

اِذَا ارَادَ اللهُ جَبَّ السُّيُوفِ فِي الْاِيْنِ

اكثر مدد والتمه كه فقه الحنفية من كتاب جامع مدار ومقدم عليه علماء عامة بلاد اسلام مثل خطا
ولج وكامل وداورار النهر و هندوستان و عرب و روم و شام اعني الهداية كذا



مدال بطريقه اهتمام آيات واحاديث انما اصول واعتبارات فروع مع تدقيق رسائل مؤلف
السلامة الفها جامع فروع واصول حاوي تفصيل ومقتول لان السيرة على مترجم فادى الكبري في كتابه

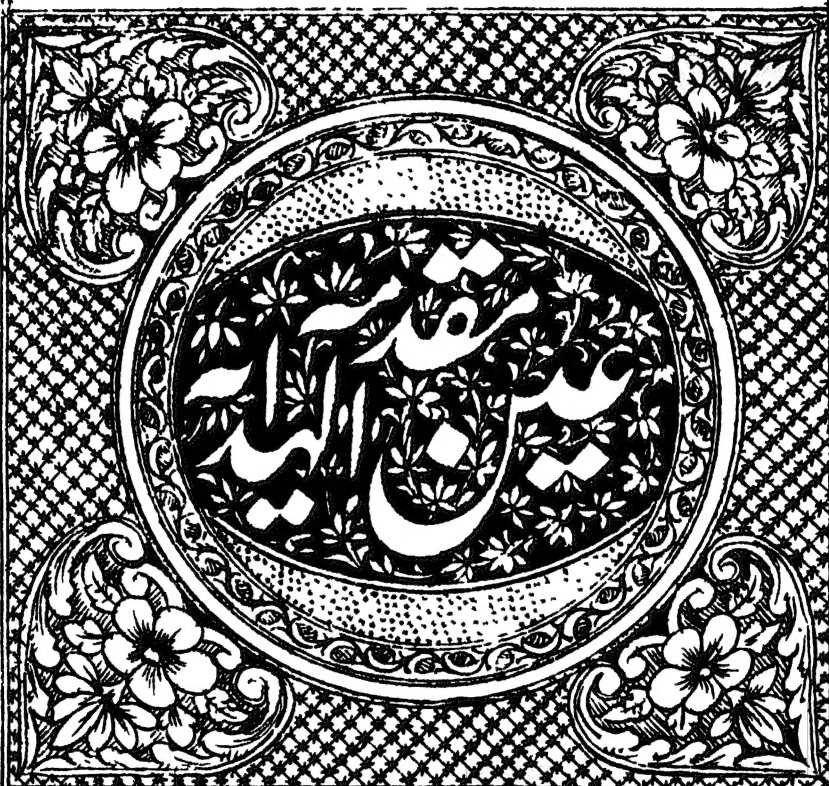
مطبع فيض من سبع نشي و كشورين صحت طبع

اطلاع۔ اس میں علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ دار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مکتول ہر ایک
 شاہن کر چاہا پڑھانے سے علی گڑھی کے لیے جو کتب سانیہ و مانتہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں
 یہ کتب بھی از ان پر اس کتاب کے پیش ہی کے تین صفحے جو سادے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی
 فارسی و غیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدرواؤن کو
 آگاہی کا ذریعہ مہیا ہو

| کتب فقہ فارسی | کتب فقہ اردو |
|---|---|
| <p>دریہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔</p> | <p>فتاویٰ الاطوار۔ ترجمہ اردو در مختار مترجمہ مولوی خرم علی مولوی محمد احسن کامل چار جلد میں۔</p> |
| <p>شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبدالحق دہلوی معروف حج الحج۔ سبلی یہ فتاویٰ اشعور از ملا محمد شاہ۔</p> | <p>راہ نجات۔ ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔ مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کرامت علی چوہدری۔ حقیقۃ الصلوٰۃ۔ مع رسالہ بے نماز ان۔</p> |
| <p>تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔ بقیان۔ در حکم تہا کو و حقہ از ملا معین الدین۔</p> | <p>ترجمہ فتاویٰ عالمگیری کامل ہر چار جلد مع مقدمہ بیفہ جلد اول مترجمہ مولانا احتشام الدین و باقی ہر جلد</p> |
| <p>بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح نام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔</p> | <p>مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔ کشف الکجابات۔ ترجمہ اردو مالا بدین از مولوی</p> |
| <p>ماتہ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد افشار رحمہ اللہ۔ شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ مفتی الابرار شاہ</p> | <p>محمد زوالدین۔ نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ اردو نہ چھ جلد</p> |
| <p>عبدالحق محدث دہلوی۔ مسلک المتقین۔ مرغوب طلبائے ولایت اف</p> | <p>گجانی مطبوعہ نظامی۔ ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲)</p> |
| <p>مولوی الہیارخان۔ فتاویٰ برہنہ۔ جامع البواب فقہ از مفتی نصیر الدین</p> | <p>سائل ثانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری قائل (۵) طلیہ شریف (۶) نورنامہ (۷)</p> |
| <p>قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔ شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبدالرحمن جامی</p> | <p>چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبداللہ بن عبد السلام۔ شرح محمدی منظوم۔ سائل فقہیہ از محمد خان قندھاری۔</p> |
| <p>کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فرونگ۔</p> | <p>تنبیہ الغافلین۔ سائل ذبیہ۔ حیرت الفقہ۔ سائل مشکلفہ از مولوی ابراہیم حسین</p> |
| <p>مالا بدینہ۔ از قاضی شاد افشار رحمہ اللہ مع مسبت شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین</p> | <p>بنگوری۔ جواب السائلین۔ بطور استفتاء۔</p> |
| <p>سمتندی۔ رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حلیہ حرمت</p> | <p>کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔ چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔</p> |
| <p>خاوردان۔ رسالہ قاضی قطب۔ فکر ایمان دارگان۔</p> | <p>اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔ رسالہ تجہیز و تکفین مسبت۔ از محمد عمر۔</p> |

سَنُّ رِوَالِہٖ اَنْ تَہْدِیَہٗ لِشَرَحِ صَدْرَہٖ لِلِاسْلَامِ

الحمد للہ کہ مقدمہ جامع الدرر جبین ترجمہ فقہ اکبر مع کتاب الوصیۃ امام ہمام ابو حنیفہ مع زوائد شرح کتاب
وفوائد نفسی متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتماع ادو اعمال ارکان ہر سنی



یعنی ترجمہ کتاب الہدایہ جو کہ مسائل اہل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع کمال تختہ بینا یا
مذہب حق ہادیہ طبع کے جانب عالم اہل مولانا امیر علی صاحب ترجمہ فتاویٰ عالمگیری نے تالیف ترجمہ فرمایا ہے

در مطبع میمنشی نو کشتہ واقع لکھنؤ میں طبع کردہ

۱۹۶۲
۳۸۵

SALAR JUNG P
(Oriental)
URDU PRINT
Accession No. 0
Subject



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي انعم علينا بفرقة سيرة علي سيد رسله وانبيائه وعلى آله وصحبه واتباعه الى يوم الدين
وعلى جميع الانبياء والمرسلين اجمعين - اما بعد - به ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی سنج البدایہ اپنی نسیا سے
مع توضیح سے معراج الدرایہ ہر اور کامل تحقیق مع تہذیب سے مع کفایہ ہر مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق
اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق ہر معانی نوازل و واقعات صحیحہ کا جامع مجمع ہر معارف ہر لفظ
میں مختصر کافی و معانی میں بسط وافی ہر تحقیق فقہ ذیہ میں شتھر نافع کثیر گویا جامع کثیر جسم صغیر ہر فکیر الحمد والمنة و منہ البدایہ فی
البدایہ و النہایہ و عمل اللہ تعالی جل شانہ نے اجتہادات افضل البتہ بن امام الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام
عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جانشک روسے زمین پر پہلی ہر نصف سے زائد مومنوں کو اس فقہ پر اپنا عبادت کر دے اور اچھا و بر
بست سے اکابر و اولیاء صاحب آیات و کرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل برہی حقیقت اجتہاد و برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل بیت
ہو و در توی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے - واصل فقہ کے تین جزو ہیں اول فقہ البرہانی
اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد ہو بدنی اعمال مانگان میں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلد ص نیت وغیرہ کہ جسبی نیت ہو بدنی عمل
کا ثمرہ ہو - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع و سجود وغیرہ جب تک علم نہ ہو یہ اعمال صحیح ہونگے - اور تہذیب توضیح
میں تصحیح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق بنجر تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام ربہ کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا
مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اس طرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی و شرح طاعلی قاری ہم شامل کیا
اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں علیحدہ نشان سے شامل کیے - پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر و باطن

کے صحیح مسائل ہیں جو امام رحمہ اللہ نے مروی ہیں اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابوں کے بعضے زائد مسائل بھی مع حالہ کے فائدہ میں پڑھائے وہ بھی اصول ہیں۔ پھر بعد زمانہ امام و صاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جن میں شاکھ نے فتوے دیے یا اصول سے استنباط کیے انکی ضرورت بہت ظاہر ہو گئی ہیں ذیل فائدہ میں ان مسائل کو بر حاد یا تاکہ اس کتاب سے باہر تلاش کی حاجت نہ ہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑ کر جس قول پر فتوے تھادی لکھنا تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو حصول در علم عظمیٰ ہر عظمت و جلال الہی کو دہی چھانے جو عالم ہو قال تعالیٰ انا نختشی اللہ من عبادہ العلماء۔ اور جس نے اللہ تعالیٰ کو سچا پناہ کا اعلیٰ درجہ ہو قال تعالیٰ شہدا سمرانہ لا الہ الا وہو الملائکۃ وادوہ العلم۔ پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے میں سعی کرے اسکی فضیلت میں حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جس میں علم طلب کرتا ہو تو اللہ اسکو جنت کی راہوں سے ایک راہ چلا دے گا۔ اور علم طلب کر نیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھانے میں اور عالم کے لیے جو چیزیں آسمانوں و زمین میں ہیں حتیٰ کہ پھیلیاں پانی کے اندر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی دعا مانگتی ہیں۔ اور عالم کی فضیلت عابد پر ایسی جیسے چودھ دین رات کے چاند کی فضیلت باقی ستاروں پر ہو اور انبیاء کے وارث علماء میں۔ اور باریاں نے کچھ درم و دینار کی میراث نہیں چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا جو جس نے اس علم کو کیا اسنے بھر پور حصہ پایا۔ رواہ الامام احمد و الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی۔ و ثانی بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا پھر اسکو پا گیا تو اس کے لیے دو گنا ثواب ہو اور اگر نہ پایا تو اس کے لیے ایک ثواب ہو۔ رواہ الدارمی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات میں ایک ساعت تلخ پڑھنا پڑھنا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہو۔ رواہ الدارمی وغیرہ۔ حدیث میں فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدوں کے شیططن پر سخت و شوار ہو جاتا ہو۔ رواہ الترمذی و ابن ماجہ۔ یہ اس فقیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہو جو شیطان و نفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الہیہ میں راسخ ہو پھر فضائل علم و فقہ میں آیات کریمہ و احادیث صحیحہ بہت کثیرہ ہیں یہ صرف نمونہ ہے۔ پس جو وحدانیت الہی جل شانہ و صدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایمان و یقین سے مشرف و منور ہو برابر صدق دل سے فقہ کے اعلیٰ و اوسط و اصغر سب کے حاصل کرنے میں سعی ملینج کر کے مرتبہ اعلیٰ پر پہنچے گا۔ وصل بیان فقہ اعلیٰ یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قد وہ الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم سال الامام یحییٰ ان یقول امام نے فرمایا کہ اس طرح کہنا واجب ہو کہ وف ایمن اشارہ ہے کہ ولی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہو بطور شرط تاکہ مومن جان کر اس کے ساتھ کافروں کا برتاؤ نہ ہو یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ روایت اور یہی شیخ ماتریدی و شیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہے اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہے کہ قولہ تعالیٰ اولئک فی قلوبہم الایمان و قولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہو یہی محققین فقہاء کا مذہب ہے پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمنت باللہ میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کا ف کہ وہ موجود برحق ذات میں اکیلا اور صفات میں نر لا ہو قال تعالیٰ توہوا امنا باللہ و ما انزل علینا و ما انزل الخ و قولہ تعالیٰ امن الرسول با انزل علیہ میں رہہ الآیہ۔ م۔ و ملائکہ اور اللہ تعالیٰ کے ملائکہ کا ف کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندہ میں نشانہ و افرامانی نہیں کر سکتے اور عقل کی طرح مرد وادہ نہیں ہو سکتے قال تعالیٰ بل عبادا کرہون لا یستقونہ بالقول لایہ و قال تعالیٰ

۱۰۲
اللہ تعالیٰ کے بندوں
میں سے دینی امور کا
کے لئے نہ ہو بلکہ عالم
میں ان سے
میں دینی امور کا
زوال و نیستی
میں سوسا کا
اور کواہی و جہنم
میں جو علم دے

السر امر ہم و فاعلون یا مومن الایہ - و کتبہ اور اسکی کتابوں کا فاعل مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور تقدیر ہونے کوئی تعداد معین نہیں ہر حق - و رسمہ اور اسکے سب رسولوں کا فاعل یعنی اللہ تعالیٰ کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر حق میں خواہ آپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہ ہو - و الیوم الآخر اور در قیامت کا فاعل کہ وہ ضرور آنے والا دن ہے و البعث بعد الموت اور اٹھانے جانے کا بعد موت کے بعد اول و ثانی میں واسطے سوال منکر و نکیر کے اور دوم قیامت کبریٰ میں ہر جاندار کا حشر ہو گا اگرچہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا یا اگر گیا ہو بقول صحیح - حق - بقولہ تعالیٰ قل یحییٰ الذی انشا با اول مرۃ الایہ و القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ اور میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر پر پرت کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر ہر کسی کی تدبیر سے بدلتی نہیں ہے - لیکن کسی معاملہ میں پہلے یہ نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کی کیا تقدیر ہے پھر جو واقع ہو ایسی تقدیر ہونا معلوم ہو گیا بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ الایہ - و الحساب و المیزان و النجۃ و النار حق کلمہ اور میں ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور ثنائی اعمال کا میزان میں اور حجت و دوزخ سب برحق ہیں فہیون ہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے سب حق ہیں پھر آرام رح نے جزو عظم یعنی معرفت اسی کی توضیح شروع کی - و اللہ تعالیٰ واحد لا من طرق العدد و لکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالیٰ واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس معنی میں واحد ہے کہ اسکا کوئی شریک نہیں ہے یعنی وحدانیت یہ نہیں کہ وہ ایک دو میں گنتی میں ایک ہے بلکہ گنتی اسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اسکے - لہذا سورہ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کلمہ سے اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکبر ہر حق یعنی ذات و صفات میں اسکا شریک نہیں ہے - اللہ احد اللہ تعالیٰ ہی صمد ہے و کسی کا محتاج نہیں اور سب اسی کے محتاج ہیں لہذا کہ نہ وہ کسی کو جناف تو جسے کہا کہ اسکا بیٹا اُسے اللہ تعالیٰ کو نہ بچا نا وہ کافر ہے - و لم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا - و لم یکن لہ کفو احد - اور نہ اسکا کوئی کفو ہے و نہ جو رب و بچہ محال ہے اور نہ کوئی اسکے مثل نہ سمجھس و نہ مشابہ اور نہ مانند ہے - لایشبہ شیاً من الاشیا من خلقہ وہ پاک و غریب مشابہ نہیں اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ و نہ یعنی جو کچھ اس کے سوائے ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے و وہ اس مخلوق میں سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہیں ہے - و لایشبہ شیاً من خلقہ اور نہ کوئی چیز اس کے خلق میں سے اس کے ساتھ مشابہ ہے و بقولہ تعالیٰ لیس کثلہ شیء و ہوا سمیع البصیر یعنی نہیں اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمیع البصیر ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا بطرح اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں ہے پس جسے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا لہذا ہم ہمیشہ سے ہر دلائل و دلائل اللہ ہمیشہ رہیگا و نہ یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے - با سماء اپنے ناموں کے ساتھ - و صفاتہ الذاتیہ و الفعلیہ اللہ اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہیں یا فعلی ہیں و نہ یعنی اسکی سب صفات کمال ہیں اور ہم ہمیشہ کم نازل و دلائل ہیں اور صفات کا طور و طرح سے ہر ایک صفات ذاتیہ و دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہیں جیسے علم نہیں اللہ تعالیٰ علیم ہے بصفت ذاتی کیونکہ اسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے - و نہ صفت فعلی وہ کہ اسکا

منہ بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب ہیں۔ امان اللہ تبارک و تعالیٰ فالحجۃ پس صفات ذاتیہ بہ ہر ایک جات ہے کہ تو نے تعالیٰ الٰہی انبیوم
ما القدرۃ عدم قدرت۔ و العلم سوم علم۔ و الکلام اور چارم کلام ہے کہ تو نے تعالیٰ کلم اللہ موسیٰ علیہ السلام و السمع والبصر اور خمس
سمع اللہ ششم بصر ہے کہ تو نے تعالیٰ و ہوا السمع البصر۔ و الارادۃ ہفتم ارادہ ہے کہ تو نے تعالیٰ یرید اللہ کلم البصر۔ واضح ہو کہ صفات
ذاتیہ میں سے احدیت ذات اور واحدیت۔ صفات اور وحدیت اور خلقت و کبریا بھی میں ہیں۔ و اما الفعلیۃ اور میں صفات فعلیہ
ما تخلیق من نوید اگر افع اللہ خالق کل شیء۔ و التزیین اور رزق دینا و رزق من بشار۔ و الانشاء و ہدین و انانہ
ہو اندی انشاء جنات۔ و الابداد اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ہے جو بیداری و عید۔ و المنع اور صنعت کرنا و منع الابدان
انفن کل شیء۔ و غیر ذلک من صفات الفعل اور اس کے سوا جو صفات فعل میں سے ہیں وہ سب اس کے صفات فعلی
میں حل رحمت و غضب و رضا و محبت و غیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولا یزال باسماۃ و صفاتہ لم یحدث لہ اسم ولا صفت
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہر اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اس کے لیے حادث نہیں ہوئی ہر
اس کی توضیح یہ ہر کلمہ نزل عالم الجملہ و العلم صفت فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہوا اپنے علم کے ساتھ اور علم اس کی
صفت ازل ہر۔ و قادر بقدرتہ و القدرۃ صفت فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہر اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اس کی صفت ازل ہر یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہر ہمیشہ اس کی صفت رہیگی۔ و متکلم بکلامہ و الکلام صفت فی الازل
وہ ہمیشہ سے متکلم ہر اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اس کی صفت ازل ہر۔ و خالق تخلیقہ و الخلق صفت فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہر اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازل ہر۔ و فاعلا بفعولہ و الفعل صفت فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہر اور کرنا اس کی صفت ازل ہر و غیر ذلک مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اس کی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہوا اللہ تعالیٰ و بالفعل صفت فی الازل و المفعول مخلوق
و مفعول اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالیٰ ہر اور فعل اسی کی صفت ازل ہر اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہر اور اللہ تعالیٰ مفعول کچھ مخلوق نہیں ہر۔ و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ و لا مخلوقہ اور ازل میں صفات الٰہی
خود پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں و یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُن سے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اس کی ذات پاک کے ساتھ ہر نعمت قال انہا مخلوقہ او محدثہ او دعت فیہا او شک فیہا فہو کافر باسرتعالیٰ
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نہ پیدا ہو گئی ہیں یا ان کے بارہ میں تو تعجب کرے یا انہیں شک لاوے
تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہے و تعجب نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازل قدیم ہیں اور
کے کہ کفر کر چکا تو نگاہ نہ اس وقت کافر رہیگا یا شک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ و القرآن کلام اللہ فی لمصاحف
مکتوب و فی القلوب محفوظ علی الالسن مقروء علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ کا
کلام ہے مکتوب میں لکھا گیا اور قلوب میں محفوظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا
و تلوٰتہ بالقرآن مخلوق و کتابنا و قرآننا لہ مخلوقہ و القرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہر محفوظ کرنا
و مخلوق ہر اور ہمارا اس کو کہنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے و نہ مبنی کلام الٰہی اس کی

صفت ازلی ہو لیکن عوام پر مشتبہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اس کے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ انکی نظر کلام نہیں کرتی تو فرمادیا کہ حفظ و قرات و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔ تنبیہ قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسباب احسنی میں چونکہ اس نصاب پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ جی پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کی کیا معنی ہیں اہم حدیث نے فرمایا۔ و ما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ و غیرہ من الانبیاء علیہم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخبار اعظم و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و کلام موسیٰ و غیرہ من المخلوقین مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و غیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہی جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے کچھ ان کا کلام نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ کو بولنا کہ اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہو گیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے اور کلام اللہ تعالیٰ ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے ان کا کلام بھی مخلوق ہے۔ و سمع موسیٰ کلام اللہ کما قال تعالیٰ و کم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الہی کو سنا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و کم اللہ موسیٰ تکلیما یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقہ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سنا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالیٰ متکلماً و کم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالیٰ خالقاً فی الازل و لم یخلق الخلق لیس کشف شیء و ہوا السمع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہوہ صفت فی الازل اور بیشک اللہ تعالیٰ متکلم تھا حالانکہ اسے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالیٰ خالق تھا ازل میں حالانکہ اسے خلق پیدا کی تھی (اسکی شان میں قیاس و وہم خارج ہیں کما قال تعالیٰ) لیس کشف شیء و ہوا السمع البصیر یعنی کوئی شے اس کے شل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام کے متکلم کیا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے۔ و صفاتہ کلما بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے۔ یعلم لا کعلنا و یقدر لا کقدرنا و یرئی لا کدیننا و یسمع لا کسمعنا و ہما تبارک و دون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں شکر لفظ بولتے ہیں۔ و یمکمل لا ککمالنا و یمنع لا کمنعنا بالآلات و الحروف و اللہ تعالیٰ یمکمل بلا آتہ و لا حروف و لا حروف و لا حروف و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے یہ اتنے ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و ہنرمند و دانت و ہنرمند و آلات اور حروف سے کلام

مرنے میں اور اللہ تعالیٰ بہ دن کسی آلہ اور حدوث کے کلام فرماتا ہے اور حدوث تو مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس مجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر اور نہ عرض ہے۔ فقہ غرض اسکو کہتے ہیں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم ہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جن کو مشبوہ قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جوہر جز ولا تجزئ کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں جید کا ہر اکے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔ ولاحدہ ولاضدہ ولاندلہ ولامثلہ واللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اسکا کوئی ضد لینے کا لغت رائج ہے اور نہ اسکا کوئی شبیہ و شریک ہے اور نہ اسکا ہمسرہ و ہمجنس ہے قال تعالیٰ لیس کملہ شئی و ہوا لسمیع البصیر اس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے علی قاری رحمہ نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق و مبدی کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اس کے بعض ہیں اور نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اسکی انتہا ہے اور نہ اسکی مابیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی جگہ میں شگن ہے اور نہ اس پر زاد جاری ہوتا ہے۔ ولہ یذو وجہ و نفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ درجہ و نفس ہے۔ فلما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجود پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ کل شئی بالک لا وجہ۔ و قولہ تعالیٰ فاما یوما ثم وجہ اللہ۔ و قولہ تعالیٰ و یقی وجہ ربک۔ و قولہ تعالیٰ الا ابتداء وجہ ربہ الا علی۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان یہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ یہ السرفق ایدیم و قولہ بل ید بسو حنان۔ و قولہ خلقت ید سی تو النفس اور بیان نفس سے فقہ کقولہ تعالیٰ لا اعلم مانی نفسک۔ بالجملہ قرآن میں جو ذکر وجہ و نفس کا ہے مولہ صفات بلا کیف۔ ثویہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت و فیہی یہ بات مجہول ہے کہ بلا کیفی کیفیت کیا ہے قول ہی ائمہ سلف اور فقہاء و علماء و اسخین کا قول ہے۔ علی قاری رحمہ نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گزرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرتے تھے اور پچھلون میں بعض نے تاویل کی ہے اسکو امام رحمہ نے منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یہ قدرۃ او نعمۃ لان فیہ ابطال الصفتہ۔ اور یوں نہ کہا جاوے کہ یہ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ و ہو قول اہل التقدر و الاقرار انہم انکاکوا فرقہ عندہ و مقتولہ کا قول ہے۔ فقہ و فیہ وہ جبر گردہ ہے جو بندہ کو خود بخوبی و بدی کا خالق کہتے ہیں اور انہیں میں سے منکر و مردمان بھی ہیں جنہوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رحمہ نے فرمایا۔ ولکن یہ صفۃ بلا کیف ولیکن یہ انحراف کی صفت ہے بلا کیف۔ و غضبہ و رضاہ صفات من صفات بلا کیف اور غضب الہی اور رضا الہی یہ بھی دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں سے ہیں بلا کیف فقہاء و کسب مخلوق سے مشابہت نہیں اور یہی افتقار حق ہے

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ آج وہ دلائل کا اثبات ہمارے اعتقاد میں حق ہو لیکن ہمارا علم اسکو حادی نہیں ہو سکتا پس
ہم کو اصل تو آیات قطعہ سے یعنی معلوم ہر بان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور زمرہ منقولہ وغیرہ اسی جہت سے
لراہ ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انھوں نے اصل صفات سے ہی انکار کر دیا۔ یوں نہیں
سرخسی رحم نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات تشابہات الٰہی بنی انہیں بھی حکم
و اعتقاد ہو کہ انہیں ایمان لارے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قول ہے اللہ

علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من تینۃ قبضہا من جمیع الوان الارض و عینت بالیاء المختلفۃ و سواہ و لیس فیہ الروح فصاریہ انما
حسا سا بعد ان کان جارا الحمدیث۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو ایک مٹی خاک سے جسکو کیا تمام اقسام زمین سے اور
وہ گوندھی گئی مختلف پانیوں سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اس میں روح پھونکی پس وہ جاد کی حالت سے

جوان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلبا بین الاصبعین من اصابع
الرحمن کلب واحد یضرب فیکف بشار۔ یعنی آدمیوں کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے

بیچ میں مانند ایک دل کے ہیں انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ از منجملہ قول علیہ السلام لا نزال جنیم نقول ہل من مزید
حتی یضع الجبار رب العزۃ فیما قدمہ فیہ فی بعض نقول قطۃ الحدیث۔ پس اول حدیث میں بیان صفت اصابع

ہو اور اس میں بیان صفت قدم ہو۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان الشریط یدہ باللیل لیتوب سسی النہار و یسطبہ بالنہار
لیتوب سسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اس میں بیان ید اللہ کی صفت کا ہے۔ از منجملہ قول علیہ السلام الحجر

الاسود بین السمرنی ارضہ یصلح باعبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین میں بین السمرنی کے ساتھ بندہ دن سے مصافحہ فرماتا ہے
اور حدیث ابو ہریرہ میں مرفوع آیا کہ جس نے مفادضہ کیا حجر اسود سے تو وہی ہو کہ اس نے ید الرحمن سے مفادضہ کیا۔ رواہ

ابن ماجہ۔ مخرج کتابہ کہ علامہ قاری رحم نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہیں اور یہ احادیث شمار سے باہر ہیں پھر
جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے

بلکہ معنی اس سے صفات الٰہی ہیں اور عقول پیچھے اس کے ادنی مخلوق ہیں یہ انہیں ایمان لانے سے سرفراز ہیں اور اگر
اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کریں تو نامعقول ہیں کیونکہ جیسی ذات باری غرشاءہ ادراک سے

عالی متعالی ہو ویسے ہی اس کے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہیں اور انہیں ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفوں کے
واسطے ایک منظر شاہدہ عالی و حسن الحال ہے جسکا قیاس میں لانا بالائی محال ہے۔ پھر قاری رحم نے لکھا اور امام

ابو حنیفہ رحم سے پوچھا گیا کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزل فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہاں
بالکلیت۔ یعنی تمھاری عقل اسکی کیفیت کی چون و چرا کے لائق نہیں ہے اور نہ تم نزل کو مشاہدہ کسی مخلوق کے نزل

کے قیاس کر دو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رحم نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو۔ علی صوتہ الرحمن
تو ایسی آیات و احادیث کو جس طرح وارد ہیں اسی طرح ظاہر پر کھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالیٰ جسم و جسامت

و تشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اس میں کوئی صفت حادث کی نہیں ہے اور امام عظیم رحمہ اللہ نے کتاب الوسیطہ میں

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا بدون اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر
 اس کا ٹھکانہ ہو یا عرش پر ہو بلکہ وہی عرش کا اور عرش کے سوا سب کا حافظ قیوم ہر اسی کی حفاظت و قیادت سے
 سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی بکرا سکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اس کی تدبیر کا قارن ہوتا اور عرش کو
 تو اس نے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہر انتہی متوجہ۔ امام مالک رحم سے
 کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہی اور کیفیت بھول ہی بیٹھے اس کے اور اک کی
 طاقت نہیں ہر اور اس پر ایمان لانا واجب ہر اور پوچھنا بدعت ہی۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہی
 اور یہی بہت راست و سلاست ہی۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام ابوحنیفہ استاذ امام غزالی کے ابتداء میں تاویل کرتے
 پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم جمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
 اجماع کیا ہر پس تاویل کرنا حرام ہی۔ یہ قول ہمارے اصحاب اتریدہ کے موافق ہی۔ ابن الہمام رحم نے تاویل کا جواب بھی
 اس صورت میں رکھا ہی کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہی کہ تاویل کر دی جاوے۔
 علی قاری رحم نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شراح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہی
 اور غضب الہی سے مراد ارادہ انتقام ہی کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہی۔ اور قاری رحم نے لکھا کہ
 ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہی و قول بلکہ تعدد میں جماعت علماء کے نزدیک کفر ہی
 اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں یہ دو وجہ دین و عین و قدم و استوار و نزول وغیرہ کا دار و دیوار
 توفیر اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہر کو خوب معلوم ہی
 کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہی تو قطعی معلوم ہی کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور راجح کہ وہ کیونکر
 اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الہی ہیں کیونکہ اور کس کیفیت کو گنجائش نہیں ہی و جیسے ہی اس کے صفات بھی
 و ہم دنیا میں سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الہی اور جملہ صفات الہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اس میں حادث نہیں
 اور نہ کبھی اس کو تغیر ہی اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہی بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اس کے مخلوقات ہیں
 اور ہم اس کی کسی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں میں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحم اللہ علیہم اور ائمہ مجتہدین
 و علماء ربانین و ادیبان کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔ پھر امام غسٹم رحم نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء
 لامن شئی اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے و نہ یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا
 بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہی۔ وکان اللہ عالم فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ
 ازل میں اشیا کا عالم تھا قبل ان کے وجود کے و نہی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہی اس کا علم اول و آخر یکساں ہی
 کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہی اور اس نے تو زمانہ پیدا کیا ہی۔ و ہوالذی قدر الاشیاء و قضایا اور اسی نے
 اشیا کو مقدر کیا اور قضایا کیا۔ و لا یكون فی الدنیا و لا فی الآخرة شئی الا بشیئہ و علمہ و قضائہ و قدرہ و کتبہ
 اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اسی کی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالکلی۔ ولکن اسکا لکھنا بوصف ہی نہ حکم شلایہ چیز غلام وقت چون ہوگی اور لکھنا حکم نہیں ہی شلایہ چون ہوگا۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اسد تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ۔ یعنی کہہ دے اسی محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے کل ہی اور جسے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ اتنی مترجما۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شیء فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستقر۔ وقاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی لکھا و دیا گیا کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہو وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے وہ ہوا اور جو نہیں وہ نہ ہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ نقصاے اتنی پر راضی ہونا ضروری اور کفر جب نقصاے اتنی ہوا تو اس پر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ مغالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر نقصاے اتنی نہیں ہے کیونکہ نقصاے اتنی تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر نقصی ہی نہ نقصا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پسند کر دیا اور اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور حقائق غرض کہ کی طرف کچھ وہ نہیں ہو سکتا ہے مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بلا اتفاق کافر ہے اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو وہ صومرین ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جائے تو صریح یہ ہے کہ کافر ہو گا کذا فی التاتارخانیہ اور مؤید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا اطمس علی ما لم دشدد علی قلوبہم فلا یفہموا شیء پر دا اللہ اب الایم۔ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں حکایت فرمایا ہے۔ واقضانا و انقضاء واقعہ روحانیہ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور نقصا و قدر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف ہے یعنی نامند دیگر صفات و آیات مشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ وعلیم اللہ تعالیٰ المعلوم فی حال عدمہ معدوم و معلوم انہ کیف یكون اذا اوجده وعلیم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجود وعلیم انہ کیف یكون فناء وعلیم اللہ المفقود فی حال قیامہ فادامہ علمہ قاعدانی حال قعودہ من غیر ان تغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر و اختلاف الاحوال یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد فرما دے گا تو وہ کس کیفیت سے ہو گا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہو گا۔ اور اللہ تعالیٰ شاکر ہے ہوسے کو اسکے شکرے ہو نیکی حالت میں جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے شمیگا اور جب شمیگا ہو گا اسکو شمیگے ہو نیکی حالت میں جانتا ہے اور ان سب تغیر مختلف حالتوں میں اسکو جانتا ہے بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہوا اسکے علم میں کوئی جدیدیات پیدا ہو لیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات میں ہے۔ خلق اللہ خلق سلیمان الکفر والايمان ثم خاضعہم وامرہم و ساءلہم کفر فاعلمہ و انکارہ و مجودہ بخذلان اللہ تعالیٰ لایاہ و آمن من آمن فاعلمہ و اقرارہ و تصدیقہ و توفیق اللہ تعالیٰ لایاہ و نصرتہ لہ۔ اسد تعالیٰ نے انبی خلق کو کفر یا ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نبی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے تسلط سے ہائیکہ اسد تعالیٰ نے سکھوایا کیا

وہی کہ اسکا تقدیر
اور خداوند جس ہی
قربانی تقدیر سے لکھا۔
تو بتو اہل جہنم
اور اگر انکا تقدیر کیجیے
اور سچائی نہ رہی
اللہ انکا صفات کے پورے
جانب سے دیکھتی ہے

اور اسکی نصرت ضرور فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بانیگہ اسکو
 امر تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی و امام حج نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
 ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الفطریۃ الخ - اور بعض
 آیات و احادیث و روایات کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رحمہ نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
 علم انہی میں ہے یعنی پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم انزل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہو گیا مومن تو یہاں بیان فطرت
 پیدا ایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم انہی کا ہے کہ آؤر ہی اور وہ آؤر ہی - مجملہ آیات کے قولہ تعالیٰ و نقد و زمانہ - کسم
 کثیرا من الجن والانس لعم غلوب لا یفتقون بہا الا یہ - یعنی بننے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بتوں کو جن
 انس سے جگے دل ایسے ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک - اور مجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنة و لاء لالبالی و خلقت ہولاء للنار و لاء لالبالی - یعنی میں نے اس گروہ کو
 جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے اور میں نے اُس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے - و قولہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فرمے کہ من العباد و فرقی فی الجنة و فرقی فی السعیر - صحابہ رب بندوں سے فارغ ہوا ایک فرقی جنت
 میں اور ایک فرقی دوزخ میں ہے - اور حدیث جامع مانع ہے ہر اعلو اکل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
 پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آوے گا - امام غلام حرم نے فرمایا - اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
 من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی وریات کو انکی پشت سے نکالا یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں
 و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
 کے تمام ذریات کو عید لینے کے لیے ایک بارگی طبقہ طبقہ نکالا - علی صور الذریض و سود بعد رت چھوٹے چیتوں کے
 سپید و سیاہ - فجعلہم عقلاء و فہما طبعہم الست برکم قالوا بلی - سو انکو فاعل کر کے خطاب فرمایا - است برکم یعنی کیا میں
 رب نہیں ہوں - قالوا بلی - بولے کہ کیوں نہیں ہیں بیشک تو ہمارا رب ہے - و امر ہم و ہما ہم فاقروا لہ بالو لو تہ فکان
 ذلک منہم ایمان فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا ہے ایمان و غیر کا اور انکو منع کیا ہے شرک و شر سے سو ان
 سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ توان لوگوں سے ایمان نہا پس دے ہی حائق
 پیدا ہوتے ہیں فیہی فطرت اسلامی ہے - و من کفر بعد ذلک فقد بذل و غیر من آمن و صدق فقد ثبت
 علیہ و دایم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے خود حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
 تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و دوست کی فدا اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یا نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ
 کی طرف سے امتحان ہے اور اگر زیادہ ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یا دلاسنے والے سمجھنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان
 بالیقین فرض ہے اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسکو کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو ازہ
 شدید ہے جسے بہت سے اعمال برے کہے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - احصاء اللہ و نسوہ - یعنی
 اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور دوسے مرد بھول گئے ہیں - یعنی اعمال پر مذہب و ثواب ہوگا - واضح ہو کہ روح پر

نسیان نہیں ہو بلکہ یہ نسیان اس جسم و دھاس کے مکرر کرنے سے ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنہیں بیان بھولا ہے صاف یاد کر لیا اور اس پر لازم ہونگے۔ ولعمہ جبرائیل بن خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقہم مومنا ولا کافرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قبر کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے کفر یا اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ ولکن خلقہم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو متبدل و تغیر کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے نہ یعنی بندوں کے اختیار سے ہر قمری مجبوری سے نہیں ہے بلکہ علم اللہ تعالیٰ میں یکفر فی حال کفرہ کافر افاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان تغیر علمہ و صفہ جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے بجز جب اسکے بعد ایمان لایا تو اسکے حال ایمان میں مومن جانتا ہے بغیر اسکے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و صفت تغیر موقوف یعنی علم الہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں اپنی شان پر بندوں تغیر کے ہر اور تغیر ان حوادث و مخلوقات میں ہر و جمیع افعال العباد من المحرکہ و سکون بہم علی الحقیقہ اور تمام افعال بندوں کے از قسم حرکت ہوں یا از قسم سکون ہوں یہ افعال انہیں بندوں کی کمائی و مثبتیت ہیں ف اور انکی پیدا کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقہا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے نہ وہ وقال تعالیٰ واللہ خلقکم و ما تعلمون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا انکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو۔ اور آیات آسمین بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سوجب فاعل خود مخلوق ہوتا اسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں انہی ستر چاہیں اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا پیداکرنے والا ہے۔ والمعاصی کلہا بعلمہ و قضائہ و تقدیرہ و مشیتہ لا بمحبتہ ولا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ افعال بندوں کے خواہ بچلے ہوں یا بڑے ہوں۔ کلہا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و قدرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں یعنی اگرچہ بندوں کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلہا ایاما کانت واجبتہ بامر اللہ تعالیٰ و بمحبتہ و برضائہ اور طاعات کوئی ہوں سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ۔ نہ حاصل یکمل افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہیں بجز وہ معاصی و طاعات دو تون اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانیاء علیہم السلام کلہم منہر ہون عن المنعائہ والکبائر والکفر والقیلح اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں بجز وہ کبیرہ گناہ ہیں اور کفر و ہر طرح کے فواحش سے فانی ہیں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزریں جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور محمد آدم علیہ السلام کی جو فواحش

بن ابرہہؓ۔ پھر علی بن ابی طالبؓ میں کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
 اقرشی النہشلی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپ کے بشمار ہیں۔ عقائد نسفی میں زیادہ کیا کہ ان چاروں خلفائے راشدین
 کے بعد باقی عشرہ مبشرہ میں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جتنی ہونے کی بشارت دی جو مشہور تفسیرین
 ابن دس میں چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و عتبہ بن
 ابی وقاص و جندبہ بن عمرو بن نفیل و امیر ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔
 پھر فضیلت میں اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیتہ الرضوان ہیں۔ اور ترجمہ کتاب پر کہ جتنی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ
 و حسن و حسین و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احادیث صحیحہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم
 اجمعین کے جتنی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہیں ہیں اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب
 تحقیق الاشارہ فی تعظیم البشارۃ میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ عقائد نسفی میں بیان چنہ عتائہ
 زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولوں میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ دوم آپ کی امت سب امتوں
 بہتر ہے۔ سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اہل اور سب دینیوں کی ناسخ ہے۔ چہارم آپ کی تمام امت میں آپ کے
 اصحاب سب سے بہتر ہیں۔ پنجم خلفائے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے پھر ہشتم خلافت تیس سال ہی ہو سکتی
 بادشاہت و امارت ہے۔ ہفتم مسلمانوں کے لیے دنیاوی انتظام میں ایک امام ضروری جو احکام نافذ کرے و حدود قائم
 کرے اور لشکروں کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرے اور تقاب کرے والوں و زہر فون کو مظلوم کرے
 اور جمیعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگوں کی منازعات فیصلہ کرے اور بغیر وارث چوں کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد
 کو تقسیم کرے۔ ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضروری یعنی اسطرح نہ کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو نوں سے بالکل غائب کہتے ہیں
 کے نظریہ میں کیونکہ ایسے امام کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ ہفتم یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین ف یعنی جب جماعت
 مسلمانوں کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرے خلافت حاصل
 کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کمرستان کو فتح کرے اسلام کا ماتحت کرے تو اپنے غلبہ پر
 وہ امام ہے اس سے مخالفت ردائیں ہے۔ وہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بند محصور ہو اور
 نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ
 کر سکے و حدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط
 پوری ہوں یعنی جو فقہ کے فاضی و گواہ میں مذکور ہیں۔ یا زوہم صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی
 کے ساتھ یاد کرے۔ و داندہم طاعی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ پر حق ہے اور جس نے
 آپ کے ساتھ لڑائی کی اس نے خطا کی۔ صحیح ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے لیکن حدیث باخار فقہ اکبر
 ابناختہ۔ یعنی اے عمار جسکو گروہ باغی قتل کر لیا۔ ترجمہ کتاب ہو کہ حدیث سے امانت لاکر جو موت تجھے قتل کو بندہ جلا
 کی حالت میں ہونگے۔ پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ کہ وہ کہنا جائز ہے یا نہیں تو ظہر ہے کہ اگر وہ جہاد

کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اب یہ کہ باغی تھے اور
 چھاپا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقولہ تعالیٰ ولاتنا بدوا بالاقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری
 نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہوا در صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہو
 تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل
 کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
 کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اس طرح شہید ہونا ایک اعظمیٰ قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
 گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
 آنحضور نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کر دو اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی
 انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان کی اس طرح شہادت کو اعظمیٰ قرار دیا اس میں تین روز گزر گئے چوتھے روز ماجرین و انصار
 نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر هجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
 کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وارث اہل بیت کی حیثیت کریں پس آپ نے بعد غدت کے اسکو قبول کیا اور
 یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہرگز مین قبول کروں کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
 رضی اللہ عنہم بھی ماننے سے کسب سے انھیں آپ ہی میں پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بیعتیں چھوٹے لوگ
 کہتے ہیں کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور ترجمہ کتاب ہے کہ
 اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو یک
 جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمانؓ میں شریک
 تھے اور شام میں معاویہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء میں سے امیر معاویہؓ زیادہ قریب
 تھے اور خونِ ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہوا در ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرنے میں
 کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تادل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
 باغیوں کا حکم یہ ہوا کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرائض دار ہو جاویں تو جو کچھ آنحضور نے حالت بغاوت میں اہل عدل
 کے مال و جان میں جمع کیا پھر پوچھا ہے میں اُن سے اسکا مطالبہ دیکھا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ
 میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہوا جو باغی گزرتا رہوں وہ رہا کر دیے جاویں پس یہ
 دے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منت و غنوک حاصل تھی اور جب صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
 علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطلع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص میں
 قتل کرنا یا ہرگز کرنا یا اسے قتل کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے
 لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور غنوک جانی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز ہے اور اس وقت میں جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی نصوص زین العابدین حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وہ بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہکودہ دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسروں سے اجتہاد میں خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر میں نادیم ہوئے اور یوں ہی حضرت ام المومنین عائشہ نامہ جو میں اور بعض اوقات اس قدر روئین کہ اور حنی زہر چائی تھی اور یوں ہی امیر معاویہ رحمہ اللہ جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا نسق اپنا لازم نہیں آتا اگرچہ اس اجتہاد میں خطا ہوئی مترجم کتاب کہ عبد المترا بن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لیکن انھوں نے قرآن سے استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطلوب نہ ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کہاں سے کہتے ہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے من قتل مظلوماً فقد جعلنا لہ فیہ سلطاناً فلایسرف فی القتل انکان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے دلی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے وہ دلی منصور ہے۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر میں لکھا کہ یہ استنباط جبہ ہوا یہی واقع ہوا۔ مترجم کتاب کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ میں مناقشہ نہ تھا لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور چہ زبیر کی نوبت نہ ہو تھی تھی کہ درمیان میں جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل بیت کے اطمینان کے واسطے محصل حال ذکر کر دیا اور امر انہی مقدمہ در تھا اور حق صریح یہی ہے جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیراتہ قرار دیا پس وہ سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند کے تارے ہیں اور انکی فضیلت میں قرآن کلام انہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہیں ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کو میرے اصحاب کو لینے سابقین کو سو اگر تم میں کوئی کوہ چہ کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہنچے گا انکی ایک مد کو اور نہ اس کے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ و مسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل میں بکثرت معنی میں متواتر ہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہیں سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا یہی عمر بھر کی عبادت (شب و روز) بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری میں روایت ہے کہ جبکہ حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب میں کہا کہ فتنہ کے باب میں تم میں سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے پھر خدیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بندہ دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ وہ دروازہ گھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو خدیفہ نے کہا کہ نہیں بلکہ توڑ جائیگا۔ راوی کتاب کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس رات شہید ہوئے اس کے اول میں کوٹھے پر آئے اور باقیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشاریات بیان کیجے اور اور انہی قسم لی تو انھوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابو بکر و عمر و بنی تھاکو کہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ تمہرے پیغمبر فقط نبی و صدیق و شہید ہیں باغیوں نے کہا کہ ان
 سچ ہیں پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بکیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھ پر گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہوں پھر کوٹھے سے
 نیچے اتر گئے۔ صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو پہچان کر
 حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کر لگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
 حق میں امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اسے
 نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اس نے کہا کہ ہمارے بیان تمہارے سب علیہ موجود ہیں اور
 میں آپ کے بعد والوں کو بھی جانتا ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے
 پیغمبر کے قرابت والوں سے ہوگا وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کر لگا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ
 عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اس نے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے
 سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی اوگندے اوگندے تو اس نے کہا کہ اے مومنوں کے سردار میں اس کی
 مذمت نہیں کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوگا کہ تلواریں کھینچی ہوئی اور خون جاری
 ہوگا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیٰ رزقہم فرمادے۔ بالخصوص یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
 امر الہی قدر نقد و رہی پھر خواجہ درد انصاف بے شبہ جہالت سے گمراہ ہوئے کہ انھوں نے افضل الانبیاء والمرسلین
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی عزوجل سے معارفہ کیا اور
 حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر
 گمراہ ہو۔ امام رح نے فرمایا۔ ولا تذکر الصحابۃ الا بخیر۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہیں کرنے سوائے بھلائی
 و خوبی کے کثرت ہر مومن اسے محبت کر لگا اور ہر منافق اسے بغض رکھتا اور حسد و لا تکفر مسلما بذنب من الذنوب
 وان کانت کبیرۃ اذالم يستحلما اور ہم کافر نہیں کہتے کسی مسلمان کو جو بے ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
 ہو بشرطیکہ اس نے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہوتا تو قطعی ظاہر و ثابت ہے پھر اس نے اسکو
 حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہے۔ قاری رح نے لکھا کہ سب شیخین کبیرہ گناہ ہو مگر کفر نہیں ہے یہی کو
 صحیح کہا پھر لعنت و دمعنی ایک یہ کہ کفر میں مقوم اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہوں کے بکار و عوارض
 نقصان دہ ہے نہ کہ خلیفہ عظامین کا کہ سلف صالحین و علماء مجتہدین سے سوا یہ رضی اللہ عنہ و ان کے اطراف پر یعنی مشغول
 نہیں ہے کیونکہ غلبت الامراء کے بارہ میں یہ ہے کہ انھوں نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہیں ہو سکتا ان
 اختلاف وہ بارہ یزید کے ہے۔ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یہ یہ پر اور نہ حجاج پر۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی امام
 خراسانی رح نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی احوط ہے اور اس کا نام زبان پر لانے اور اس کے ساتھ مشغول ہونے سے سوائے اسکی
 برائی کے کچھ حاصل نہیں لیکن ہم اسکو ادراکے مدکاروں سے بالکل لگا نہیں رکھتے۔ شیخ ابن ایہام رح نے
 یہ کہ کافر مانتے ہیں اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

میں بلکہ توقع کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رحمہ نے مرکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔
 نسیمہ مومنا حقیقہ۔ اور ہم مرکب کبیرہ کو خفیت میں مومن کہتے ہیں ف مغزلہ مرکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہذا
 امام رحمہ نے فرمایا۔ ویسوز ان کیون الرجل مومنا فاستغیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
 سے مومن ہو بہ کاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر ہو۔ والسمح علی الخفین سنتہ۔ اور دونوں موزون پر سب کرا
 سنت ہر فہ یعنی سنت قریب بہو اثر سے ثابت ہے۔ والتر اوج فی شہر رمضان سنتہ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت
 ہر فہ یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بروفاجر
 من المومنین جائزہ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکو کار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوئی ہر فہ قاری رحمہ نے کہا کہ
 جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ و جماعات ترک کرے وہ خود متدعی ہر اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا
 نقول ان المومن لا یضرب الذنوب وانه لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ
 میں داخل نہ ہو گا۔ یہ فرقہ مرجیہ و یا حیمہ کا رد ہے ہر مغزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا ینخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان ینخرج
 من الدنیا مومنا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
 بغیر توبہ مرا ہو بعد ازاں کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولہ و سیئاتنا مغفورہ کقول المرتبہ
 در ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن
 نقول مبتدئہ مفصلہ ولکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنة بشرطها
 خالیه عن العيوب المنسوبة والمعانی البطله ولم یطلبها حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعها بل یقبلها
 منہ ویشیہ علیہا جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی وہ حالیکہ وہ فاسد کر نیوالی عیبوں ظاہری سے اور
 باطل کر نیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد ہو گیا یا تنگ کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
 اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کرے گا۔ یہ تفصیل نیکی کی ہے
 اور یہ بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من اسیات دون الشرک والکفر ولم یتیب عنہا حتی مات مومنا نہ
 فی مشیتہ اللہ تعالیٰ ان شاء غدرہ وان شاء عفا عنہ ولم یغدر بہ بالکفار ابدًا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ ضعیف ہو یا کبیرہ
 ہو سو اسے شرک و کفر کے اور اس بدی سے اسے توبہ نہ کی یا تنگ کہ وہ مومن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت
 میں ہر چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولکن عذاب و دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیا کہ وہ بیل
 تو اللہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشے گا اور سو
 شرک کے بخشے گا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبار ما تنہون عنہ کفر عنکم سیدکم آایہ۔ ولکن کبار متجنبین
 نہیں ہیں۔ والریار اذا وقع فی عمل من الاعمال فانه یطیل اجرہ وکذا العجب۔ اور یہاں یعنی دکھانے کی نیت
 جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، توبہ ریار اس عمل کے ثواب کو کھودیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
 فہ تال افاری رحمہ اس میں اشارہ ہے کہ باسوے ریار عجب کے دیگر رذیل اطلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للآیاء والکرامات للادویاء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق
 ہیں و معتزلہ و روانض نے کرامت سے انکار کیا اور کیوں نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی
 نہیں تھی۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت
 اس مرتبہ دلائل پر پہنچا ہے۔ و اما المی فکون لاعدائہ مثل ابلیس و فرعون و ما تکنون للرجال ہماروسی نے
 الاخبار فلا نسیمہا آیات و لا کرامات و لکن نسیمہا قصار حاجات لهم۔ اور وہ صورتیں فرق عادت کی جو دشمنان
 حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو رجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں ہو
 ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں و لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں
 و ذلک لان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استمدراجا لہم فی تعزیر و نیراد و ان عصیان و کفر و ذلک
 کلمہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے تاکہ استمدراج کے لیے اپنے
 اہستہ درجہ بدرجہ انکو خطاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس دے اسطرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور
 ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ جاتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہر وقت شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا
 پھر اسے تاقیامت مرگ سے صلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث میں ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت
 وہ پسند کرتا ہو وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہو تو یہ فقط استمدراج ہے پھر ترجمی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا
 بہ فتخا علیہم ابواب کل شئ حتی اذا فرغوا ابادوا کو اخذنا ہم بقتہ فاذا ہم بلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح
 انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے مدد و اذیہ کھول دیے یہاں تک
 کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہم نے انکو گرفتار کر لیا اچانک سونا گاہ دے ہر نیکی سے ابوبس ہو گئے
 و کان اللہ خالقا قبل ان یخلق و رازقا قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ
 مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے و یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے کمر بیان فرمایا
 جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے اور اک سے باہر ہے اور اسکی ذات و
 صفات میں تغیر نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت بالوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے
 پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے۔ و اللہ تعالیٰ برہمنی فی الآخرہ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دینا
 آخرت میں و یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف
 رضی اللہ عنہم کا اس پر جماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روانض نے پیدا ہو کر خلافت کی اجناد کی اور
 اہل اہلبیت و اہل جماعہ اپنی اصل پر ثابت رہے و اللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے
 ساتھ بیان کر دیا جس سے بعد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے ادھام و اقوال خوبی رد ہو گئے ہیں اور یہاں اس قدر
 تطویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ویراہ المؤمنون و ہم فی الجنة باصین رؤسہم۔ اور مومنین در حالیکہ جنت میں ہیں
 اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی انگوٹھ سے دیکھیں گے۔ و اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرمادینا اسکی

نظر سے رد اکبر پائی کا حجاب اتحاد یگانہ پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا۔ لیکن یہ دیدار الہی جیسا امام نے فرمایا۔ بلا تشبیہ ولا کیفیت ولا یقون بینہ و بین خلقہ مسافت۔ یعنی ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کیت اور اللہ تعالیٰ و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہ ہوگی و نہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والا یان ہو الا شہار و التصدیق۔ اور ایاں یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو مگر یہی امام رحم نے کتاب الوصیہ میں فرمایا ہو اور تصریح کر دی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شایع ملا علی قاری رحم نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق تو ایسا کن ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہو۔ مگر علی قاری رحم نے شرح عقائد نفتا زانی کی تبعیت میں کہا کہ ایاں کے اندر اقرار کا اعتبار ہو نا یہ بعض علماء کا مذہب ہو اور اسی کو شمس الائمہ حلوئی اور محرم الاسلام نے اختیار کیا اور مجبور متحققین اس طرف ہیں کہ ایاں فقط تصدیق قلبی ہو اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایاں احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ بزنا دیے جا دیں پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہ ہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا بزنا دیکھا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں بقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم لایاں و قولہ تعالیٰ و قلبہ مطمئن بالا یان۔ و قولہ تعالیٰ و لایدخل الایان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے ثرائی میں ایک مقابل کو اردا جس نے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خون سے کھدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلا شققت قلبہ۔ کیون تو نے اسکا دل نہ چرکا تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹو کہا جیسا کہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی میں ہو کہ ایاں اجمالی کا درجہ ایاں تفصیلی سے کم نہیں ہو۔ یعنی محل یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات و شان کے ساتھ ہو میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول میں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں قال لا الہ الا اللہ و قل الحمد۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جرات دین میں عموماً باغضد معلوم ہو اور محل ایاں میں پرتفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال انصاری وغیرہ۔ و ایاں اہل السماء و الارض لا یرید و لا ینقص۔ اور ایاں اہل آسمان و زمین کا دثر حاشا ہر گشتا ہر گشت کتاب الوصیہ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہیں زیادہ ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور متصور نہیں کم ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں زیادہ ہونا کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن و کافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رحم سے نقل کیا کہ میں نے کنا کردہ رکھتا ہوں کہ میرا ایاں مثل ایاں جبرئیل کے ہو لیکن یوں کتا ہوں کہ جبکہ ساتھ جبرئیل ایاں لائے اسی کے ساتھ میں بھی ایاں لایا۔ خلاصہ جو قاری رحم نے لکھا کہ اصل ایاں میں بات ہو اور خوف یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلالت معرفت میں اپنی حالت ہو اقول امام قرانی شامی رحم نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہو اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یا زیادگی یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق و رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے ماننے پھر اگر اس میں کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا یا ان بعد تصدیق کے جھگڑوں میں اثر ہو ورنہ کم و بیش سچا ہو جانا ظہور یقین سے یقین برحکمہ ہر ہی معنی میں وارد ہو کہ ایسے یا اخیر کا لفظ عاقبتہ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کر کے عین یقین اور غور سے خبر لیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اطمئن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا بے۔ میں ایمان کیوں نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ و لکن لطمین قلبی۔ لیکن دیکھنے کی درخواست اس لیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں مقبرہ ہی اصل تصدیق ہو اور توفیق یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہو حالانکہ لوگوں میں تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیق کا یقین نام سب سے بڑھ کر ہر اسی کو امام رح نے فرمایا قبولہ۔ والی المومنون مستودون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید میں برابر ہیں اور اعمال میں بالیہ بعض کو بعض پر فضیلت ہوتی ہے یعنی مومنین اصل ایمان و توحید میں برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں اس توحید کا یقین جانا اور دسادس و معاصی بچانا اور امار و طاعات پر عمل کرنا لوگوں میں تفاوت ہے اسی سے نزدیک و دوری ہر کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تاروں و بعض میں جاعون کی طرح تفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہو گا اور جہنم پر یہ نور قوسی ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی بےست ہوتی ہے اور کلام امام مفید ہے کہ اعمال منافران ہیں یہی اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہر حق۔ والا سلام ہوا التسلیم والیقار والا سلام اللہ تعالیٰ فی فی طریق اللتقہ فرق بین الایمان والا سلام و لکن لا یكون ایمان بلا اسلام والا سلام بلا ایمان فاما کانظر مع البطن۔ اور اسلام گردن ٹھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام اتنی کے ہر سوخت کی راہ سے ایمان و اسلام میں فرق ہے لیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا صوبہ دونوں جیسے آدمی کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والا سلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہے۔ ولعرف اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کما وصف نفسه فی کتابہ بجمیع صفات۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اُس نے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے در حقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہیں جیسے اُس نے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ توحید جان لے کہ جو تیرے دل میں خطہ کرے یا تو دہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں جو تو اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے۔ فکرہ انقاری رح و لیس بقدر احسان یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کما ہو اہل لہ و لکنہ یعبدہ بامرہ کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے اسکی شان اعلیٰ کے لائق ہے لیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُس نے حکم کر دیا ہے بجا ہا تا ہر حق اس میں امام رح نے بن باتوں کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہر دم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہو اسکی شان کے لائق نہیں ہوتی
 ستون جیسے عبادت کا حکم دیا ہو اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہو۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر اتنی ادا کرنا
 ہو اور اسکی نعمتوں کے ہو اور نعمت اسے اتنی شمار سے باہر ہیں کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها یعنی اگر
 تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرو تو کبھی نہیں گنہیں گے۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اعضاء کے منافع خود بشر کو معلوم نہیں
 تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہاں تک جانے پھر ہر سانس میں دو فائدہ تفریح ہو اور درجات
 کی بقا کے ظاہر ہیں ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسوں کا شکر اس پر جائے ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت
 جو صحت و عافیت پر ہو اور ادا سے ناز و غیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہو ہر طاعت اسی صحت و ہنر طاعت
 و طاعت کا شکر نہیں ہو سکتی تو ان بشارتوں کا شکر کہاں رہا پھر جب شکوی ہو اور ادا نہ ہو تو اسکی عبادت کا کیا ذکر ہو
 پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پہلے ہوتی ہو اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہو
 تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہو وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہو یہ بیان امر دوم ہو۔ پھر یہ اس کا اثر بفضل
 و انعام ہو کہ اسے بندہ کو طریقہ بتلادیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
 دیا پس بندگی یہ ہو کہ اسکے حکم سے اسکے بتلانے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
 کرے جہاں تک ممکن ہو اور یہ نہیں سمجھے کہ میں نے اسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیں گے اسکی شان کے لائق عبادت کی۔
 یہ مقام بہت قابل اہتمام ہو اور غور کرو کہ جو اسے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہو وہی ادا نہیں ہوتی ہو اور ہر دم
 حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل میں افضل علیہ وسلم و اصلوہ و السلام پھر عبادت
 کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہو اور فرماتے لا احصي ثننا عليك انت کما اثنت علی نفسك یعنی میں
 نہیں احصا کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان میں تو ویسا ہی حمید مجید ہو جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہو
 اللہ اکبر اللہ اکبر لا اله الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ اکبر۔ فارسی رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہو کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل
 ہوئی تو اسکا حکم تو یکساں ستم ہو اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لطفہ بلطفہ دم پر دم واجب ہو اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ
 اسکے ادا سے عاجز ہو۔ بالجمہ ایان و یقین کے لیے بندہ مستحکم لتجی ہو کہ وہ معرفت ہو۔ و یستوی المؤمنون کلمہ نے
 المعرفة و الیقین و التوکل و المحبة و الرضا و الخوف و الرجاء و الایمان۔ اور یکساں برابر ہیں مومنین سب کے
 سب نفس معرفت میں اور نفس یقین میں اور اللہ تعالیٰ پر توکل میں اور محبت میں اور اسکے قضا و قدر بھاضی ہوئے
 میں اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے میں اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں۔
 و یتقوا و تون بما دون الایمان و فی ذلک کلمہ اور لغات رکھتے ہیں مومنین باہم مساوی نفس ایان میں اور
 ان سب امور میں۔ فارسی رح نے کہا یعنی اسو اسے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان میں اور نیز مقامات
 و درجات توکل و محبت و رضا و خوف و خشیتہ وغیرہ میں متفاوت ہیں۔ امام طحاوی رح نے عقیدہ میں لکھا کہ ایان و
 ایک ہی ہو اور اصل ایان میں جو ایمان دے ہیں برابر ہیں و لیکن ان میں ازراہ خوف و خشیتہ و تقویٰ و مخالفت نفس و

ملازمہ تقویٰ کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ توبہ تعالیٰ وہم من مشیتہ رہم مشفقون الایہ۔ اور توبہ تعالیٰ انما یستحق
 صدق جہادہ العلماء الایہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں لیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا ہے
 مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہو مگر
 بتکویفین ہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ تفضل علی عبادہ و عادل۔ اور اللہ تعالیٰ تفضل ہی نہ
 پر اور عادل ہر قسم یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب الضعاف ما یستوجبہ العباد
 تفضل لائمہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ
 ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو ساٹھ سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
 عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدل لائمہ وقد یعفو فضل لائمہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
 سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
 سینا صلی اللہ علیہ وسلم للمؤمنین المذنبین و لاولئ الکبار منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہر شفاعت
 کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
 ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو ہرگز اور عذاب ہوئے ہوں۔ و نہ حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
 میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن جان و حاکم نے
 انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن جان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابی جہاس
 رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابی عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے ہر
 احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات انکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا لامکہ کا ثابت
 ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقہاء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا جہلی وفات پر واللہ
 نے صبر کیا ہوا ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
 برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور مشکوک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی
 انما نجلہ ایک شفاعت تو اگلی دیکھ چکی تمام امتوں کے لیے عام ہے نہ بالخصوص ماقال القاری رحمہ و وزن الاحمال
 بال میزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہر قسم مومنوں کے اعمال
 واسطے درجات جنت کے خواہ برابر ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درجات جہنم
 کے ہوگا لقولہ تعالیٰ ومن خلت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین المخصوص
 یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم مضموم میں قصاص ہونا برحق ہر قسم یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کبھی حق ہے یا
 کسی مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لایا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
 پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوے گی جعفر اسکا حق ہے فان لم یکن لہم حسنات طرح السیات علیہم
 و تو گناہ کا سزا ہے۔ پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہ ہوں تو انکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوے گے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ و حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہوتے تشریف لے گئے۔
 اسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے انہیں باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واروہین اور
 مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ واروہین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث اجادہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے واسطے قطعاً حوض ہر بدیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناکم الکثیر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رحمہ نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے
 جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج دروافض و مغترہ وغیرہ دے حوض کوثر سے مطرود کیے جا دیئے
 ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہر حوض سے مطرود کر دیئے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اور پیش
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت غمیرت سے قریب بتواتر ہے۔ واللحجۃ والتار مخلوقان الیوم اور جنت
 و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تغنیان ابد اولانی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمد۔ یہ دونوں کبھی فنا نہ ہونگے اور
 اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہ ہو گا۔ امام رحمہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں
 اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فناء نہیں اور ان دونوں کے لیے بھی کبھی فناء
 نہیں ہے انشی فیہ جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ یہی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے
 فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو مظهر جمال و رحمت کو دیتا ہے
 و یضیل من یشاء عدلاً منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے پس اسکو مظهر جلال و غضب کرتا ہے
 پھر ہدایت کرتا اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ و اضلالہ خدا لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا گمراہ کرنا یہ کہ
 اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ و تفسیر النجۃ لان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ
 توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
 سے عدل ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہے
 و کذا اعتوتہ المتحدول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑتا ہے اسکو نافرمانی پر قذاب کرنا بھی عدل ہے
 و لا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبیدہ المومن قہراً وجبراً۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے
 ایمان کو اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے ازراہ قہر و جبر کہتے یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے و قال
 تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر تجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و
 و انحر الشیطان انہ یرید ان یرتدک اثرین کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جسکو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں دے ایمان کا جزم چھوڑ
 اور نہ بدب ہو جائے ہیں۔ و لکن نقول العبد یدع الایمان۔ و لیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
 ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا اترکہ فمیت یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
 اس سے شیطان چھین لیتا ہے۔ اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصالحت کے موافق
 اسکو دنیاوی مطالب دیا ہیں کہ دے ضلالت میں سکھاتا ہے انجام اسکا موت پر خدا لان و دائمی بربادی ہے۔ سوال
 مشککہ و کیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا مشککہ و کیر کا بیٹے تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ تیرا رب ہے

یعنی بعد مرگ جہان پرے دہان برقی ہر قسم دنیا و علیہم السلام و شہید و اطفال اس سوال سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض نے کہا کہ مسلمانوں کے اطفال بیشک مشغور ہیں اور اس سوال میں حکمت ہے کہ آپس میں معلوم اطلاع نہیں ہے۔ امام اعظم ج نے کافروں کے اطفال کے سوال اور ان کے جنت میں جانے میں توقع کیا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسروں نے کہا کہ اہل جنت کے خادم ہونگے۔ مخرج کتاب ہے کہ حیات دنیا میں جو اعتقاد حق آئے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئندہ طلب پر ہوتا ہے جس پر اس کی آفتیگا اور کچھ تبدیل ممکن نہیں ہے لہذا جو دنیا سے صدق یقین پڑا تھا صحیح جواب دینگا اور جو کفر پڑا تھا نعوذ باللہ من ذلک تو وہ اپنا باطل ہونا جان لینگا لیکن اسکے آئندہ میں سوائے باطل کے اب تبدیل نہیں ہو سکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہے و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر میں یعنی جہان مرکز پرے برقی ہے و ضعفہ القبر حق۔ اور قبر کا بھیجنا برقی ہر قسم اہل ایمان کے لیے جیسے مادہ مرغان پستانی ہے اور کافر کے لیے جیسے سمندر جان کہ اگر کی پسلیاں آدھ کر لکل آتی ہیں اور یہ امر عجیب و حکمت بے حد ہے اور اس جاہل و سواس میں ہیں۔ اعدو باسدر من الکفر۔ و عذابہ حق کائن للکفار جامعین۔ اور عذاب قبر کا برقی ہونے والا ہے کافروں سب کے لیے و حق کوئی نہیں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان النار لیرضون علیہا فذو اعشیا و یوم تقوم الساعۃ و ادخلوا ال فرعون شہید ہوا یعنی آگ ہے کہ یہ لوگ اس پر پیش کیے جاتے ہیں صبح و شام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت تر عذاب میں۔ و بعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانوں کے لیے بھی برقی ہے یہ یہ کہ مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب میں سے نہیں جو کافروں کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ اصداف حق ہو کہ آرام و راحت قبر بھی برقی ہے۔ قال تعالیٰ ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احياء عند ربہم یرزقون فرمیں۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو دے زندہ ہیں اپنے رب کے بیان رزق پاتے ہیں بہت فرحت میں ہیں آخر تک آیت۔ قال اقماری رحمہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ ہے کبھی یہی ہے کہ دونوں کے ساتھ اور ہم مانتے ہیں اور انہی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہیں پڑنے کا قول یعنی کیفیت آخرت کی نہیں دریافت ہوتی ورنہ حکمت میں فرق آدے اور کیونکر کہ دنیا میں کوئی جنت کی راہ طرک تاپے اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں کہ انکو علم و فہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہیں پس بخار وہ ہوا کہ ایمان نہیں لایا۔ پھر شیخ قاری رحمہ نے لکھا جب کا خلاصہ یہ کہ لوگوں نے روح کی حقیقت میں گفتگوں بعض نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جب میں اس طرح غلط ہو گیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ دریشہ میں پانی ساری ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے جسم میں حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت کے حیات جاتی رہے اور انھوں نے کہا کہ حیات واسطے روح کے ہنر شعل آفتاب کے ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے نور رہے اسی طرح جب تک روح بدن میں رہے بدنی کے واسطے حیات پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر لطیف ہے جو جسم میں اس طرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ قول اور پتلا ہے

دنوں سب باتوں میں برابر ہیں مرنے سے بعد فرق ہو کہ روح جسم لطیف ہو یا جوہر ہی پس اول قول میں جسم لطیف کہا
اور دوسرے قول میں جوہر کہا ہو اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہو کیونکہ روح کے واسطے وارد ہو کہ وہ داخل جسم
ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرنی ہو اور کافروں کی روح سببیں کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو
روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر کہا کہ ایسا کلام دوبارہ روح کے منافی قول اللہ تعالیٰ ہو کہ منہر مایا
اعل الروح من امر ربی یعنی کھدے کہ روح از امر رب ہو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر کلہ للہ۔ امر سب اللہ تعالیٰ ہی
کے واسطے ہو۔ اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہو کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہو اور یہی جمہور اہل سنت و الجماعہ
کا قول ہو۔ مترجم لکھا ہو کہ شیخ مرد زبہان شیرازی رحمہ اللہ ایک ائمہ اولیاء میں سے ہیں انھوں نے روح کے بارہ میں جسم
لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین مجلی صفات و ذات کے امر الہی سے
بہرہ کا تصور ہو اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں ہو اور یہ قول موافق قرآنی پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل سنت و الجماعہ ہو
اور اس میں ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع میں ائمہ علماء سے منقول ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہل ہو کہ روح میں یہ عقائد ہو
کہ جو اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ میں وارد ہو حق ہو اور حقیقت کی گنگو بہم نہیں کرتے ہیں مگر فہم کی
زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ
کر لگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو آٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہو واسطے بدلا دینے
اور ثواب دینے اور باہم اداسے حقوق کے لیے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا دان اللہ صیحت من فی القبور۔ یعنی اور اللہ تعالیٰ
مبعوث فرمائے گا جو خاک میں ہو۔ فارسی رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص میں ذکر کیں اور
لکھا کہ میں خلافت پر رد ہو جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہیں اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے
آخر انکو فہمائش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے مستعد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق
رزق و بدکار یوں کو چھوڑا تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہو تم نے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ
اگر وہ حق ہو جیسا ہم کہتے ہیں تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہیں ہو
تو ہمارا کچھ نقصان نہوا۔ انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہ لگا کہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہنسنے دنیا میں نہیں پایا تو
ہر عاقل سمجھ سکتا ہو کہ ان چیزوں کے کھانے میں کوئے دگتے و کترے شریک ہیں تو اگر ایسی چیز جانی رہے جس میں یہ دگ
ہمارے شریک ہمسر ہیں تو اتفاقات کے قابل نہیں ہو۔ امام رح نے فرمایا و کل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات
اللہ تعالیٰ عزت اسماؤہ و تعالیت صفاتہ جازا القول بہ سوی الید بالفارسیۃ و بخوران یقال برو
خدا اسی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی میں جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فارسی میں یعنی سوائے عربی کے
دوسری زبان میں تعبیر کیا ہو تو اسی طرح کنا جائز ہو سوائے صفت ید کے کہ اسکو فارسی میں تعبیر نہ کیا جاوے اور
تجائز ہو کہ کئے بروی خدا اے یعنی اللہ تعالیٰ کے رد و مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تغیر کسی مخلوق سے یا
اسکی تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے۔ و لیس قرب اللہ تعالیٰ ولا بعدہ من طریق

طول المساۃ وقصرها ولا علی معنی الکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے ازراہ درازی مسافت و کمی مسافت کے نہیں ہوا نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہر معنی جیسے تاویل دالے کرتے ہیں۔ و لکن المطیع قریب مثلاً بلا کیف والعا صی بعید عنہ بلا کیف۔ لیکن یہ عقاد حق ہر کہ بندہ مطیع اپنے رب غر و جل سے قریب ہو جسکی کیفیت غیر معلوم ہو اور بندہ عاصی اپنے رب غر و جل سے دور ہو بلا کیف و خلاصہ یہ کہ قرب و بعد معلوم اور کیفیت مجہول ہو اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہیں ہو۔ والقرب والبعید الاقبالی یقع علی المناجی۔ اور جو بندہ اپنے رب غر و جل سے مناجات کرتا ہو مثلاً تازی و تازی تو اسکے حق میں قرب اور توجہ ہونا واقع ہو اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق میں بعد اور اعراض صادق ہو لیکن بلے کیفیت ہو۔ و کذلک جو ارہ فی النجۃ والوقوف بین ید یہ بلا کیف اور اسی طرح جنت میں جو ارب العالمین ہونا اور قیامت میں اسکے روبرو حضور ہونا حق ہو مگر بلا تشبیہ و کیفیت ہر تازی رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق غر و جل سے ایک وصف تحقیقی ہو لیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت و تشبیہ بخلوات خیال کرے باطل ہو اسکی کیفیت کیونکہ کس طرح فہم عقل سے باہر ہو اور متاخرین بعضے اور جو رفرقہ بندی کے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ عصیت کے قرار دیتے ہیں۔ اور باب اشارہ کہتے ہیں کہ قرب رب غر و جل کی شان سے ہو کہ تو اپنے تمام حالات میں اللہ کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت و فرمانبرداری کو نگاہ میں نہ دیکھے بعض علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہیں دیکھتا اور تو اس سے انتہائے دور ہو کر اسکے سوا کسی غیر کو دیکھتا ہو۔ والقرآن منزل علی رسول اللہ صلی علیہ وسلم و ہونی لمصحف مکتوب اور قرآن منزل ہو ۲۳۔ برس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف میں مکتوب ہو۔ و آیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویۃ فی انفسیۃ و عظمتہ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی میں کہ کلام الہی ہیں فضیلت و عظمت میں برابر ہیں۔ الا ان بعضہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ بات اتنی ہو کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہو۔ مثلاً آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ و عظمتہ و حقیقۃ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ جیسے آیۃ الکرسی کہ میں سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہو اور ذکر حاکم اس مذکور کی فضیلت نائد ہو کیونکہ مذکور اس آیت کرسی میں اللہ تعالیٰ کا جلال و عظمت و صفت ہو تو اس میں فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہو دونوں جمع ہو گئیں و اسی کے مثل سورہ اخلاص میں بیان ہوا نائد ہو۔ و مافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر بحسب اولیس المذکور فیہا و ہم الکفار فضیلۃ۔ اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ میں ہیں جیسے بت یا ابلیس ابلیس انہی آیات میں فقط فضیلت ذکر کی ہو کیونکہ جو ان آیات میں مذکور ہو اور وے کفار ہیں انکے لیے کچھ فضیلت نہیں ہو و واضح ہو کہ کفار ہر جہان تہرانی ظاہر ہو اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہو تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہو لیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہو جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ اعلم۔

و کذلک الاسماء والصفات کما مستوی فی انفسیدہ العظمی لا تفاوت بینہا۔ اور یوں ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کے سب فضیلت و عظمت میں برابر ہیں اور ان اسماء و صفات میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا کیونکہ سب حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات ہیں و سب یکساں ہیں اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض وجوہ میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہیں کہ یوں التجا کرے کہ اے خدا راجی شہید القاب مجھے بخش دے بلکہ کہے کہ اے خدا راجی ارحم الراحمین مجھے بخش دے۔ و اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہا علی الکفر۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونوں کفر پر مے فت یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے زمانہ کفر میں مے اور رافضی کہتے ہیں کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ قاری نے کہا اس کلام میں رد اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہے کہ والدین آپ کے ایمان پر مے یا کفر پر مے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی۔ اور میں نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے مینوں رسائل میں لکھا تھا اپنے خلاف قول امام اعظم کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب و سنت و قیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور مجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہے کہ خفیہ میں سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو بیان امام اعظم نے کیا ہے انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہے جیسے گمراہ چھپے کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہے کہ مصحف میں سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی۔ جمیل ڈالوں۔ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجائے لیس کشتہ شی و ہو السبع البعیر کے لیس کشتہ شی و ہو العزیز حکیم کہے اور جیسے برنے رافضی کا قول کہ میں اس مصحف سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ انصاف عظیم السلام تو ابتداء و انتہاء میں معصوم ہیں اور سوائے انبیاء و علیہم السلام کے (و سوائے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے) باقی ادیاء و علماء و اصفیاء کی نسبت خاص خاص کر کے ہم یہ قطعی علم نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مے ہیں اگرچہ ان سے کمال حالات و عوارق عادات ظاہر ہوئے ہوں کیونکہ یہ تو مشاہدہ خبی ہو سکتا ہے اور وہ ان مشاہدہ خبی مستور رکھا گیا ہو۔ پھر ایک کلام طویل میں بہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہیں انکے موافق قطعی گواہی دے کافی الحدیث بذاتہم علی غیر وجبت لہ الجنة و بذاتہم علیہم شر وجبت لہ النار۔ انتم شهداء اللہ فی الارض۔ یعنی اس مردے پر تمہیں بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ تمہیں آپس پرانی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم نہ میں میں اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو۔ و ابو طالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافراً۔ اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مزاح ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہ ان ابو جہل وغیرہ کافروں کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہہ دے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے یہاں میرے پاس محبت ہو جائے اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ اے چچا ابو طالب کیا تم عید المطلب سے پھر دگے اور یہ کلام وہاں کر رہا۔ ابو طالب

کہا کہ اے حبیب اگر قریش نہ کہتے کہ ابوطالب ڈر گیا تو میں یہ کلمہ کھرتیری نکھیں تھنڈی کرتا لیکن ابوجل وغیرہ سے کہا کہ
 میں عبدالمطلب کی علت پر ہوں اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واسد لا متغفرن لک الما لہ عنک
 میں واسد تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤں پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ما کان للنبی والذین
 آمنوا ان یستغفروا للشرکین ولو کانوا اولی قری من بعد انہم اصحاب الیمیم۔ اور حبیب ابوطالب کے معاملہ میں
 نازل ہوا قولہ ایک لاکھ دس ہجری من اجبت و لکن اللہ ہدی من یشاء الایہ۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ وقاسم و حاسم و
 ابراہیم کانوا نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور قاسم و طاہر و ابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 عت قاسم اول پس جس سے آپ کی کینت ابوقاسم ہوا اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والد القطنی نے بیان کیا کہ
 ایک پسر عبد اللہ حبکویب و طاہر دونوں کہتے تھے کہ میں انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہونے جاریہ قطیفہ سے اور دینیہ
 میں دونوں بن۔ وفاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم کن جمیعاً نبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور فاطمہ
 و زینب و رقیہ و ام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیاں تھیں و سب بیبیاں و انکی اولاد نے وفات پائی
 ہوئے فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھیں اور آپ کی نسل انجین سے رہی دوسرے دونوں
 نو سے حضرت حسن و حسین کے اور آپ نے حکم اتی غزوہ جمل حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت
 علی کرم اللہ وجہہ کی اُن سے اولاد حسن و حسین سردار شباب ابن جنت کے اور حسن جو صغیر وفات پا گئے و ام کلثوم زینب
 ہوئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب میں نہیں ذکر کیا اور میں محل گفتا ہوں کہ
 مومنوں کی مائیں خدیجہ و سودہ و عائشہ و حفصہ و ام سلمہ و ام حبیبہ و زینب بنت جحش و زینب بنت خزیمہ اور سیونہ و
 جویریہ و صفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تھیں کہ جنکے بارہ میں اختلاف نہیں کہ نکاح میں اور بشر میں آئیں اور نہ کہتے
 کہ انکے سوا سے بھی میں جنہیں اختلاف ہیں۔ نہ انھیں ماقال القاری۔ و اذا شکل علی الانسان شی من دقائق
 علم التوحید فینبی لہ ان یقنع فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالیٰ الی ان یجد عالماً فیسألہ اور جب
 کسی کوئی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز شکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یوں اعتقاد کرے کہ جو ہنر
 کے نزدیک صواب ہو میں نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے۔ و لایسعه
 تاخیر الطلب ولا یخذلہ یا تو وقت فیہ و یکفر ان وقت۔ اور اس شخص کو یہ گنجائش نہیں ہر کہ عالم ربانی کے طلب
 کرنے میں دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ میں توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کرے
 وقت معنی توقف کے یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب حل ہوگا
 ویسا اعتقاد نہ کرے۔ امام رحمہ نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یوں اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ میں جو اللہ تعالیٰ
 کے نزدیک حق ہو میں نے اسکو مانا۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام و اعمال و عبادت میں
 اور اعمالی مسائل میں توقف جائز ہو اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہو اور عقائد کی کتابوں
 میں جو باتیں اکثر امت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات و اولاد و طاہرات کا بیان ہے

ان میں توقف مفسرین ہر مگر حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی میں مخصوص ہے اگر
 زمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نمود بائیں دنگ - پھر عقائد میں جو امور مذکور ہیں اگر ان سے مخالفت کی تو
 گمراہ بدعتی ہے اور احکام شرعی میں اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہے اور امت کے لیے رحمت ہے۔ و خیر المصالح
 حق فمن رآه فهو ضال مبتدع۔ اور خبر معراج کی برقی ہر سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہے۔ و فی بعضی حدیث
 میں آیا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے ہیں معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانک
 اللہ تعالیٰ نے چاہا مقامات اعلیٰ میں عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہے ضرور ثابت ہے۔ ظاہر کلام دلیل ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک
 اس طرح حدیث میں عروج آسمانوں تک ثابت ہے وہ برقی ہر اس سے انکار گمراہی ہے۔ اور خلاصہ میں لکھا کہ جس شخص نے
 معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اس نے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہے اور اگر
 بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر ہو گا وجہ یہ ہے کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
 قرآنی سے ثابت ہے اور وہ قطعی ہے اور معراج بیت المقدس سے آسمانوں و آگے تک سنت سے ثابت ہے اور اسکی
 روایت میں ظن ہے۔ اتوں شیخ نسفی رحمہ نے عقائد میں بھی معراج کو مفصل لکھا ہے لیکن ظاہر کلام امام رحمہ کا اشارہ کرتا ہے
 کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جس طرح مشہور حدیث میں آیا ہے و لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہے
 فارسی رحمہ نے کہا کہ علماء نے انتہائے معراج میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
 اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی قدلی فکان تاب تو سین ادا دنی ہے۔ و خروج الدجال و یا جوج و یا جوج
 و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء و انہ لعلم للساعۃ و سایر علامات یوم القیامۃ
 علی ماوردت الاخبار الصحیحہ ق کائن۔ اور دجال کا نکلنا۔ اور یا جوج و یا جوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
 غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہیں اور
 دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ میں وارد ہیں سب برقی ہونے والے ہیں و فارسی رحمہ نے
 شرح میں کہا کہ امام رحمہ نے اس کلام میں علامات قیامت جمع کر دیے ہیں ترتیب سے بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ترتیب
 واقعات علامات کی اس طرح ہے کہ مدی خلیفہ برقی پہلے تو حرمین شریفین میں ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس میں آدینگے
 پھر دیان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کر لیا پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شریفہ پر اترینگے اور دجال
 کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گئے گی جیسے پانی میں نمک مل جاتا ہے
 پس عیسیٰ علیہ السلام و مدی رحمہ اللہ تعالیٰ جمع ہونگے اور ناز قائم ہوگی پس مدی رحمہ عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہوں
 پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ غدر کرینگے کہ یہ ناز آپ کے لیے قائم کی گئی ہے پس آپ ہی امامت کیو
 اولیٰ ہو اور عیسیٰ علیہ السلام مدی رحمہ اللہ کی افتاد کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہے قبولہ علیہ السلام و لو کان موسیٰ
 جالما و سمعہ الا اتباعی۔ یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سوائے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجائش نہ ہوتی۔

اور لکھا کہ شرح عقائد میں ہر کہ صبح یہ ہر عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھا دین اور امامت کرینگے اور عہدی رح انکی افتدا کرینگے کیونکہ عیسیٰ فضل وانکی امامت اولی ہر انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو مٹنے اور بیان کیا اس سے یہ خلاف نہیں ہو گا لایحقی۔ مترجم کتاب ہر کہ مراد قاری رح کی یہ ہر کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز میں عیسیٰ افتدار کرینگے اور باقی نماز دن میں جیسا شرح عقائد میں ہر ہو سکتا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت جبری علامات ہیں اور میں انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغریٰ و کبریٰ کے بارہ میں مختصر لکھوں گا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین میں ٹھہرینگے پھر مرنگے اور مسلمان لوگ انہر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہر کہ صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی صبح ہر اور پہلی روایت میں چالیس کے یہ معنی ہیں کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہر کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کتاب ہر کہ حاکم کی روایت مستدرک میں مروی ہو کہ وقت اٹھانے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر میں قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ یا عیسیٰ انی متوفیک و راجعک الی الایہ کی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہر۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل و جال کے پھر باجوج و باجوج ظاہر ہونگے اور آخر ہر بکت دعاے عیسیٰ علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سب باجوج و باجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب مرجا وینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہیں کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا روزہ نماز اور نہ نیک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات میں اسرہ واقع ہوگا تو روسے زمین پر اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بہتقی نے شعب الایمان میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہیں قائم ہوگی بہا تک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والوں نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینوں میں ہر وہ کیونکہ اٹھا لیا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انہر ایک رات میں پس انکے سینوں سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال میں کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشرار میں پڑ جاوینگے قحطی رح نے کہا کہ یہ اس وقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہم کر دین۔ مترجم کتاب ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام و باجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہم کے قریب مومنین سب مرجا وینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہم کرینگے و اللہ تعالیٰ اعلم و اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہر راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہر۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اللہ یہدی عباد الی صراط مستقیم۔

دار السلام ویدی من بشار الی صراط مستقیم بیان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد میں علامہ نسفی رحمہ اللہ نے بغیر ہونے بعض مسائل زیادہ کیے ہیں لہذا بطریق تحقیقات کے مترجم ان کا ترجمہ کرتا ہوں۔ اور عقائد نسفی و تحقیقات شیخ علی فارسی و کبیل الایمان محدث عبدالحق دہلوی و غیر جمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے برجاتا ہوں اور ہر مسئلہ کو بدوین عبارت کے صرف ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے کھتا ہوں

تحقیقات عقائد و الفاظ کفر و غیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری جو نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہی بدلیل قولہ تعالیٰ وقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآئیہ یعنی علم نبوت میں نہ مال و فانیات میں۔ اور تفصیلی تفضیل میں کہا کہ یہ امر غنی ہے اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں۔ بعض علماء نے اس پر احتجاج کا دعویٰ کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تفضیل دے دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی سبب دلدادہم یوم القیامت ولا تخر۔ میں سردار اولاد آدم ہوں قیامت کے روز اور فخر سے نہیں کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی روایت سے زیادہ کہا کہ جو بیداری کو اور احمد و لا تخر۔ اور میرے ہی ہاتھ میں لو اور احمد ہوگا اور فخر نہیں کرتا۔ و ما من نبی یؤمنا آدم من

سواہ الا تحت لوائی وانا اول من نشق عنہ الارض ولا تخر وانا اول شافع واول شفیع ولا تخر۔ اور نہیں کوئی نبی اس سے بزرگوار آدم ہو یا اس کے سوا سے ہو مگر کہ وہ سیر لوار کے نیچے ہو گا اور میں اول وہ شخص ہوں کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہیں کرتا اور میں پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہوں اور فخر نہیں کرتا واضح ہو کہ میں احادیث میں انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے مانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طریقہ پر نہ کہ جس سے شان میں نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کتابہر کہ تفضیل ایسے طور پر مت دہ کہ باہمی جنبہ دار ہے اور اپنی لاس سے ہوا اور بیان جو کلام تفضیل میں ہوا وہ نصوص سے ہے۔ و دم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہر نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر جو اور ایک جیسے علو مکان ہے وہ گمراہ جو اور قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابو مطیع ثعلبی کی روایت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے باطل ہے اور ابو مطیع مرد و ضاع جو اور شیخ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب حل الرموز میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو وہ کافر ہو کیونکہ یہ قول موحم ہے کہ حق غر و جل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انشی قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ خوالد بن ابی عبد السلام اہل علماء میں سے ہے اس کی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رحمہ اللہ نے تہجد میں کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تہجدی ہے۔ شایع علامہ سفناتی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے سو مسئلہ محبت و غلت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہے جیسے اس کی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہیں۔

بعض نے اس پر جامع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الہی سے انکار کیا وہ جہنم میں رہے گا۔ جو کہ خالق تعالیٰ نے
 قسوی امیر عراق و مشرق نے قسوی علماء وقت سے واسطہ میں بقرعید کے روز پنج کر دیا۔ مسئلہ چارم بعد
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ میں پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ
 پانچوں اولوالعزم رسل ہیں۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قسوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور
 اور محبت سی تو میں ولی کو نبی پر تفضیل دینے میں گمراہ ہوئیں بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے
 تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی اظہر ہے لیکن بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں ایسی
 جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے۔ اس سے
 دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جہل عظیم ہے اور غیر میں
 رجعت نکلانا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہیں اس میں شک نہیں ہے کہ اس
 ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت از نبی افضل الہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی
 رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے
 بندے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حواج
 پاک ہیں انکو نہ ذکر کہہ سکتے ہیں نہ مونث کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے نوری و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کمانے
 عقائد الفسفی مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبریل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء
 و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبریل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں
 کذا ذکر انقاری مسئلہ ہشتم سحر کہنے میں کفر نہیں بلکہ اس پر اثر مرتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کہتے
 مستند کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے کمانی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے
 اور اسکے کیکنے و سکھانے میں تین قول ہیں۔ جمہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ دوم یہ کہ
 دونوں مکروہ ہیں و سوم یہ کہ دونوں مباح ہیں۔ مسئلہ نهم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہیں
 بیان فرمایا کہ اہل السنۃ و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر
 فاروق پھر عثمان پھر علی بن سیر بان عشیرہ مطہرہ بانجہ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیتہ الرضوان
 جو حدیبیہ میں واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی میں ہے اور حدیث
 ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع فحمت الشجرۃ یعنی
 و درخت میں نہیں داخل ہو گا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے۔ قال الترمذی ہذا حدیث
 حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہو تو ظاہر ہے کہ جو ان سے افضل ہیں وہ بدر احد و درخت میں نہ داخل ہو گئے
 اور یہی اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے قسوی امیر ہے مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین میں جنہوں نے
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن حنفیہ شیرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ تابعین میں کون افضل ہو گا کون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے ہیں کہ سید بن اسیب افضل ہیں اور اہل البصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصری افضل ہیں اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر القباہین رجل یقال له اویس الحدیث یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہیں آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت میں افضل ہیں علامہ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہیں کہ امام ہمام ابو حنیفہ آئمہ مجتہدین میں افضل اور آئمہ فقہاء میں اہل میں ان کے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن حنبل ہیں۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ النساء الخیر کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے پس اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا وہی ذریعہ طہر و عترت طاہرہ ہیں کمانی الکفایت۔ مستلزام دوم۔ دلی کسی حال میں کبھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور خواتین سے مامون ہیں اور وحی الہی غر و مل سے مکرم و مشاہدہ ملائکہ سے مافوس ہیں اور احکام پہنچانے اور لوگوں کو ہدایت کرنے پر مامور ہیں اور دلی میں چاہے کسی درجہ پر ہو یا کسی کمال میں نہ ہو تا جو انبیاء علیہم السلام میں ہو پس جو بعض کو امیہ سے منقول ہے کہ جابرؓ کہ دلی افضل از نبی ہو یہ قول کفر و اتحاد و خلافت و جمالت جو۔ یاں کبھی اس بات میں البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونوں مرتبہ سے نصف اور وہ دلی سے جو نبی نہیں ہے افضل ہے۔ پس بعض نے کہا کہ نبوت افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور منہ اس قول کی حدیث افضل العالم علی العالم افضل علی اذناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہے۔ اس تعلیم و تکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے لقولہ اما بعثت مسلما۔ میں تو تعلیم ہی کر رہا ہوں بھیجا گیا ہوں وقد قال تعالیٰ ربنا و البعث میم رسولاً منهم یتلو علیہم آیاتک و تعلیم الکتاب و الحکم و یرحمہم۔ اس سے بھی ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب و حکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی میں اسکی نبوت سے افضل ہے یاں خیال یہ بات کہی کہ ولایت عبارت معرفت الہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب و کرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اس کے نزدیک اہم و اہم کے بندوں کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الہی انکو پہنچا دے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگوں نے غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ دلی کو خلیفین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پور کرتا ہے اور ان لوگوں نے یہ بخانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مع امت جمع اجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصحاب کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع اجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت ان کے واسطے وحدت سے پردہ نہ ہو سکے اور وحدت میں بھی کثرت دیکھتے ہیں اور یہ مقام بہ نسبت صرت توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو صرت توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے مسئلہ ڈوازدہم بندہ جب تک کہ حاصل باقی ہے کبھی ایسے مقام پر نہیں پہنچتا کہ اس سے امر و نہی نبی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے تو اللہ تعالیٰ واجب رکبت حتی یا یتیک البقیین مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعض
اباحہ فرماتے ہیں کہ بندہ جب انتہائے محبت کو پہنچ گیا اور غفلت سے اس کا قلب صاف ہو گیا اور اس
ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اس کو
دوزخ میں داخل نہیں کرے گا۔ اور بعض اباحہ اس طرف گئے کہ اس کے دوسرے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی
عبادت ہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق اطہی کو درست کرے۔ قال انقاری رحمہ سب کفر و زندہ و اسرار
و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجت الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافر دوزخ کے قتل سے بہتر ہے اور
یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے
بعض متقیین نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ تکلیف مآخوذ اور کلفت بعضی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت
و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت میں لذت ہوتی ہے اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کا شوق و نشاط
بڑھتا ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے
اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد
و جنت میں اختیار دیا جاتا تو میں مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت مفاد نفس ہے اسی واسطے بعض
اولیاء نے دنیا میں دیر زندگی کو پسند کیا کہ خدمت میں حاضر رہیں باوجودیکہ ثقیل میں حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ
سینر وہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم مشاہدات نمویں مشاہدات
میں بھی سلف کے نزدیک عدم مایل ہے اور بعض غفلت کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و حدیث
کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جو کچھ تعلق نہیں ہے صرف باطنیہ و ملاحظہ اسکے مدعی ہیں تو یہ دسکاد و زندہ کفر ہے۔ اگر
کہا جاوے کہ تمہارے بیان صوفیہ بھی کچھ معنی ملتے ہیں تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہیں کہ نصوص انہی ظاہر عبارت
ہے میں اور ان ائمہ نے اس میں بہت آئینہ و تشدید فرمائی ہے ان یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا
وہیں بعض اشارات ہیں تو یہ کہاں بیان اور حالی عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجت الاسلام سے منقول ہے کہ توالہ علیہ السلام
لا یدخل الملائکہ بیتانیہ قلب۔ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نہیں سمائی جہیں دوزخ کی صفت پائی
ہو۔ مسئلہ چہارم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا میں چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہیں ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ
ائمہ اہل سنت و الجماعہ نے وجہ کیا ہے کہ دیدار اتمی جل شانہ دنیا و آخرت میں از راہ عقل جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک
کوئی دلیل محال ہونیکا قائل نہیں اور آخرت میں مومنوں کے واسطے بدیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا میں اسکا جواز
شرعی تو اکثر دن نے ثابت کیا و لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج میں اور شرح عقائد میں
ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بقوادیکھا ہے۔ صاحب اشرف فی تصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت میں
جو کوئی دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں بچشم بصر دیکھا تو گمراہ و جھوٹا ہے اور شیخ ابوسعید خدری و سید الطائف
جسید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اسے اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور قنوی رحمہ نے اسکو اپنی شرح میں مقرر رکھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی و عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ دیدار جہان اس دنیا میں مندر
ہو کیونکہ یہ دار فنا و ہر اور آخرت و ابد بقا ہے لیکن دنیا میں علماء کی ایک قوم کو علم البقین نصیب ہوا اور دوسری قوم کو
اس سے اعلیٰ عین البقین ہر چنانچہ انہیں سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا اتنی۔ بالجمہ است
مستحق ہر کہ دنیا میں دیدار بعین نہیں ہر سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ میں اختلاف شبہ منہج
میں ہوا اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ ادیب اور کو دنیا میں دیدار اتنی نہیں حاصل ہوتا ہر شیخ ابن الصلاح و ابو
نے کہا کہ بیداری میں دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیا دے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو
دے گئے۔ اور ایسا ہی کو دشمنی رح نے کہا ہر اور علامہ اردبیلی رح نے انوار میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیا میں
اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہوں یا بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہر تو یہ کفر ہر اتنی۔ قاری رح نے اس طرف بل کیا کہ غلط
و مگر ابی کا اطلاق کیا جاوے تکبر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب میں دیدار اتنی غرور و اکترون کے نزدیک
بدون کیفیت و حجت و بیات کے جائز ہر۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات
میں اور حدیث میں دیدار اتنی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہر۔ ترجمہ کتاب ہر کہ نزدیکی نے کہا کہ حدیث حسن ہر اور بعض نسخہ
کتاب میں حسن صحیح ہر اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ نزدیکی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہر اور شیخ ابن الجوزی رح
نے علل تنابہ میں بعضے ائمہ حفاظ سے نفعیت و اسانید کی بخرج کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے
تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہر قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشابہ قلبی ہر جو کسی کے اختیار میں نہیں ہر اس
انکار کی کوئی وجہ نہیں ہر۔ امام مازنی رح نے تاسیس اعتدیس میں کہا کہ جائز ہر کہ پیغمبر اپنے رب غرور و خواب میں دیکھے
کسی مخصوص صورت میں اتنی اور ہر اسے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے بعضی میں تجلیات عسی میں
لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فنا دی میں اس سے منع کیا اور بعضے علماء فقہاء سے بایند نقل کر کے منع کو توسی
کیا۔ میں نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عائد نفسی و خیرو میں ہر
کہ مقتول اپنی اجل مقدر ہر مژدہ ہر۔ مغزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ اجل ہر بلکہ علم اتنی میں بندہ
کی ایک اجل معلوم و مقدر ہر و قد قال تعالیٰ فاذا جاء اہم ولا یستأخرون ساعۃ ولا یستبقون۔ اور قاتل نے ایسے
نفل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہر لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھائے تو قاتل النفس ہر پھر
واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر داخل مقدر کر دی ہر بقولہ تعالیٰ خلق کل شئی بقدرہ تقدیرا۔ و قوله
انما کل شئی خلقناہ بقدر۔ قوله تعالیٰ و لن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ و قوله تعالیٰ اما ان نفوس ان تموت الما باون۔ اس
کتابا موجد۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر
خلق کو آسمانوں و زمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہر اور اسکا عرش بانی بر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور
ابن مسعود رح کی حدیث میں ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا و پڑھایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا
دربارہ آجال مضروبہ و ایام معدودہ و اوزاق مقسومہ کے کہ نہیں تعجل فرما دینا قبل اسکے وقت کے اور نہیں تاخیر
فرما دینا

کسی کو اسکے وقت حلول سے اور اگر توئے اللہ تعالیٰ سے دعا کی جاتی کہ وہ مجھے عذاب النار سے بچا دے اور عذاب الجہنم سے بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صحیح مسلم بالجملہ منقول اپنی اجل پر مرنے والے اور اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر ہوئے اور اسے پورا کر دیا ہو کہ یہ مثلاً بہ سبب مرض مر گیا اور وہ سبب قتل اور یہ بہ خدم دیوار اور وہ بفرق مثلاً اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزمہ یا امسال مر گیا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مریوب و ذیل تحت تدبیر الہی ہے اور دین اسلام میں بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں اور اہل سنت و الجماعہ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو نقل کیا ہے۔ پھر روح مرنے ہی نہیں۔ دونوں قول دو گروہ کے ہیں اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہیں مرنے پر وہ بتار کے لیے مخلوق ہے اور ابدان مرنے ہیں اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں جنہیں بعثت شریعہ سے عذاب و ثواب کا بیان ہے۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہیں اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے۔ اول تعلق روح کا بدن سے مان کے پیٹ میں جس حال میں جبین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے نکلتا ہے۔ سوم تعلق اس کا بدن سے بند کی حالت میں کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے۔ چارم تعلق اس کا تعلق عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہیں چھوڑا ہو کہ کچھ بھی بدن کی طرف انقعات نہ ہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اس کو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کی جوتیوں کی آواز سننا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ نبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے۔ پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہو گا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ میں دائم ہر موت و نثار کے قابل نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا درود بدنوں پر ہے اور ارواح تلج ہیں اور احکام برزخ کا درود ارواح پر ہے اور بدن تلج ہیں اور احکام حشر و نشر کا درود ارواح و اجسام دونوں پر ہے۔ مسئلہ ہفتم کا فردن پر سبھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں مانند عہد مس و صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتوں سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت میں اس پر عذاب ہیں پس دنیا کی راہ سے نعمت ہیں اور آخرت کی راہ سے نعمت ہیں۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ نعمتیں اپنی ذات سے نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں سبب عذاب و نعمت ہیں۔ مسئلہ ہشتم۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں یعنی جیسے ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ مقررہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق میں بہتر ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتا۔ یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالیٰ کی شان و عظمتی ہے کہ مخلوق حقیر اس کی جناب عز و جل میں ایسا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت میں تہذیبی حق ہے یہ کہہ کر کہہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے۔ ملاوہ برین جب اصل واجب ہو تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالیٰ پر واجب تھی تو اللہ تعالیٰ کا اس پر کچھ احسان و منت نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صریح فرمایا بقرآن اللہ

صحیح بخاری

صحیح بخاری

مین علیکم ان ہدایہ لکم الایہ یعنی بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر منت و احسان کرتا ہو کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ۔ علاوہ برین دعا کرنا
 اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و غلٹی دور کرنے اور آسائش و راحت دینے وغیرہ
 کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق میں کیا وہ جب براتھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا اور جب
 ہر غزالی رحمن نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت میں پیدا کرے اور اس دار محنت میں کبھی نہ لاوے آخر تک۔ قاری
 وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہر کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہیں کہ کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ بہت سے
 اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر ابطلان میں اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہو کہ انھوں نے راہ رسالت و
 شہاج نبوت میں قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبعیت ان معارف الہیہ متعلقہ ذات و صفات الہی سے بوجہ قیاس
 مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی میں برگئی۔ اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہو کہ بجلال اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
 والا آپس واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہیں تعالیٰ اللہ علیہ یقر الظامون۔ مسئلہ نوزدہم عقائد
 نفسی وغیرہ میں ہر کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہو اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہو معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات
 کو اور ہدایت کو نواقشیت کے پیدا کرتا ہو کیونکہ خالق وہی ہر سوائے اسکے در حقیقت خالق کوئی نہیں ہو۔ مسئلہ ستم
 جیسے حلال رزق ہو ویسے حرام بھی رزق ہو اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہو کیونکہ رزق وہ ہر جو اللہ تعالیٰ
 حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو بساندار رزق پاتا ہو
 وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونوں رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ما من فی الارض الا
 الا علی اللہ رزقنا۔ کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پادلیگا اور متمنع ہو کہ اسکا رزق و زبدا
 کھا جاوے اور وہی رزق پادلیگا جو مقدر ہو اور رزاق وہی اللہ عزوجل ہو۔ مسئلہ بست و کم۔ تمام امت کا اجماع ہو
 کہ وعدہ و وعید دو قسم ہیں وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ایمین خلاف نہیں ہو رہا و وعید
 یعنی عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ ایمین در گذر کرنا کرم ہو اور متحققین نے کہا کہ وعید میں بھی خلاف نہو گا کیونکہ
 قول تبدیل ہو جائیگا و قال تعالیٰ یا بدل القول لدی الایہ یعنی کسی قول میں خلاف و تبدیل نہیں ہو خواہ وعدہ ہو یا
 وعید ہو۔ مسئلہ بست و دوم۔ صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا ہو جائز ہو لانا عصام الدین
 رحم نے اختیار کیا کہ فی ہر کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں صغیرہ متغور ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجنبوا
 کبائر ما نہون عنہ مکفر علی سبائکم الایہ۔ یعنی اگر تم کبائر نہ منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے
 اور قاری رحم نے اس قول کو منظور نہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت میں یہ ہیں کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہارے
 سے تمہاری سیئات بخش دینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات ینہین السیئات۔ اور بدلیل احادیث جو گناہوں کے
 کفارہ ہونے میں وارد ہیں۔ اتوں اسکا مال آخر وہی ہو جو شیخ عصام رحم نے کہا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحم نے
 عقائد میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہو اور عقائد نفسی میں اسکی تصریح کر دی اور شاید
 نفع اس باب میں یہ ہو کہ کبائر سے اجتناب کا یقین دشوار ہو تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نامہ اور ہر انداز صغیرہ

خوف عقاب پر والدہ اعلم بالصواب مسئلہ سبب و سوم۔ زندون کی دعا سے جو مردوں کے حق میں ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردوں کو واسطے مردوں کے نافع ہو۔ اسپر عام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے لیکن مغزلہ نے خلاف کیا اور اپنی گراہوں کا اعتبار نہیں ہر ادا حدیث صحیحہ بہت ہیں کہ جنہیں اموات کے لیے دعا آئی ہے اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہیں خصوصاً نماز جنازہ میں دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے توارث متواتر ہے اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہے سو اگر اموات کے لیے اس میں نفع ہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہیں جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہیں کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربتانی صغیراً و کقولہ تعالیٰ

رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل منی ممی موتاً و للمؤمنین و المؤمنات الایہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا اغفر لنا و لوالدینا الذین سبقونا بالایمان الایہ۔ اور سعد بن عبادہ رحمہ سے مروی ہے کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی جان مر گئی تو کون صدقہ افضل ہے آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رحمہ نے کنواں کھو دایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہے ہر روز وہ ابوداؤد و انسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ اموات کو ثواب پہنچتا ہے اب بیان میں خیرین میں ایک دعا و استغفار و دم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونوں میں کچھ خلاف نہیں کہ اموات کو نافع ہیں۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اس میں خلاف ہے۔ فلولی رحمہ نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو اجار کے ثواب دینے سے ثواب پہنچ جاتا ہے ہر عام ابو حنیفہ رحمہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الحج اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ میں اور حج میں پہنچتا ہے۔ اور جب تہریر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہے اقول کیونکہ میت اسکے نزدیک سنتے ہیں۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قرأت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے اور امام ابو حنیفہ و ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے۔ اور شراح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو ایسا کی سچی سے دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے اقول یوں کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے ایک یہ کہ میت اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنواں ضرورت کے مقام پر کھودا گیا یا سفر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقت یا بعد سے مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تسلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین میں تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صلح اپنے حق میں عاکز ہو یا چھوڑ گیا یا زیادہ امید کے لائق ہے۔ پھر شراح نے کہا اور دوم مسلمانوں کی دعا و استغفار اسکے حق میں ہو اور صدقہ دین اور سچی طرف سے حج و لیکن محمد بن حسن رحمہ سے مروی ہے کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے اسی کا ہوتا ہے جس نے حج کیا اور عامہ علماء کے نزدیک تو اب حج کا اسکو ہر جہاں طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہے اور عبادات بدنیہ میں مانند روزہ و نماز و قرأت قرآن و ذکر کے اختلاف ہے پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و محبوب و سلف کا یہ ہے کہ میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔ اور بعض متبعین تکلمین میں سے اس طرف

کے شروع و خاتمہ سورہ بقرہ پر حاجادے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مترجم کتابہر کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رحمہ کا قول صحیح ہے لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہیں ہو گا تاؤ فتیکہ کسی مقدمہ میں نہ ہو۔ اور ذخیرہ کے فصل قرآن القرآن میں ہر کہ امام ابو بکر محمد بن فضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مقبرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی کر دہ ہر کہ جب جہر سے ہو اور اخفاء کے ساتھ پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کر دے اور شیخ ابو اسحق حانظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورہ الملک کا پڑھنا تقاضا ہے میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے ہو اور سوائے سورہ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے۔ اور قاضی غیاث میں لکھا کہ کسی نے تعبیر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہو گا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہیں تو اسد تعالیٰ قرأت قرآن کو مستحب ہے جان کیں ہو۔ انتہی بظاہر ہر جواز کی طرف اشارہ ہے اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رحمہ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے رذ قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور اس میں یہ امر زیادہ کر دہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنا بر اصل خفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذ قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا لایہ۔ اور جس نے کہا کہ سب اگر قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رحمہ کے امام قرأت فاتحہ میں مشغول ہو اور معتدی قرأت فاتحہ میں مشغول ہوئی کچھ مضائقہ نہیں ہے بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہیں کہا ہے کیونکہ یہ مناقض اصل ہے اور مخالف آیت۔ و امام ابو حنیفہ نے الجنازہ مسئلہ بست و چارم قاری رحمہ نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کما جاد کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے بقولہ تعالیٰ وادعوا الکافرین الانی ضلال۔ یعنی کافروں کی دعا ضائع و خاسر ہے کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص جہنمی کے ساتھ ہے تو امر دنیا میں کافر کی دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ اہلبیس کی دعا قبول ہوئی اور ملت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو ائمہ اشیع ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اس طرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا ناجائز ہے اور شیخ صدر رشید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جادے پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین نے لکھا کہ کر دہ ہے کہ آدمی یوں کہے کہ میں تجھے دعا کرتا ہوں بنی ظلال یا سخی انبیاء و رسل یا بحق بیت الاحرام و ائمہ کے اس واسطے کہ کسی کا اسد تعالیٰ پر کچھ حق نہیں ہے۔ مترجم کتابہر کہ اسکو عقائد میں بھی لیا ہے اور بھرت ظلال و ضیہ و غیر الفاظ عرم سے کہنا چاہیے۔ مسئلہ بست و نیم جن میں سے جو کافر ہو بلا جملہ وہ عذاب جہنم سے سزا پاؤں گا قولہ لا ملین جہنم من الجنۃ و الناس الا بہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرانا جہنم کثیرا من ابھن و الناس الا یہ۔ اور جن میں سے مسلمان ہو ثواب جنت ہے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ و الجماعہ کا بھی یہی قول ہے و لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے انکی کیفیت شہاب میں توقع کیا ہے۔ اور لاکہ کو عقاب نہیں ہے اس پر اجماع ہے مسئلہ بست و ششم شبابین کا تصرف بشرائط خود بخود نہیں ہوتا ہے اور اس میں معتد وغیرہ جامہ بن کا خلاف گمراہی ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ دے ہو دیکھتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ دے جس صورت تاشی بیج پر مخلوق ہیں اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جادے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول کہ حکمت اکیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محمول کر دینا بہتر برادر گھا کہ لاگہ ایسے نورانی حسین صورت پرہیزگار کے دیکھنے سے ہماری
 ارواح کو انھیں کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ سبب و مقسم اسد تعالیٰ نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے عورت و قصور و اندہن و
 نورخت و غیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و جمیم و طوق و زنجیر و سبب برق ہیں اور ظواہر نصوص کو چھ کر فرقہ باطنیہ جن باتوں
 کا دعویٰ کرتے ہیں وہ الحاد و گمراہی و گمانی و نسبیہ و غیرہ مسئلہ سبب و مقسم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسبیہ میں نہ کہ
 ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہیں آتے ہیں خواہ ہماری عقل میں نہیں آتی
 یا ہماری خواہش نہیں تو آہیں کچھ شک نہیں کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو ماننے و لیکن اسکے معنی میں تاویل کرے
 کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں کفر میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات و حکامات میں اور
 انہیں تاویل کو گنجائش نہیں ہے جیسے فرضیت نماز و زکوٰۃ مثلاً تو اسکے انکار سے کفر ہے اور ترجمہ کتاب کہ یہ بھی ضرور گناہ ہے
 کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث بدینی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس
 طریقہ سے نہ ہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعویٰ عقل سے ہو جیسے سابق میں باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
 میں پیچیدہ فرقہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صحیح آیات و احادیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
 باوجود انکی نسبت نفس بد کیا تو یہ کفر ہے مسئلہ سبب و مقسم عقائد نسبیہ میں جو کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جو کسی معصیت کو حلال کر لینا
 کفر ہے۔ ترجمہ کتاب کہ معنی یہ ہیں کہ کسی معصیت کو معصیت جان کر پھر اسکو حلال کرنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ جب سے
 معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہیں کہ بہ اسلام میں معصیت ہیں و لیکن کسی نے غلبہ شہوت میں یا کسی طور پر انکا ارتکاب
 کیا اور وہ جاننا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہیں ہے اور اگر اسنے ان معاصی میں بدو شرعی دلیل اور بدو قوت
 اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے جو خواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں اور وہ بھی معصیت کا حلال
 کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ میں مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل میں کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہیں ہے اور
 اگر مدعی ہو تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہوں۔ اور سبب سے
 معاصی اجتہادی ہیں یعنی اسد تعالیٰ نے جن بندوں کو علماء ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
 انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زماۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہیں
 تو اسد تعالیٰ نے ان علی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماء قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو
 تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندوں کو جو عالم میں ثواب جلیل عطا فرمایا کہ انھوں نے
 کمال توجہ و کوشش سے اسد تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
 نکالا اور اسد تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے مجھ بندے کو خطا سے بچاؤ اور عذاب فرما
 کہ شاید میں پوری کوشش نہ کر سکا ہوں یا مجھے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالیٰ اسکو ثواب جلیل عطا فرماتا ہے اور
 دوم یہ کہ عام لوگوں کو اس میں آسانی ہے اور اختلاف ان احکام میں جگہ استنباط کرنے کی اجازت ہے میں رحمت ہے
 کیونکہ عام واقعات کا حکم قرآن مجید میں بیان نہیں مذکور ہے اور کوئی فعل جو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا حاکمیت

مشتق ہونا ضروری ہو تو استنباط میں اجازت صاف ہو اور اختلاف رحمت باری تعالیٰ بہت عظیم ظاہر ہو پس ان مباحی
اجتہادی میں اگر اسے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل مصیبت ہو پھر اسکو حلال کیا تو اسے کفر کیا اور اگر
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہو اور دوسرے
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسے حکم نکالا کہ مباح ہو تو دونوں اپنے اعتقاد پر تھیک ہیں ہاں اگر پہلا شخص باوجود
اس یقین کے کہ شرع میں مکروہ تحریمی ہو اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع میں مباح ہو اسکو
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اسے
چوک ہو گئی ہو اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر
نہوگا۔ قاری رحم نے اس مسئلہ میں بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہے کیونکہ جب
کسی پر کفر ثابت ہو تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہو لہذا ترجمہ اس مسئلہ خاص کو قاری رحم وغیرہ کی توضیحات سے خالص
عقائد میں لکھیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ تیسواں معرفت فعل الہی سبحانہ تعالیٰ۔ عقائد نسفیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
فعل کے واسطے عرض نہیں ہے۔ معنی یہ ہیں کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہو تو اسکی کوئی غرض اس سے مشتق ہوتی ہے جس
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہے اور قطعی دلیل اس پر عقلا یہ کہ حاجت
نقص ہو کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رنح ہو اور احتیاج غیر کی جانب مٹانی کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کمال الصفات
بے احتیاج بدون تغیر ہو پس اسکے افعال بضرع نہیں ہو سکتے ہیں لہذا قال تعالیٰ ان اللہ تعالیٰ حمید۔ اللہ تعالیٰ
بالکل غنی ہے احتیاج محمود ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و مفائدہ ہونگے۔ سرگز نہیں بلکہ ہر فعل اسکا سر اسر
حکمت کاملہ اور کمال النفع ہے اور یہ سب خلق کی طرف راجع ہیں اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت
کر کے یکساں ہے لہذا خلق کا کوئی حق اس پر نہیں ہے بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہے اور اسکے سوا کسی کوئی حاکم
نہیں ہے مسئلہ سی و یکم از عقائد نسفیہ جب جندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ میں مومن ہوں کیونکہ معنی
ایمان کے یہی ہیں اور بندے مومنین کہ مومن ظاہر ہو کر مومنوں کی جماعت میں شامل ہوں تاکہ اسکے ساتھ
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے بڑے جائزین اور بولیں نہ کہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سلتا ہر مومنوں کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کس حال میں ہے۔ ہاں اگر
اس سے کوئی کافر بوجھے کہ اب تم اللہ تعالیٰ کے فلاح پانے والے جندہ دن میں سے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے
مقبول ہوئے یا خاتمہ تمہارا گروہ انبیاء و علیہم السلام کے ساتھ ہو تو یہ انکو تحیپ ہیں انہیں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا
جائز ہے۔ مسئلہ سی و دوم۔ از نسفیہ آنکہ ایمان اس مقبول نہیں ہے۔ یعنی سکرات موت و مسائتہ احوال آخرت
کے وقت ایمان لانا مقبول نہیں ہے کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہے اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن
اسکو کچھ منع نہیں ہے اور اس پر تمام متفقین ہیں کہ ایمان الباس مقبول نہیں ہے۔ بعض نے زعم کیا کہ تو یہ وقت الباس
کے مقبول ہے اور یہ غلط وہم ہے تو یہ بھی مقبول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ولیست التوبۃ للذین یفلحون السیئات

جی اٹھا حضرت احد بن الموت قال ائی تبت الا ان الایہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الباس مقبول نہیں ہے۔ اور صبح بہرے
کہ وقت باس رہے کہ غرغره لگ جاوے اور زیست سے پاس ہو جاوے کہ وہی مرد ہر وقت غدر آخرت ہو جاتا ہے جسکو
لوگ گھبرا گئے کا دمٹ دیتے ہیں۔ حال المترجم گو بلکہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہر اور خلق پر
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری شاہد ہے ہر دہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
خالی ہے اور جانتا بخاندہ ہر فافہم و اسر لعاے اعلم۔ مسئلہ تیسویں۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناجائز سمجھنا کفر
اور شریعت الہی تعالیٰ سے مستحول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ خبرل و دل لگی کرنا کفر ہے اور جوشہ میں مست ہو
ایکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چارم۔ از نسفیہ اسر تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہے اور اسر تعالیٰ سے
مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولایا من کمر اسر الا القوم الخاسرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کے برتاوے
جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہوا ترا کر نہ رہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ میں بخیر ہوں یہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم
قولہ تعالیٰ ولایئیس من روح اسر الا القوم الکافرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونے مگر وہی جو
کافر ہیں۔ مومن ہر خبیث گناہگار ہو اسکو رحمت الہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشہ ہے اور اگر
توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہے کہ جبرائیل لایا ہو وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشہ ہے اور آخر اسکو اپنی رحمت
میں داخل فرمادیا لہذا عقائد نسفیہ میں لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالیٰ اعلموا ان اللہ شدید العقاب
وان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والا رحمت کرنے والا ہے۔
خوف استعد رہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے غلاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں
اور اگر حدیث کا بیان سنئے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
بخشید یا تو امید کرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی ٹھیک
حکم پا جاتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں اول یہ کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ
کی طرف سے کوئی حکم معین نہ ہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور
مسئلہ میں ہر ایک کے اجتہاد میں دوسرے مجتہد سے متعارض حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ میں
چار حکم ہوئے اور چاروں حق ہوئے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہ ہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
تو علیم ہے اور اسکا علم صفت ازل ہے اس کے علم میں تو ہر در معلوم ہے سچا اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہیں سکتے
میں جواب یہ کہ عبارت میں سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اسکے بندوں میں کفہ رند ہے
آخر زمانہ تک اس واقعہ میں اجتہاد کریں گے اور اپنی کوشش سے اسنے احکام نکلیں گے لیکن واضح رہے کہ یہ حمل ہو جاتا
ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں یکساں
چیز کی شان سے غیر مستقول ہیں۔ سچ قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہے لیکن
اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہیں ہے بلکہ ایسی یہ حالت ہے جیسے کوئی اجانب کیسی دھینہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ قریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والدین جاہدوا فینا لنمدنکم سبلنا۔ کیونکہ جاہد فی السراجم ہے کہ قتال بقتار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہیں اور کتر اس سے نہیں کہ ہمارے دعویٰ کے لیے دلائل یا اشارت نص ہے۔ احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے۔ اقوال دریافت نہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم اتنی ہو تو اس میں شک نہیں ہے بلکہ ظاہر مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو علیٰ ہذا یہ احتمال اور چارم احتمال در حقیقت واحد ہیں چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے۔ اقوال دلیل کا ظنی ہونا باعتبار مہم مجتہد کے ہر درجہ اور تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانے والے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا لیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عظیم سے اس امر کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے مفدور ہوتا ہے۔ اقوال بعض نے کہا کہ مفدور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو میں کہتا ہوں کہ یہ قید مکرر ہے اس واسطے کہ جب مجتہد اسکو کما تو یہی معنی ہیں کہ اسنے جہد یلین کیا جیسے مجتہد کے نام میں یہ شرائط متبرہن کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کام سے کم زیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رحم نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ نفھننا یا سلیمان الایہ۔ یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجہاد سے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی ہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی۔ قال المترجم اس میں تنبیہ ہے کہ کبھی مقدم سے متاخر کو بعض صورت میں توقیت ہو جاتی ہے اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ بیان اس عقائد پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی ان سے چوک ہو جاتی ہے لیکن متنبہ کر دیے جاتے ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا بیان ظاہر نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا اتینا حکما وعلما۔ یعنی ہم نے دونوں میں سے ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پڑھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا لیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولیٰ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمر رضی عنہما ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہیں اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجلہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و غلطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہر حال اس امر پر اجماع ہے کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس فارسی رحم کے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علماء خفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہے یہی شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے۔ اور سائرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا میں ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہے۔ مگر ہم کتنا ہیہ سوال ہے کہ اجتہاد باقی ہی یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء حنبلیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اہل ابن قیم العیدم سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔ اور علماء خفیہ کے نزدیک اور بھی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور ان کے بعد اجتہاد مقید ناقص ہے تا رہا حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علماء خفیہ میں سے ادنیٰ درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر میں لکھوں گا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل شروع علی میں جاری ہے دسے ہی نفس مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ ثقیات میں اکثر مسائل ایسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو حکومات قطعیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے منطقی سمجھ لیے گئے و لہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو گا فرما پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رحم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے غیر از نیکہ بعض میں اور اک عاجز ہے فعلی ہذا۔ ایمان باہم غرض دل ہی اعتقاد ہے جو اسکی شان عالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہے تمام دوسری چیزوں کی نسبت افتقاد ہے پس یہود و نصاریٰ کا ایمان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رحم نے مجسمہ فرقہ کی نسبت لکھا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے ایسے ہی یہود و نصاریٰ مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاریٰ مثلاً جسمانیت کے احکام بشیاء و جورو کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ ان گمراہوں کے بچان سے و لہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک میں یہود و نصاریٰ اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قَالُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ هُمْ شَرُّ الْبَرِّ هُمْ أَكْثَرُ ضَلَالًا پھر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی غرضانہ ہے و لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے لکھا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہر وہ لہذا ایمان لایا میں اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام وہاں محال ہے لہذا قاری نے لکھا کہ خمس الاثم رحم نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فرق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالیٰ میں غور کرتا ہے اور جو اسکے کہ میں ایک جمالت سائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو حقیقت کو جا کر فرد میں توقف کرتا ہے اور اسکی غوی ظاہر ہے کہ حقیقت کو اعتقاد کے عوض سے جو اسکی ہستی سے ناگہم ہو خود بیان کرنا ہے کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہیں ہو سکتی پس جہاں عقل کو مجال نہیں وہاں حقیقت کا اعتقاد لازم نہیں اسکو معرفت ہر کامر و حکم
 اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو وہ جو چاہتا ہو کرتا ہو اور جو چاہتا ہو حکم دیتا ہو۔ قاری رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی اکرمؓ
 نے فرمایا کہ میں بقدر اپنے علم کے ممبر پر ہوں اور اگر بقدر جبل ہوتا تو آسمان کو پہنچتا۔ جیسے قاضی ابو یوسف رحمہ نے
 کہا کہ ہمدردی کے میں بیت المال سے وظیفہ لیتا ہوں اور اگر اپنے جبل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لینا
 اور مجھے کافی نہوے۔ مسئلہ سی و ششم عقل آلہ معرفت ہو اور موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہو اور عقل سے ایمان
 واجب ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حاکم شہید رحمہ نے متقی میں ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ اپنے خالق
 کے نہ پہچاننے میں کسی کو خدر نہیں بوجہ اسکے کہ وہ آسمانوں و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہو۔ حاکم شہید رحمہ
 نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل مائل پر اسرار تعجب
 کی معرفت واجب ہو اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہو اور بہت سے مشائخ نے اس میں خلاف کیا ہے بدلیل عموم
 قولہ علیہ السلام رزق المقلم عن ثلث ابھی حتی یبلغ الحدیث۔ یعنی تین سے قلم مرفوع ہو طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو آخر
 حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اس پر اتفاق ہو کہ طفل مائل کا ایمان لانا صحیح ہے پھر یہ حدیث سوائے ایمان
 کے شرائع پر محمول ہو اور بالاتفاق طفل مائل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے
 کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بن دوی اسی پر ہے ذکرہ الدہلوی۔ اور شیخ امام اشعری رحمہ نے کہا کہ نہیں واجب
 ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واما کما منذ بین حتی نبعث رسولاً۔ پس رسالت پہنچنے سے پہلے فذاب نہوگا۔ قاری رحمہ نے
 کہا کہ اظہر ہے کہ رسالت پہنچنے پر فذاب و ثواب کا ترتیب ہو اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
 فذاب نہیں مرتب ہو اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے یا وہ حضرت
 جیسی و حضرت مصطفیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ نترت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر فذاب ہوگا
 اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا۔ مترجم کتاب کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
 و ترک پر ثواب و عقاب مرتب نہیں ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ سی و ہفتم۔ واضح ہو کہ مقبرہ سعادت و شقاوت ہے
 جس پر خاتمہ ہو اور سید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے پھر شقی کبھی سید ہو جاتا ہے اور سید کبھی شقی ہو جاتا ہے
 یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہے وہ کبھی متغیر ہو کر باطن طور کہ مرتد ہو کر شقی ہو جاتا ہے
 اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہے وہ کبھی سید ہو جاتا ہے باطن طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
 آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا۔ پس تغیر و شقاوت و سعادت میں ہوتا ہے اور اشتقاق و اسعاد جو صفات الہی غرض
 ہیں انہیں تغیر نہیں ہے۔ شیخ ابوالحسن البکری رحمہ نے کہا کہ ایمان جب قلب میں داخل ہو جاتا ہے تو پھر سلب نہیں ہوتا
 اور عارین نے کہا کہ مرتد ہو جانا علامت اسکی ہے کہ وہ سید نہیں کیا گیا۔ شایع عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
 تصدیق و اقرار ہے تو یہ معنی بالفعل حاصل ہیں وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ
 مومن ہوں اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جو پھر طالع و نہات مرتب ہو تو بالفعل اسکا یقین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تو اس مہنی میں وہ کہ سکتا ہر کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں لہذا شیخ اشعری رحمہ کے نزدیک جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہیں جیسے کہ جس نے فی الحال کفر یا ایگیا اسکا بھی اعتبار نہیں بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہے۔ حال انقاری پھر حقیق یہ ہر کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہیں ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ میں شروع ہو پس مقام اول میں تو مطلوب یہ کہ سستی و کسرتی اور مقام دوم میں وہ عرض کرتا ہو کہ اے میرے رب مجھے ایسی حمد مطلوب ہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور وہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت غفلت ہو کیونکہ یہ میری قدرت و طاقت نہیں ہے۔ مسئلہ سی و ہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت میں ملائکہ و جن و عورتوں کو ہر یا نہیں ہے۔ شیخ دہلوی رحمہ نے تکمیل میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے مشہور یہ ہے کہ ملائکہ کو دیدار نہیں اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رحمہ نے رسائل میں تخمین کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہے اور بیہقی رحمہ نے بھی تفصیل کی اور احادیث نقل کیں اور بعض ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جن میں اختلاف کو گنجائش ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از غلاب ذکر کیا اور شاید فضل اتھی سے کسی وقت فائز ہوں اور عورتوں میں بھی اختلاف ہے اور قی یہ کہ انکو گاہے گاہے شش دنیا کے ایام عید کے کہ بارعام و مجلسی تام کا وقت ہے دیدار ہوگا نہ ایسے کہ خواص مومنوں کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام میں ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہے اور دہلوی رحمہ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ عورتیں بھی مومنوں میں داخل ہیں اور انکا خارج کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مجوز ہو سکتا ہے کہ فاطمہ زہرا و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ و دیگر از دلج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بڑھ کر ہیں دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محبوب و ممنوع راہبگی یا عہد مردوں سے اس نعمت میں کمتر رہنمائی بلکہ عوام عورتوں سے ان عورتوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث میں عورتوں کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہے اسکو عام عورتوں کے حق میں رکھا جاوے اقول دینی الحدیث اکمل من الرجال کثیرون ولم یمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امراۃ فرعون و فضل عائشہ علی النساء کفضل الثمر علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردوں میں سے تو بہتر کے کامل ہوئے اور نہیں کامل ہوئے عورتوں میں سے مگر مریم بنت عمران و آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ زہرا کی عورتوں پر ایسی ہے جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانوں پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے از واج مطہرات کے حق میں فرمایا یا نساء البی لستن کا حد من النساء الا یہ یعنی کلام قدیم میں قبل وجہ دخلو فات کے نکل فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتوں کے مثل نہیں ہو ا حد احادیث و شواہد بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رحمہ نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا اور ہر موقع قیامت تو اس میں دیدار حق عزوجل کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے حتیٰ کہ کافروں و منافقوں کو بھی ہوگا و لیکن کفار کی جماعت کو بھفت قمر و جلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محبوب و انہی ہو جائیں گے مگر ہم کہتا ہے کہ صبح یہ ہر کہ موت حشر میں کافروں کے لیے دیدار نہیں ہے مگر طور تجلیات ہے جسکو دیدار کہا ہے اور یہ طور عام بھفت قمری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت میں انبیاء علیہم السلام کا خدا ہی ہے کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

میں ہر کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا۔ لیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف و ادب ہر اگرچہ انبیاء علیہم السلام کا
 نہ اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ و آیات دلیل ہیں۔ مگر کافروں پر بے صفت قہری ہوگا اور دوسے دیدار سے
 یہ ہونگے بدلیل توہ تعالیٰ۔ کلا انہم عن ربہم پوشیدہ نہ ہوں۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محبوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ
 اللہ سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محبوب ہونگے۔ اور کافروں کے حق میں۔ لا یسلم احد اور لا یظفر لہم اور انہما کے
 تانصو میں کہ کفار دیدار صفات و تجلیات رحمت سے اور دیدار ذات غروب جل سے محروم ہونگے اور یہی صریح ہے ازہر
 م۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل
 من بکمال شال دیکھنا اور اللہ تعالیٰ کے واسطے مثل نہیں مگر شال اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل توہ تعالیٰ مثل نور کھٹکھٹ
 ما مصلح المصلح فی نزاجتہ الایہ۔ اول یہ کلام تجلیات صفاتی میں ہے۔ پھر دنیا میں بیداری میں انکھوں سے دیکھنے کا
 سزا ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہیں
 در اسپر محمدین و فقہاء و متکلمین و مشائخ و طریقت سب کا اجماع و اتفاق ہے اور کتاب تعرف میں فرماتا ہے کہ میں نے اولیاء
 سے کسی کو نہیں جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی ولی و شیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہیں پہنچی ہاں
 غیبی بھول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ لوگ ایسے بھول و بے نشان ہیں کہ انکو کوئی پہچانتا نہیں کہ کون
 بتھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ شخص تقریر شیخ رحمہ اللہ سے ہے۔ شیخ رحمہ نے
 ان کو فر کے بیان میں لکھا کہ خبر میں آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج
 محبت کا پیاسا نہیں ہے مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات میں وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ
 فرمایا کہ جسکے دل میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہ ہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دوں گا۔ مسئلہ سی و نہم۔ حضرت
 ہوت میں کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رحمہ کی نسبت میں شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ حضور نبی ہیں۔ پھر اس میں کلام ہے
 وہ زندہ ہیں یا نہیں۔ تو بات جامع و غیریہ لکھا کہ قبول مشائخ صوفیہ و جمہور علماء وہ زندہ ہیں اور امام جسناری
 ابن المبارک ذابن جوہری وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کتاب کہ تفسیر میں میں نے یہ مسئلہ بت توضیح سے
 کر دیا ہے۔ مسئلہ جہلم۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ ابن حقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت عام ہمارا اجزا ہے
 ہم کی طرف ہے خواہ انس بنوں یا جن یا ملائکہ یا نبیائے باجادات ہوں اور درخت و پھر و حیوانات آپ کی شہادت ہے
 سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور توہ تعالیٰ ما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اور
 فتح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس حد پر ہے کہ دے ایمان لادین اور نافرمانی نہ کریں بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت
 و عطا ہمارے جو دہ کی تکمیل پر مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت و دیدار کے سایہ رحمت میں ہو اور باقباز نافرمانی
 را نہ ہوا رہی کے نہیں مقصود ہے کہ عطا نہ نصیب وغیرہ میں ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے محض ہیں انکی شان ہے
 یا مادہ ہونا کچھ نہیں ہے اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجا لانے میں یعنی احتمال چوک کا وہاں مقصود نہیں ہے
 یہ غلط ہے کہ انکی توبہ سے ہر جیسے جن کی پیدائش نہ تھی انش سے جو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول میں کہ چشمہ دل دیکھا یا چشمہ سر دیکھا اور شرح عقائد نقبائے انانی میں جو کہ صحیح ہے جو کہ چشمہ دل دیکھا اور قاری رحم نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رحم نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہر حق یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چشمہ سر دیکھا اور جہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال النجاشی صواب ہر دامن تعالیٰ الہم۔ مسئلہ چل دوم۔ ایمان مخلوق جو یا غیر مخلوق ہو۔ قاری رحم نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق جو اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق جو حتیٰ کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کا فر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہو۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو شخص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ مسلسل استدلال میں غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندہ دن کے افعال مخلوق الہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی اگلی انتہا ہے دلیل جو مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جبل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندہ دن کے افعال میں سے ہے اور بندہ دن کے افعال بالاتفاق اہل اسنہ و الجماعہ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ حرجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ہو پس ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے قی یہ ہے کہ ایمان نفس بہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ واقعی ہر خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رحم نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رحم صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رحم نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اثنی مترجما۔ قاری رحم نے کہا کہ شیخ اشعری رحم نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز بنی وغیرہم بن جو علمائے نظریں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رحم نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الہی میں سے ہے جو بدلیل قولہ المؤمن المؤمن۔ یہودیوں کی کہ اسلام حسنی سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نمونہ چاہیے کہ کچھ صفات کے

تدبیر ہونے پر اتفاق ہو گیا یا شائع بخار کے نزدیک استہلال کے اسم پاک المؤمنین صفت ایمان تدبیر ہو اور شائع سرقت کے نزدیک بندہ مومن کی صفت ایمان حادث ہو اور ایمان دونوں میں ظاہر فرق ہو۔ مسئلہ چل و سہم۔ خواب و غفلت و بیوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہو یا وجودیکہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز ضد ہے تصدیق و معرفت کی لیکن شرح تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا نہ تک کہ خود آدمی ان دونوں کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہو تو اس وقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اس پر اجماع ہوا اور واضح ہو کہ حدیث میں ہو کہ لایزال الازالی میں پڑی وہ مومن ایسی زانی زانیہ نہیں کہ واجب کرتا ہو اس حالت میں کہ وہ مومن ہو اور شیل فرمائی کہ جیسے دونوں ہاتھوں کی گتھی جوئی انگلیاں ملکہ ہو جاتی ہیں پھر جب کہ داخل ہو جاتا ہو اور یہ نہ جڑا سکے زوال نوہین مسئلہ چل و چارم۔ مقلد جبکہ پاس دلیل سے استنباط نہیں ہوا اسکا ایمان صحیح ہو امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک ازراعی و شافعی و احمد و حاکم و تھامین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد میں مقلد کا ایمان صحیح ہو لیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہو کہ بعض نے اس پر اجماع نقل کیا ہو۔ پھر اظہر وہ ہو جو شیخ ابو الحسن الرستغنی و ابو عبد اللہ طبری نے کہا کہ شرط یہ نہیں ہو کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلائل معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہیں پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اس قدر صحت ایمان کے لیے کافی ہو اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ فارسی رحم نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہو کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو موجب وہ مقصود کو پہنچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہیں ہو اور تحقیق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہاں سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی میں آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے میں مشغول نہیں ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زبانون و قلوبوں کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ دسے موٹی عقل کے بعد سے ذہن کے سمجھ اور اگر یہ ایمان ہوتا تو ضرور ہو کہ دوباتون میں سے ایک میں مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور اپنا ایسے لوگوں کو متبعین کرتے جو متبعین کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اس طرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرنے جیسے مغفلہ کہنے میں کہ اس طرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ مقول تقریر کرے و ہر شک و شبہ کا جواب دے سکے تب مومن ہو پس یا جو دے اس طرح انکو استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور رجب متواتر معلوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجک کسی نے یہ نہیں کیا تو صاف ظاہر ہو کہ مغفلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اس طرح ایمان میں شرط کرنے ہیں باطل ہو کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین نظام دائرہ انام ہو علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متفق نہیں ہوا کہ جب صداق ہو تب تک اسکی خبر میں اسے تصدیق نہیں کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بجز ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے متصل ہو لیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہو اور واقع میں

حق صاویق ہو تو اس تصدیق سے وہ ہنزلہ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح بنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول پر حق مبعوث فرمایا جس نے ہکو اسلام پہنچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح بن اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلدین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہو اور جو کوئی شخص کہ مسلمانوں کے درمیان میں پیدا ہوا اور پڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہر اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہیں ہو اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کر دیا تو ان کے نہ کر سکتا ہو تو اس میں ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلافت ہو۔ اور صواب صحیح وہ قول ہو جسپر عامہ اہل علم ہیں کہ ایمان فقط تصدیق ہو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی توضیح ہو کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہروں کے حوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو محمد بن زبور شمشیر فتح کیا تھا اور خلافت تو اس میں گنجائش رکھتا ہو کہ جو بہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور پڑھا اور اسے عالم واسکے پیدا کرنے واسے بن کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانوں کے شہروں میں پیدا ہوا اور اسے اہل علم و فلسفہ کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ قلعہ سے خارج ہو چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسے کہا کہ میں گنی تو ادب پہ دلائی کرے اور آثار و نشان قدم چلنے واسے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیوں نہیں اپنے خالق عظیم خیر بر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہاں اگر ایک شخص ایسا ہو کہ اسے اسطرح قلعہ کا پتہ اپنے گلے میں ڈالا کہ میں نے اس کھنے واسے کی بات مانی اگر یہ سچ ہو تو حق ہو اور اگر جھوٹ ہو تو باطل ہو اسکا وبال کھنے واسے ہو گا تو ایسا مقلد بلا خلافت مومن نہیں ہو کیونکہ اسکو اپنے ایمان میں شک ہو۔ شرح جم کہتا ہو کہ توضیح اسکی یہ ہو کہ ایمان تو اعتقاد ہو خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کھنے سے معلوم ہو کہ ہم جادوے پس جب اسکے دل میں جم گیا کہ بات یوں ہی ہو تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جادوے حتی کہ اگر کھنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو اینکا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل میں وہ بات خود سچ ہو کر نہیں جی ہو بلکہ اسوجہ سے جی ہو کہ فلاں شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہیں تو اسکے دل سے نکل جادو تو اس صورت میں یہ تصدیق اس شخص کی ہو کچھ حق اعتقاد نہیں ہو پس ایمان بھی نہیں ہو فافہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہو مثلاً عالم حادث ہو اور باری تعالیٰ اسکا خالق غرور جل ہو تو نظر کرنا واجب ہو اور تقلید نہیں جائز ہو اور اسی کو امام مازنی و آمدی نے ترجیح دی اور مردانہ نظر سے یہ کہ اجالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جادوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکروں کے شبہات و الزام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہو۔ سہا جو شخص ایسا ہو کہ عرض استدلالی سے اسکے دل میں شبہ پیدا ہو سکے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال میں نظر منہج ہو چنانچہ ہفتی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگوں پر شفقت کی جہت سے ہو کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہنچیں تو مگر وہ جو جادوین اور تائبہ خانہ میں ہو کہ ایک جماعت نے علم کلام میں اشتغال کر دیا جانا ہر اور ہمارے نزدیک ہو

یاد رہے کہ وہ مناظرہ و مجادلہ کے ساتھ مکروہ ہو کیونکہ اس سے فتنہ و بدعت ابھرتی ہو اور جیسے ہوئے عقائد میں
پر اگندگی پیدا ہوتی ہو یا اس وقت مکروہ ہو کہ مناظرہ کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہ ہو بلکہ غلبہ کا خواہاں ہو اور یہی
اسد تعالیٰ کی معرفت و توحید اور معرفت نبوت و اسکے تعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن العمام کی شرح بدایہ میں
کہ قول ابو یوسف رحمہ کا کہ شکم کے پیچھے نازنین جائز ہو تو ہو سکتا ہو کہ مراد امام ابو یوسف رحمہ کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رحمہ
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حاد کو کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حاد رحمہ نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو
کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے
سرون پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارے مقابل لغزش نہ کھا دے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرنے ہو کہ تمہارا
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کا فرہو
پس یہ غرض تو منوع ہو۔ قال المترجم حاصل مذہب جو اس مقام پر نقل کیے ہیں یہ ہیں ایک مذہب معتزلہ یہ ہو کہ مسائل
اعتقاد یہ ہیں سے ہر مسئلہ بدیل عقلی اس طرح جانے کہ اسکو خصوم و منکرین کے ساتھ مباحثہ و محبت اس طرح ممکن ہو کہ جو شبہ کسی
قسم کا اسپر وار و کرہی اسکو حل کر دے حتیٰ کہ اگر اسکو اس طرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہو کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط
ہو اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر و مناظرہ میں کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رحمہ کے نزدیک
کافر نہیں ہو جو جاسکے کہ تصدیق موجود ہو لیکن عاصی ہو اور اسد تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہو جیسے اور گنہگار ہیں چاہے
غدا بکرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال
ہو تو بھرتارک اسکا مومن کیونکہ ہو گا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں ہو تو وہاں
صورت میں اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہر رسوم مذہب جمہور کہ ایمان منقطع بدو استدلال کے صحیح ہو اگرچہ ترک
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ و ثوری و مالک و داؤد و شافعی و احمد و عاصم فقہاء و محدثین کا ہر قول
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہو کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال
ہو محل یا مفصل اسپر گناہ ہو اور تقلید صحیح ہو پس مومن کا ثواب حاصل ہو گا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک
استدلال عقلی و اجابی پر گناہ ہو اور تقلید صحیح نہیں ہو اور اسی کو امام رازی و آدمی نے مرجع قرار دیا و اسراظم مذہب
چارم جو کہ قاری رحمہ نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور
جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہو تو وہ مومن ہو خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ حق یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و اسکے ساتھ واسطے انہ فقہاء
و محدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی میں ایمان ہو اور ایمین کلام نہیں ہو و لیکن سوال یہ ہو کہ جس طرح
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہو اور جس طرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانا ہو دونوں میں فرق ہو اور یہ تو صریح
آیات میں و احادیث میں بیان ہو پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہو یا نہیں کہ نہ ہر شخص کو ایمان

تقریباً ہر شخص حاصل نہیں ہوتا امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ کے امامین و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہوا کہ وہ کسی کو
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور بے سند و نہ رکھے جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل قطعیہ ہیں
یا بیان رسالت و وحی حق ہر تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اسے تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر تو
قرآن سے اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا دوران ہوا لہذا اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا تاویل
عقلی ہر مترجم کتاب کہ حق تربیت تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگوں کو اپنی رسالت ہر حق سے
آگاہ کیا اور معجزات فہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات میں اعتقاد حق
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جس میں معارف و حقائق و دقائق و جہد سب نہ کو رہیں پس رسم
کر نیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہو ورنہ موجب ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی حجت
ہو اور بیان ایسا نہیں ہو پس صواب وہ ہو جو امام استغفنی و طیبی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہیں کہ معارف اکبریہ میں
عقلی استدلال بالکل ننگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہ کہ عقل تو آہ معرفت ہو کیونکہ عقل آہ معرفت اور بڑی نعمت
و توفیق ہو لیکن آہ ہو کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان ہیں انکو عقل کے ذریعہ سے
سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہیں اور جو اس میں چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صنایع ہوں
وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف اکبریہ و وحید کے دقائق میں سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر جو اس کے بڑے تیز و توفیق ہوں
تو صنایع میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر میں بڑے لائق فائق ہونگے ہزاروں طرح کی کلین و صنعتیں اس کے
ذریعہ سے ظاہر ہونگی و لیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہو اور
تربست دنیاوی فنا ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام
قدیم سے ماخوذ ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہر عاقل کہ بے علم توانا
شناخت و دروغ کرے کہ کلام الہی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بتا دے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و بیج ہو تو بڑا
جاہل ہو گا جو اس پر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس امامون و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری
و غیر ہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہوا صرف خلاف
اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسے علم استدلالی کی یاقوت چھوڑ دی
تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا میں رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا ایمان بروجہ
کمال نہیں اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہو لیکن وہ مومن ہو یا ان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل میں اسطرح نہیں جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ ذریعہ ہو تو اسکا
وبال کہنے والے ہر تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہے
و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ پہل و جسم۔ یاد و اور چشم بد یعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہو اور اس میں معتزلہ نے خلاف کیا
اور یہ خلاف ان لوگوں کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی حجت میں قرآن و احادیث کی تاویل بجا طعن ہو کر

اور حدیث میں ہے کہ العین حق چشم بھیک ہو۔ روایہ امام احمد و البخاری و مسلم و ابن ماجہ و ابو داؤد و عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ
 اور ایک روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ وان العین لشدخل الرجل القبر و الجمل اقدہ یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر میں
 اداؤت کو ہانڈی میں۔ یعنی اثر بد اسکا یہاں تک ہو کہ مانند سم قاتل و زہر لہل کے اندر تعالیٰ اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
 اور روایات اس باب میں بہت ہیں اور ایک حدیث میں ہے کہ اسحق۔ جاد و شعیب ہوا داسی پر دلالت کرتا ہو تو
 و ما انزل علی الملکین بابل ہاروت و ماروت۔ اور قول تعالیٰ من شر الفناثات فی القعد۔ اور ترجمہ کتاب ہے کہ قاطع دلیل
 یہ ہے کہ قرآن میں اندر تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
 بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کتاب ہے کہ وہ خیال ہو جائے
 سے محیل ہوتا ہے بدلیل قول تعالیٰ خیل الیہ من سحر ہم انہا سحر۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کو خیل ہوتا تھا جادو گروں کے جادو
 کے سبب سے کہ وہ لکڑیوں و رسیوں کے اڑوے چلتے ہیں۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہیں سمجھے کیونکہ
 جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہے سحر اسکا اثر موسیٰ علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال میں ہی معلوم ہوتا تھا کہ
 اڑوے چلے آتے ہیں اور خود دوسری آیت میں مذکور ہے کہ و استرہویم و جادوا البحر عظیم۔ یعنی جادو گروں نے اپنے جادو
 سے لوگوں کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ صنایع سے جس طرح منفرہ کہتے ہیں کہ
 پارہ بھرا تھا کہ انقلاب کی تادیت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیزیں کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
 ہوں یا سحر عظیم کہا جادو سے یا موسیٰ علیہ السلام کے مانند پیغمبر میں نے عصا سے موسیٰ کے مثل اڑوے دیکھا اور خود ہاتھ
 تجربہ کیا تھا وہ در جادوے حالانکہ خیفہ موسیٰ مصر ہے۔ مگر ہم کتاب ہے کہ بنارس میں مجوس کا ایک خندق مستطیل و درتک بنا
 اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ نرغ ہوے تو اس میں کوئلہ برابر آسپر و ڈرنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
 مسلمان ہوں یا ہندو ہوں یا مرد و جوان ہوں کو در و ڈرنا بھر وقت معبود کے بعد ان لوگوں کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
 کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جانیکا جل جانیکا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہے جس میں ہزاروں نصاریٰ بھی حاضر تھے۔
 عبد الحق بدایونی نے انکو شعی باہر سببیک و سی اور مطاہرہ کے وقت صاحب مکان کے طاؤہ پر نارنگی بھارتے سے
 اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچوں کے ہاتھ میں کنکریاں بند کیں جب بچوں نے شعی کھولی تو تھوڑا
 تھوڑا پھر دے اصلی حالت پر ہو گئیں اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہیں اور تحقیق اسکی ترجمہ کی تفسیر اردو
 کہ جامع التفسیر ہے اسکی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العزلی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہے۔ واضح رہے کہ جادو سے
 ماہیت کا منتقل کرنا ممکن نہیں ہے اگرچہ آثار غیر خیر کے ممکن ہیں بدلیل آنکہ جادو گروں نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
 دے گا اگر ہم غالب ہوں پس اگر دے جادو سے کنکریوں کو اشرفیاء و جابرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
 انہوں نے عصا سے موسیٰ علیہ السلام کو حقیقت میں منتقل ہو کر اڑوے دیکھا جس نے انکی رسیاں و لکڑیاں بھرنے
 کر لین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت باری تعالیٰ جل شانہ ہر آدمی پر شخص بے شبہ اسکو رسول برحق ہوا داسی
 حدیث سے انکو اپنی جان کی پر واپس لائی کہ فرعون نے سرخپہ اعضا کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تدبیر

اور وہ انکو آسان تھی بالکل شخص منکر ہو وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ جو اس کے منکر ہو اور دفاع محسوسات کو دیکھ کر سمجھو اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تجربہ منع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو ٹھیک تو ہے لیکن انسان کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خست کی طرف لانے والا ہے اور فرشتہ خصلت سے دور کر کے فسطائی ذات میں ڈالنے والا ہے لہذا شرح حق و اسلام برحق بن سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر بیان سے فناء ہو پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مر جانا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں اور آئندہ وہ دوام عروج میں ہو اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حقیض و محال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت میں مردود ہو اور آئندہ وہ دوام حقیض و ذلت میں ہو۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر کفر ہے تو فیج ابو منصور تاثریدی رحم نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس کا شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہ ہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاوے یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ کافر نہ کیا جاوے لیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاویں اور اگر ساحر ایسا سحر کرتا ہے جو کفر ہے تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کی جاتی ہے۔ یہ تو نوی رحم نے صاحب الشاہ سے نقل کیا ہے۔ قاری رحم نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیر بن ہر کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہے تو قتل کیا جاوے اور اس سے توبہ نہیں کرانی جائیگی یعنی توبہ کر کہ اب عجز نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرالی جاوے پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دوں گا اور توبہ کروں گا تو اسکا قول قبول نہ ہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا قتل رد ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات ثابت ہو تو یہی حکم ہے اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہے یعنی اسکو انہی طرح کا دش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کتاب ہے کہ نفع میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھ دے تو اجارہ جائز ہے مترجم کتاب ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب فقہ معتزلی نے اسنے اپنے مرضی اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وہ سحر کے قائل نہیں ہیں اور اہل السنۃ والجماعہ کے قول پر سحر ٹھیک ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب تنبیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتد کتاب میں نہ ہو۔ واضح ہو کہ قاری رحم نے دوسرے مقام پر شارح حقیقہ طحاوی سے نقل لکھا کہ جہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد مخصوص عنہ قول ہے اور یہی مائور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر رضائے وغیرہم سے ہے پھر ان علماء رحم نے اختلاف کیا کہ اگر ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کر لیا جاوے یا قتل کیا جاوے اور کفر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہ ہو اور یہی امام شافعی رحم نے قول ہے اور امام احمد

کے مذہب میں ایک نول ہوا اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مر جاتا اور بیمار ہو جاتا ہے بدو ن اسکے کہ ظاہر میں منہج
 ایک کوئی چیز ہو سہنی معلوم ہو۔ مسئلہ چل دششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اس میں اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کتاب
 کہ معنی دالہ اسرا علم یہ ہیں کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدیل قول تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الاہم
 اور حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آجائے اس نے تصدیق کی جو کاہن کتابت فرمائے لکھ کر لیا اس سے جو محمد
 پر اتارا گیا ہو۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آئندہ زمانہ میں ہو یا اے امور کی خبر دے۔ مترجم کتاب کہ ان
 ظاہر جہاں سے مراد یہ کہ بدو ن دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہیں بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرآن کے ساتھ
 قطعی وقوع کی خبر دے پھر قاری رحم نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن
 کے ہوا اور اسی کے معنی میں رمال ہے۔ تو نوی رحم نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت میں کاہن و قرآن و منجم داخل
 ہیں پس حلال نہیں و رد انہیں ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا کے لکھ کر یا پیچھنے والے
 وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگوں کو دے وہ بالاجل حرام ہے جیسا کہ امام بغوی و قاضی حیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے
 اور حلال نہیں اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہیں حلال ہے اتباع
 ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں انتہی کلامہ اور قاری رحم نے کہا کہ علم
 علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھڑے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اول صفحہ میں کون حرف پڑا پھر ساتویں
 ورق کی ساتویں سطر میں کون حرف پڑا پھر اگر ششلاک کے حروف میں سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہیں کہ اچھا نہیں ہے
 اور باقی حروف میں اسکے خلاف حکم لگاتے ہیں اس شیخ ابن امی نے اپنی منسک میں تصریح کر دی کہ مصحف سے فال بدیہ
 کہ علماء رحم نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کی اور بعض نے اجازت اور علماء مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر
 تنصیف کر دی ہے انتہی کلامہ مترجم قاری رحم نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہیں کہ کھول کر اسکے معنی پر
 نظر کی اور حرام کہنے والوں نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال یعنی استقام باسلام
 اور مترجم کتاب کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہیں کہا کہ قرآن مجید ہمارے
 خیالات کے واسطے کاموں میں کہ اس کام کو کر دیا نہ کر دیا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ
 اسے یہ زعم کیا کہ غیر ہر یا خبری اسی وقت اس نے ایک فقرہ قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک کہ
 اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے خلاف وقوع ہو تو مودے جسا و کبیر ہو گیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فصل نازل ہیں
 ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے مودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر بیان نو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہیں ہے
 پس قرابت حقہ اسکی اجازت نہیں دیتی جائز ظاہر ہے اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رحم نے کہا کہ کرمانی رحم نے
 لکھا کہ یہ رد انہیں ہے کہ میں منکر ہے سادہ کا قدر پر کراہت کرنا بشرطہ غیرہ لکھ کر فال سے کیونکہ یہ بدعت ہے یا منی مترجم
 نے چھت بھیج ہے اور مدارک میں نور تعالیٰ حرمت علیکم ایہ والہم رحم الغیر لایہ سوادہ حقہ تفسیر میں نور تعالیٰ تفسیر

بالا لام کے تحت میں لکھا کہ جو دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انتقام بالا لام مخصوص حرام فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قسمی اللہ تعالیٰ عن ذلک و حریم۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کر دیا۔ زجاج نے کہا کہ جیسے انتقام بالا لام مشرکوں کا تھا ایسے ہی بنجوں کا یہ قول ہو کہ فلان شاعر کی وجہ سے ستمت کرو اور فلان طلحہ پر سفر کرو۔ دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے قاری رحم نے لکھا کہ انھیں چیزوں کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ناز استخارہ واسکے بعد کی دعا سے انور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہے۔ مترجم کتبا ہے کہ ولین جیسے روانض و شبیعہ استخارہ انگلیوں یا تسبیح کے دانوں کے شمار پر کرتے ہیں وہ قریب پانسہ وغیرہ کے لکڑیہ تحریری ہیں۔ علی قاری رحم نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے فرمایا کہ سلطان و حاکم پر جو فساد و دور کر سکتا ہے یہ واجب ہو کہ وہ ان بنجوں و کانہوں و عرفوں و رتالوں و پانسہ بھینکنے والوں و قرعہ دانے والوں و فال دیکھنے والوں کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانوں و بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکالموں پر انکے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرمادے پھر جو کوئی ان چیزوں کے حرام ہونے کو اور ان لوگوں کے مفسد ہونے کو جانتا ہے پھر وہ انکی ممانعت و دور کرنے میں کوشش نہیں کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہے تو لکھا کہ **لَا تَقْنَبُوا** عن منکر معلوہ لبس کا **لَا تَقْنَبُوا**۔ اور یہ منجم و کانہ وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہیں اور انکا لکھنا حرام ہے اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے پھر ایسے بد افعال کرنا جو اسے چند انواع کے ہیں ایک قسم وہ کہ فربہ مکار و دھوکہ بازی یعنی بھٹے ظاہر کرنے ہیں کہ جن ہمارے مطیع ہیں یا جلد بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرنے ہیں جیسے مشائخ نصائی و فقرا کذاب و بازگیر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہیں اور سستی اسکے کہ ایسی سزا دے جاوے جس سے ایسے قریب و دکر سے باز آویں۔ اور کبھی انہیں سے بعض ایسا شخص ہوتا ہے جو مستحق قتل ہے کہ ایسے مکائد ظاہر کر کے شریعت میں سے بعض امور کا بغیر کرنا چاہتا ہے اور ایک قسم وہ ہے کہ جو ان چیزوں کو بطریق و اتع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہے اور جمہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور خصوصاً امام احمد ہے کہ قتل عنقریب تمام جہارت کا ترجمہ نقل کر چکا ہوں۔ پھر لکھا کہ اور سب علماء متفق ہیں کہ جو اس قسم سے ہو کہ ساتوں سیاروں کی دعوت کرنے یا انکے سواے دوسرے ستاروں کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس و ختم و دھونی وغیرہ سے کرتے ہیں تو یہ کفر ہے اور یہ سب فساد شر کے دروازوں میں سے بڑا دروازہ ہے اور بھی سب علماء رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہے کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہو تو اس سے نکل کرنا روا نہیں ہے اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہیں سمجھے جاتے ہیں اس سے نکل نہیں جائز ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس میں کوئی شرک ہو جو نہیں پہچانا گیا۔ اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہیں ہے جانتک کہ شرک نہ ہو جاوے۔ اور جنہوں سے متعانت جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی پر مشرکوں کی مذمت فرمائی **فَبُولَعَالٍ دَانَ كَانِ رَجَالٍ مِنَ الْاَلْسِ يَعْبُودُونَ رَجَالًا مِنْ** البین فزاد ہم رہا۔ علماء رحم نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ میں جب آدمیوں میں سے اپنے سفر میں کسی وادی میں اترتے تو کہتے کہ **اعوذ بسیدہ الودی من شر سفار قومہ فیسیت فی اسن و جوارحی یصبح**۔ یعنی میں پناہ

وہوئے تھا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ میں اُسکی قوم کے جو قوفون کی بدکردار سے سو وہ رات بھر امن و
 پناہ میں بسر کرتا یا تنگ کہ صبح ہو جاتی سوان انسانوں نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی ثمرِ حادثی اور
 آنھوں نے زیادہ جرات و شرارت و تکبر کیا اور یہ اس طرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونوں کے سردار ہو گئے ہیں
 جب آدمیوں نے اُن سے ایسا پرناؤ کیا تو اپنے دل ہی دل میں زیادہ بھول گئے۔ وقال تعالیٰ دیومِ محشر ہم جیسے یا مشر
 الجن قد استکبرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا اتمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محسوز فرما
 تو کہا جائیگا کہ اگر گردہ جن نے ہم سے بہت سیٹھے انسانوں میں سے تو انسان میں سے اُنکے دوستداروں نے کہا کہ ہمارے رب
 ہم میں سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیوں کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کر دے
 اور اُنکے کئے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبریں دیدیں اور مانند اُنکے امور میں اور جنوں کا انسان سے یہ نفع تھا کہ
 انسان اُنکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور اُنکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگوں میں سے
 وہ کہ احوالِ شیطانیہ انہر غالب ہیں اور ریاضتِ نفسانی سے انکو کشفِ ہوا ہر اور رجالِ الغیب سے باتیں کرنے کے
 مدعی ہیں اور انہیں سے بعض کے خوارقِ عادات ایسے ہیں کہ جن سے دے ادب اور اسرار معلوم ہوتے ہیں اور انہیں سے
 بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ میں مشرکوں کی اعانت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
 حکم دیا کہ وہ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے مقابلہ کریں اس جہت سے کہ مسلمانوں نے عصیان اختیار کیا۔ اور
 یہ لوگ درحقیقت مشرکوں کے بھائی ہیں۔ پھر علماء میں سے رجالِ الغیب کے حق میں تین گروہ ہیں۔ اول دے کہ
 رجالِ الغیب کے وجود سے منکر ہیں لیکن لوگوں نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثناء لوگو
 نے اُن سے روایت کی اور ان لوگوں نے جب انکو دیکھا اور اُنکے وجود کا یقین کیا تو اُنکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے
 دوم گروہ کہ جنھوں نے رجالِ الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع دئے اور اعتقاد کیا کہ بیانِ باطن میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف کوئی راہ سوا اس طریقہ انبیاءِ علیہم السلام کے ہو سوسم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن ہوا کہ دائرہ رسول سے خارج
 کوئی ولی شہر اوین پس آنھوں نے کہا کہ رسول ہی ان دونوں گروہ کا مدد ہوتا ہے یہ لوگ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ سب گروہ
 اجماعِ شیطانی ہیں اور رجالِ الغیب تو جن ہیں کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محبوب ہو گا ہاں کبھی کبھی محبوب
 ہو سکتا ہے سو جن نے گمان کیا کہ وہ انسانوں میں سے ہیں تو یہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجالِ الغیب کی جہت سے
 جو گمراہی و پھوٹ تین گروہ میں ہوئی ہے اس سبب سے کہ لوگوں نے اولیاءِ شیطان و اولیاءِ الرحمن میں فرق
 نہیں کیا۔ بالکل علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خالص اللہ جل شانہ اسکے واسطے مفرد ہو اور مخلوق میں سے کسی کو اسکی راہ
 نہیں ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلام ہوا بطریقِ معجزہ یا کرامت کے اعلام ہوا دلائلِ شرعیہ سے دلالت
 ہو مگر یہ سب اسی چیز میں حسین اس طرح علم ممکن ہے۔ اسی واسطے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند لاکنڈل دیکھا ہے
 علم غیب کے دعویٰ کیا کہانی برسیگا اور علامت سے پانی پر سنے کا قول نہیں کہنا تو یہ کفر ہے نہ حق و عطف کے جو بعض

لوگوں نے کہا یہ ہر کہ ایک مجسم سولی پر چڑھا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ان میں نے اپنے واسطے بلند دی دیکھی تھی و لیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلند ہی سولی پر ہوگی۔ اور واضح ہو کہ انبیاء و علیہم السلام کو عیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات میں اسیر اطلاع دیدی اور علمائے خفیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظلم ظیف جانتے تھے تو وہ کافر ہی و جہ سارضہ تو اللہ تعالیٰ قل لایسمن فی السموات و الارض انقیب الا اللہ۔ یہ سائرہ شیخ ابن الکمامین مذکور ہو۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ علی قاری رحمہ نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے سائر سے نقل کیا کہ قرآن نام پر نظم و نثر دونوں کا اور یہی سائر کے سوا و دیگر کتب اصول میں مذکور ہو اور یہ جامہ ابو خنیفہ رحم کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی میں ناز پر ہی تو کاتی ہر ادا ہو گئی تو امام رحم نے اس سے جمع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو یہ وہی عربی کے نہیں جائز ہو اور کہا کہ اگر عربی کے سوا کسی زبان میں قہر و قوت کی یا تو وہ مجہول ہو جسکی وہ کیا جوے یا زندقہ ہر کوئی نقل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان میں کلام فرمایا اور اعجاز اس کے نظم و نثر دونوں سے حاصل ہو۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ شیخ دہلوی رحم نے کہیں میں لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتہ ہیں اجسام الوہانی لطیف کہ جس شکل میں چاہیں ہو جادین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہیں اور بدن انکے حق میں لباس کے حکم میں ہوا و انکا قوالہ و تناسل نہیں ہوتا ہر اور فرشتہ آسمان و زمین میں ہیں اور ہر ایک جز و پراخا ہے عالم میں سے فرشتہ موکل ہر کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہو خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہیں اور حدیث میں ہر کہ خلق کے دس جزو ہیں انہیں سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلایق ہیں۔ اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبریل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ متعرب ہیں جبریل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہو اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ زندقہ مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہو اور انکے سوائے اور بھی فرشتگان متعرب ہیں از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش برین ہیں اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتی کہ قیاس یہ کہ وہ نرم گوش سے کا نہ سے تک سات سو برس کی راہ ہو اور ہر ایک کے واسطے ہاگاہ خداوندی میں مقام معلوم ہو اس سے تجاوز و ترقی انکے بے نہیں ہر کہونکہ جہ کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہو۔ مترجم کتاب کہ جبریل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہوتا قطعی ہو۔ اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت ہاتھ سے ہر شخص لائق دید نہیں ہو و رد سب خارج میں موجود ہو اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہو و لیکن سر کی آنکھوں سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہیں ہو آخر تم نے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتوں و جبریل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محبوب تھے اور ایمان بھی ہر کہ جو شارع نے فرمایا اس پر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لایا ہو اور عقل اسکی خود کیا چیز و جبر غرہ ہو پس قبل از واقعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے۔ جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے داروہ کہ طوبی لمن سانی دلمن راہی من سانی الحدیث یعنی قیاس مبارک ہوا اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی مجھے میرے دیکھنے واسطے کو دیکھا۔ حضور علیہ السلام کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور میں بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلہ بن میں نہیں ہو سکتا۔ مگر ہم کہتا ہوں کہ یہ کلام بالکل حق و صدق ہوا جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردید کیا اسے شان حضرت رسالت آپ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پہچانا اور اسی پر متفرع ہوا کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا ہوا اور یہ جو بعض احادیث میں آیا کہ میری اسف کی مثال مینہ کی سی ہے کہ نہیں معلوم ہوتا کہ اول بھری یا آخر بھری اور وار د ہوا کہ دے بھر ہو گئے جو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لانے اور تحقیق مختار وہی ہے جو جمہور علماء کا قول ہے کہ پچھلون کے واسطے جو بھری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ دے غائبانہ ایمان لانے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زراہ ہو گا کہ اس وقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہو گا جیسے جلتے الگارے کو پکڑنا اس زراہ میں جو میری سنت چمک ہو گا اسکو چاس شخص کا ثواب تم میں سے ہو گا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہیں تو ان میں بھی جو سنت پر مستقیم ہو اسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت بخزوی ہوا صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہوا اور خود کلام الہی ازلی قدیم میں بنے صفات و آیات کرامت تلاوت کی جاتی ہیں اور ان کے واسطے آیات و احادیث و آثار و دلائل بکثرت و قطعات ہیں پس یہی صیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگوں کے خالق جل شانہ نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اسی قدر کافی ہے کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار بانی و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت میں پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار فریشتہ و غیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدترین میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہیں اور آپ کے دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھوں والے کر کے مشرف نور کیے گئے دے قیامت تک سب مومنوں کے سردار ہیں اور کوئی فضیلت کمال روحانی بن اس سے بڑھ کر نہیں کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہو گا اور معلوم ہے کہ اس جسم کے ساتھ حیات بن جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اسکو وقت موت کے جو ظاہر ہو کر ابقان ہو گا اسکا اثر روح کے کمال میں کچھ نہیں ہے حتیٰ کہ کفار بعد موت کے سب جان لیگے لیکن انکی ارواح میں وہی حالت رہی جیسے وہ مرے ہیں پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہے کہ جو دیدار میں حیات میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میری نہیں ہو سکتا ہوا اور مقام زیادہ توضیح چاہتا ہے لیکن رسالہ بہت مختصر ہے لہذا ترجمہ نے اشارہ شیخ رحم کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل میں نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنا ہے۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ اصحاب میں سے افضل چاروں خلفاء ہیں۔ چاروں باران با صفا جانشین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم سب صحابہ میں سے افضل ہیں اور ان کے فضائل و مناقب و حماد دین اسلام کی سبقت میں اور دین اسلام کے طور و عروج میں اس قدر ہیں کہ مثل آفتاب نصرت انہما کے روشن ہیں و قولہ تعالیٰ یطہر علی الدین کلہ و لکھہ الکافرون اور دوسری آیت میں و لکھہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہر تاکہ اس کو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ پھر سے برائے مانا کریں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نصیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ نگہ بین اہل اسلام کمزور و تکلیف میں تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل و غالب کر دیا پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ان چاروں میں باہم فضیلت تہ ترتیب خلافت ہر اور ان فضیلت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح میں لطیف و نفیس تقریریں کی ہیں جس کا ترجمہ میں اس غرض سے درج کرتا ہوں کہ اکثر لوگوں کو شیطان اس مقام پر اپنے دوسو اس میں لاکر ضلالت میں ڈالتا ہو اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے میں اصول کو بتا دوں اسلئے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہر حادث نہیں اور اس کا علم ازلی قدیم ہر حادث نہیں ہر فصل و باب ہر اہمت سے وہ متفق گردہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں صحابہ کرام سے لے کر اللہ تعالیٰ اللہ بین قلوبہم فاجمعہم جنتہ انوارا یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمارے قلوب میں باہم الفت کر دی کہ ہم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہر بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایسا ہی الفت نہیں قطعی ہے۔ اب سوائے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجا کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ آیتیں باہم کسی معاملہ میں جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی میں جھگڑا ہو جائے اور ہرگز یہ معنی نہیں دیتے کہ انہیں الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اصل معلوم از حدیث اللہ الدین امین و علما الصالحین رحمہم اللہ ان الارض ابابہ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگوں کو جو ہم میں پانچ آیتیں یاد رکھیں کہ بالضرور اللہ تعالیٰ انہیں میں خلیفہ کرے گا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی ضرور ہے اور یہ جی معلوم ہوا کہ نہ الفت واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا یہ انصاف صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنوں کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت میں بیان ہے کہ بعد موت کے انکو امن دیا جائیگا صریح ہے کہ مظلومین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکوں کی طرف سے انہیں آٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت میں بیان ہے اس شان پر خلیفہ کرے گا کہ یسید ذی الشرف و الشیخو بی شینا۔ میری ہی عبادت کرنے لگیں میرے ساتھ کچھ شرک نہ کریں گے۔ تو یہ اعلیٰ ہدایا ان از جانب عالم الغیب الشہادہ ہے۔ اصل چارہم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق میں حضرت عالم الغیب و الشہادہ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک میں قطعی اور اگلی کتابوں سے متواتر متواتر ہیں کہ قولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشہد ان علی الکفار رحمہم اللہ اللہ محمد رسول اللہ اور جوار کے ساتھی ہیں سخت ہیں کافروں پر اور مہربان ہیں آپس میں آخر تک۔ قولہ تعالیٰ اولئک ہم المومنون حق۔ یہی تو مومنین ہیں برحق۔ اولئک ہم المسلمون۔ یہی ظالم ہیں و قولہ رضی اللہ عنہم و عنہم اللہ تعالیٰ انہیں راضی ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہیں ان سابقین اولین ماجرین والصار کی ثناء و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خیر ازلی و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہیں پس کیونکر کوئی شخص انکی برابر ہی کر سکتا ہے بلکہ حق میں اللہ تعالیٰ کی ثناء و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک میں سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین میں سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہوں کہ ایسے صحابہ نہ

براہری کر سکتے ہیں جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء رحیمین بلکہ افضل المخلوق جمیعین ہو اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم میرا امت
 اخرجت للناس یعنی انسانی امتیں جو مخلوق ہوئیں تم دو اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتوں سے بہتر ہو میں موسیٰ
 علیہ السلام پر نبی اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
 ہونگے اور باقی ایک چوتھائی میں باقی انبیاء علیہم السلام کی امتیں ہیں انہیں سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
 پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل و کثرت سے ہیں یعنی صدق و اخلاص
 و قرب مزید میں لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل و کثرت میں
 حتیٰ کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فیضیت پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تمنائی کہ پھر وہ محض بہت
 آدمی جو جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے سوائے چند معدود کے باقیوں کو مرتد قرار دیا تو وہاں
 من ذلک یہ خارجی و رافضی دونوں فرقہ کس گمراہی میں ہیں کہ انکے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رویہ
 کھڑے ہوتے ہیں پس انھوں نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپ کی
 ذات پاک کے فیض کامل و نور واصل کی کچھ قدر نہ پہچائی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایکٹہ رہ
 کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ سزار آفتاب بھولا نہ سوا دے کیا تھے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہی نہیں نہیں
 و اللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں قاصر ہے مجھ پر مبالغہ کا دسم نہ کرو
 بلکہ تصور کا الزام لگاؤ تو بجا نہیں مگر میں معذروں کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت میں ادا نہیں ہو سکتی ہے
 اب خدمہ استقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہے اور اسکی ثناء و صفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
 کے حق میں وہ بہت رؤف رحیم ہے سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتوں سے دلیل کرتے ہو اور خارجیوں کا پیشو
 جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے شیعہ رضی اللہ عنہم کے وہ ہو
 عبد اللہ بن سہارن رضی اللہ عنہ کیا گفتگو کرتا ہے کیا تمھارے واسطے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی شہادت کافی نہیں اور کیا تم
 رسول مکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت اپنے یار غار و اصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آوے
 تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار و جان نثار تو دونوں اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے
 سے اب بھی مشرف ہیں۔ اب میں شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں فیضیت
 براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت پر واضح ہو کہ بیان دو مقام ہیں مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر صدیق بنی بھیر عمر فاروق بھیر عثمان غنی النورین بھیر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ
 جمیعین اور یہ مسئلہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقیناً سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
 کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بھی صحیح و حدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک قطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے
 تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا و آخرت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت
 و فرمانبرداری جماع کیا اور ان لوگوں کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا ینسخون لہ ما لا یم۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ

دین کے بارے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے ہیں اور انہیں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب و غیرہ سب تھے اگرچہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبد المطلب و طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و مقداد بن الاسود و غیرہ کہ اجماعاً و اکابر صحابہ میں سے تھے ان لوگوں نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہاں جا کر بیعت کی تھی و لیکن دوسرے وقت ان سب نے اگر بیعت کی اور برابر انقیاد و طاعت میں موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار و اصحاب کبار و اصحاب کبار سے ہیں حضرت ابو بکر نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہیں اور میں اس پر اپنی بیعت کے لیے فائز نہیں کرتا انکا اختیار اپنے ہاتھ ہی اور تم فلاں و تم فلاں جو تمہارا بھی اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے پھر میں تم سب سے کہتا ہوں کہ اگر تم میرے ساتھ کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اولیٰ جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ میں ہوں حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوئے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سوائے آپ کے کسی کو خدا اللہ تعالیٰ اولیٰ نہیں جانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نافرمانی آپ کو ہمارا امام کیا تو بجز وہ کون پر جا پ کو بچے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخریات میں حکم دیا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ناز پر حادے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رقیق القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر کھڑے ہو کر ناز نہ پڑھا سکیں گے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہیں تم کیسے جھگڑاؤ ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ دو گونہ کو وہی ناز پڑھا دے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دونوں یہ بات گراں گزری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد سے ہم لوگ اپنے ہتھام میں پھنستے تھے تو ہمارے بغیر فریک کیے ہوئے صاحبزادے اور بیعت پورا کر دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہیں کہ خلافت و امامت کے واسطے اولیٰ و احق آپ ہی ہیں غرض کہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اتوں یہ خلافت جمہوری تھی یعنی سب اس خلافت میں برابر متفق تھے لیکن انتظام میں ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالیٰ کا نسب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیوں کا بستر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہی فرد جل پورا ہوا اصل سوم میں گذرا اور چونکہ نفع اسکا وحی الہی فرد جل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید میں وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنوں کے لیے خلافت بارادہ ازل الہی تم ہوئی ہو گی اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے باوجودیکہ رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ لکھ دوں تاکہ کوئی تمنا کر نہ بولے لہذا نہ کرے لیکن میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واسکے مومنین بندے ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کو چاہتے ہیں۔ اور اصل حدیث صحیحین میں ہے کہ اسکا حاصل ہے۔ اور دوسری ذمیرہ میں ہے کہ آپ نے اسکا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ابی اللہ و المؤمنون الایہا بکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سب سے تمنا کرتے ہیں

سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت و وابستہ ہو کر سوائے ابو بکرؓ کے کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہ ہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ میں سوال ہوا تو آپ نے چاروں کی تشاد فرمائی کہ ابو بکرؓ کو خلیفہ کرو گے تو ایسا ایسا لائق پاؤ گے اور عمرؓ کو کرو تو ایسا لائق اور عثمانؓ کو کرو تو ایسا لائق اور علیؓ کو کرو تو ایسا لائق اور آخر میں فرمایا دلا اراکم فاعلمین۔ اور میں تم کو کہنے والا نہیں دیکھتا ہوں۔ یعنی تم موافق ارادت انہی عزوجل کے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہو مگر سوائے انہی ہیں اور واضح ہو کہ یہ خلافت قصہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن کے وعدہ کو پورا کیا انا نجمعہ سب سے اعلیٰ اعمار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر غریب بیان ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر و ثواب پر مبنی ہو مندا یہ خلفائے راشدین نہایت خلوی منزلت پر ہیں اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہیں لہذا یہ لوگ انکی خواہش میں بغیر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن میں ہمیشہ روزہ رکھتا اور راتوں میں جمادات و مسلمانوں کی خبر گیری میں مرت کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت و توانا ہو چکا ہے حالانکہ فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر و غیرہ ملک تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت کی انتہا نہ تھی۔ پھر شیخ رحم نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اہل وقت بیعت خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ میں حاضر نہ تھے انکی وجہ انکا اشتغال بہ تجنیز و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و نماز جنازہ و غیرہ کے کام امام پر موقوف ہیں اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ ماتم دیگر اہم کام کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے رد و پوش ہونے سے بے لایک جو کیفیت ہوئی اندازہ باہر ہے جب انہوں نے اجتماع بیعت خلافت کو ہمہ دین اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گراں گذرا اگرچہ اسکا قصد و غاں تھا کہ سبب ضروری اشتغال کے اس کار دین میں حاضری کی تکلیف انکو نہیں دی گئی تھی کہ وہ گرائی رنج ہو گئی۔ اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت میں قیاسات ہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ نے اسی روز تاخیر و تاخیر سے روز اتفاق میں شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو ہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہیں اور ترجمہ کتاب ہے کہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کو حزن و دلال وفات فریفت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر دو صحت سے طاری ہوا کہ اوہ عزوجل وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل حزن و دلال حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلہی میں رکھا اور مگر میں زیادہ رہنے لگے اور اس مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا و لیکن امر انہی عزوجل قدر قدود تھا کہ حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ انکو وجہ التباس - یعنی لوگوں کے چہرہ کا انکار کیا۔ یہ لطیف محاورہ یہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بجاں نبوت نظر آئی تو معروف نہیں بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ چہن لین یہ معنی انکار وجہ التباس کے ہیں اور اس حالت میں اب اسلام کے کاموں و مشاوریات میں زیادہ غریب ہوئے تو جیسے راویوں کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت میں داخل نہ تھے اب شامل ہوئے ہیں اور یہ صحیح نہیں بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالجلد علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ مطیع و فرمانبردار حکم ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور ناز و فرح و جہ و جہدین سب میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد جو حلیفہ پر ہوا جس میں سبیلہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے ساتھ تھے اور اسکے غنائم میں سے ایک باندی لیکر انبی تحت میں لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے جو مشہور معروف ہیں اور یہ جملہ ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثابت کافی شہادت ہے اور کوئی مائل رہا کہ جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے غیر خدا و امام اولیاء و مرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک ناز و فراتقص و جمیع طاعات مالی و بدنی میں باطل کے تابع ہوئے اور مدت عمر زیور و اسیراں ہوا اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا نہ خواہ کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسبت ایسی تغیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہوں نے خلافت کیا تھا ان کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ میں فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگوں کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور میں مدینہ میں موجود تھا سفر میں نہ تھا اور تندرست تھا یا جہاں نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال ہو اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو ہمارے دین کے کام میں پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات میں پیشوا نہ کریں گے۔ حال الترحیم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سوائے ابو بکر کے امامت کے نص ہوتی تو وہ خاص کر تاحال کہ سعد بن جہاد رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعویٰ کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اسوقت باتھ کھینچا لیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رضی اللہ عنہ کی قوم تمام انصار کے کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رحم نے لکھا کہ ابن بطرح کے اپنے اشارے کے ساتھ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھوں نے محمد بن الزبیر خطابی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رحمہ اللہ نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بیٹھنا دلا پس میں شک بھی کرتا ہر قسم اس خاق غرور کی جسکے سوا کے کوئی معبود نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو خلیفہ کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رحم نے کہا کہ میں یاقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی میں اعتماد کرتا ہوں یہ اعتقاد ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے جو خبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے کہ اس حالت میں علی کرم اللہ وجہہ و تمام کا برصاحب رحمہ اللہ اسوقت وہاں موجود تھے پس افضل کو امامت کے لیے نہیں کیا

اور ختم کر دیا حتیٰ کہ ان امام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے امامت شروع کی پس عمر رضی اللہ عنہ کی آواز سن کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یا لی اللہ المومنون الا ابابکر۔ انکار کیا اللہ تعالیٰ و مومنون نے سب کو سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اور صحابہ میں مشہور ہو وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ نے اپنے باپ کے بارہ میں غدر کیا کہ وہ رقیب اہلبین آپ کی جگہ خالی پا کر امامت کی تاب نہیں لاسکتے اور پھر مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی رضی اللہ عنہ وجہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی سلامات میں انکو امام اختیار نہ کریں گے۔ شیعہ دروافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و انقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر عیب و نقص ہو کہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اس وجہ سے نہ اعداد سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا تو اللہ تعالیٰ کے کلام پاک اللہ بن قلوبکم فاصحتم بھیمۃ اخوانا۔ اور قولہ تعالیٰ رحما ربکم سے انکار کیا اور قولہ لا یستأخون لولہ لاکم۔ سے برعکس انکو خلافت قرار دیا۔ پھر علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور حال شجاعت کے کیونکہ یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ثور سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرا سے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے تعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سرو پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤں گا اور یہ بھی ذرا غور کر دو کہ تقیہ تو دہان ہوتا ہے نہ حقدار مکرر و مغلوب ہو یا ان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہادت کے سرباز اور دین میں مستحکم اور خدا سے غرور پر شوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساجت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نو مسلمہ عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت آپ کے بھو بھائی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور نبو ہاشم و بنو عبد المطلب بآں شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہاں کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تم نے نبوت میں سے اپنا امام کیا تم دعویٰ کرو تو میں اس قدر سدا رو پیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام میں رفعت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبر و ن پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبر و ن پر واجب ہر حال میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت لانے کے لیے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کر کے اب کھڑے ہو کر تجویز کیا۔ یہ کیسی عجیب و غریب حدیث ہے اللہ سلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب بہت و طاقت حضرت کے کہ جبہ سر عثمان نے عیسیٰ دین نہیں کر دی تھی کہ عثمان انہم ملککم و علیہم ملک

اسلام میں نوح نوح و نوح ہو گئی بقولہ درایت الناس یہ مخلوق فی دین الہی افواجہ۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تفسیر واجب کرنے میں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اللہ تعالیٰ انکو شراب سے کہ کبھہ رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منحور تھی اور نمرود کتنا منمر و تمساح اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفسیر کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے اپنی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر مشین مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جسکے فضائل حصر سے باہر ہیں اور عمر و عثمان دہلی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اچھا فساد انکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے اپنی رائے سے کہنے و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس اگر شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرنا چاہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جانے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے منتقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن میں قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے تضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہماق قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہاں ہی شہوت و خیالات و بہات میں پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اپنہ مسلط ہیں جنہوں نے قلوب کو مقہور و نور ابان سے محروم کر دیا ہے پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انتہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس نازکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غرر و جل پر اعتماد ہو جسکے انکے فضائل سے بلکہ آگاہ فرما دیا ہو فالحم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق چوتی ہو اور یقینی ہوئی ہو اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک کہتا ہو

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت طائفرائی جو کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و مصلوب کے
 نہوگا ہلیل قولہ تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الایہ اور قولہ تعالیٰ بیع عہد بنی اسرائیل المؤمنین الایہ۔ و بعد بیعت بنی اسرائیل
 پیری اسکا کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
 سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ روایہ کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
 میں ناواقظ کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس صحیفہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر خود ظالم
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جھپٹ لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اور قول خطاب رضی
 اللہ عنہ نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فحاح کرے چنانچہ جب عبد اللہ
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو برا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر ہر مہر و مہر و نہی منکر کرنے لگا حتیٰ کہ
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور فسادات بلند کر دی حتیٰ کہ حضرت
 عثمان رضی اللہ عنہ ہرے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آنے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلو کیا اور
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتیٰ کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معرود مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہو چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ
 انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطاب رضی اللہ عنہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
 سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انہیں رافضی
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنو اور دوسو سے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
 ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا
 نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
 میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یصلکم سلیمان و جودہ و ہم لا یسعدون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چونٹی یہ نسبت رافضی کے
 زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سورج نے دوسری چیزوں سے کہا کہ اے چوٹیو تمہارا چاہنے والا ہو

اسلام میں نوح نوح دخل ہو گئی تھو کہ درایت الناس یہ مخلوق فی دین الہدوا آجا۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہیں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اسے تعالیٰ انکو خیرا دے کہ کبتر رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے نمود کرے گا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منور نہی اور مرد کتنا منور تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے کیا منی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے انہی راے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں الی اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر شیطان مبنع سے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رحمہ نے رسالہ مفیدہ باب التقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے جنگے فضائل حضرت سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد اسکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے انہی راے سے کینہ و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرتا ہوا گاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و طہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے فقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہام قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور وہاں شہ جہالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک رومی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اپڑ مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقبور و نور ابان سے محروم کر دیا پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خیر دار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غرض مل پر اعتقاد ہو جس کے انکے فضائل سے ہکو آگاہ فرما دیا ہر عالم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہر امر حقینی ہوتی ہر اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم کرتا ہو

ولیکن دجل اس امت کے واسطے اسے تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی جو کہ سب کا انقادی سوائے امر حق و مہواب کے
 ہوگا بدلیل قول تعالیٰ لکلوا من عندی علی الناس الایہ اور توفی تعالیٰ بیع عمر حبیل المؤمنین الماتہ۔ دیکھو بیٹاں جمعہ منی علی انک
 میری امت کبھی مگر ایسی پرتشع نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب تشع ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
 سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روایہ کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
 میں نافع ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر فوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہنچی ہیں۔ پس حبیہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تم نے لیا ہو وہ تمہارے بیان پر خود ظالم
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جہین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقول خطابی رحمہ
 نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندق نے نکالی جسکا نام جہد السدین سبانتا وہ یہودیوں میں سے تھو
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں تہج کرے چنانچہ جب عبد
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہک دین اسلام میں اپنے مکر و خبت سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتی کہ حضرت
 عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور
 طرح طرح کے مکر و فرب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہنچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی مترجم کتاب
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہو جنہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ
 اپنے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رحمہ وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
 سوائے ایک کے باقی تو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادبوس کے برا کہتے اور انسے بڑے
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادبوس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ تنو اور دوسو سے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
 ہو سکتی ہر لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا
 نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
 میں لکھا کہ قول تعالیٰ لا یصلحکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یعرفون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ جو منشی یہ نسبت رافضی
 نہادہ قائل ہو کیونکہ اس ایک میں ایک مورچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ اے چیونٹیو تم اپنے اپنے گھر

محسوس جاؤ یا سامع کہ بے جانے سلیمان و آلکاشکرہ کو کھیل دے۔ چوتھی نے یہ کہہ دیا کہ بے جانے۔ پس اس نے
یہ جو چیز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا ان کے لشکر یعنی اصحاب سے چوتھوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہو گا بر خلاف رافضیوں کے کہ یہ
کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وسلم جہن کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے
دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پامال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کے اصحاب رضہ کا ظلم برمتفق ہونا ممکن ہی نہیں ہوا تو دل اور پھر وہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تحریر
کی اور اپنا حاکم بنالما۔ شیخ نے لکھا کہ بالحدیث کوئی دلیل اس سے بڑھ کر تحقیق نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنگ
ہاتھوں میں حل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت و بیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دروغ ثابت
کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دینا و دین
میں اطاعت اٹھایا دیا اور حدیث و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہو رہے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و مہابت
و مہانت و تائید دین و شہادت و شہادت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں ان کا اقامہ
کیا۔ اس سے بڑھ کر کون دلیل و برہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا
کہ اس کا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضہ و آپ کی خلافت میں
رہنہ سرچ پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و مددگار عثمان و میں تھا اور عثمان کی دوسری
خلافت کے ناصر و مددگار تم ہو تو لا محالہ یہی حال ہوگا۔ بالحدیث فطرت سلیمہ صادقہ مجہول ہے کہ میں امیر کا یقین کر لی کہ اجماع و اتفاق
صحابہ رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کر لی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم خاتم النبیین و ہادی خلق انس و جن اور مبعوث تمامی خلایق سے آپ سے صحت بھی کچھ نہ ہو پس
آدمیوں نے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے حامی یا رد اصحاب کہ مدت انہر آپ کی صحبت میں رہ کر فضائل
و کمالات و کتب سب کے سب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روئے
زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہو گیا ہر اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم و جفا کیا ہے۔ یہ اقوال
رافضی کے شدید جہالت و بطالت صریح ہیں۔ پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام
ہیں اور ان کے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ رحمہ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ
فصل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رضہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے یا دلیل ظنی و علی بن عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسری
پر مختلف نہ ہو اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہو تو مشائخ علماء نے لکھا کہ بیعت سلف
صحابہ رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد سے کیا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ جبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے
افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضروری تھی جس سے یہ حکم کرنے سے اور انہوں نے یہ بات
وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رماکت تاب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرآن و احادیث و عقائد

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور سچپلوں کی نظر حروف و الفاظ و مفہوم کلام پر جو اور کلمات
 باہم متعارض پڑتے ہیں تو ان کو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں ہو پس ہم اس بارہ میں سلف
 رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ
 کہ اعظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہر فرما تا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت
 ہو کہ وہ دوسرے میں نہ ہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہو یا دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں
 علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہیں ہو سکتی ہر کیونکہ جو فضیلت
 ایک میں ثابت ہو جائے دوسرا اس میں شریک نہ لگتا ہے اور اگر شریک نہ ہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
 جو اس کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہو اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت
 از راہ زیادت شرف و نقاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجع پڑتی ہو چنانچہ ایک نعل قیمت میں ہو ہزار
 درم سے زیادہ ہوتا ہو پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ
 بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل نہ ہو کذا فی المواقف وغیرہ سو ترجمہ کرتا ہوں کہ نیز ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ قوت
 یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماء اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع
 و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اس میں کچھ شبہ
 نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفائے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اس میں خلافت مذکور ہے اور قاری
 نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفائے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور قاری رحمہ نے
 خلافت سی سالہ اس طرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس میں تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس
 چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ چار برس اور خلافت علی رضی اللہ عنہ نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
 چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے اس خلافت کو معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر کی نے صواعق میں نقل کیا
 کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ کے نزدیک فضیلت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور اسکے شاگرد ابو بکر باقلائی رحمہ کے نزدیک
 قطعی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ نے اپنی شادی میں اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ قطعی ہونے کا حکم دعویٰ اجماع
 کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع فضیلت پر راجع و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو قطعی کہتے
 ہیں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ دے اسکو قطعی کہیں اور فائل ہوں کہ فضیلت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے
 کیونکہ دے اختیار کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالانفا
 قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زائد خلافت
 میں کہ کوئی محل تحقیق کا باقی نہ تھا برابر مع و ثناء فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ
 نے کچھ اور ہدایتی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ

کے بیٹے محمد بن احنیفہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں دسے مفری ہیں تو انکو وہ منراہی لازم ہوگی جو مفری کو دیجانی ہے۔ و مالک بن انس رحمہ نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف گزرے اور دسے چار میں لپٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوا ہے اس مرد جو چاروں میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابو حنیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں ان سے کچھ لوگوں سے بائیں ہوں جنہوں نے ابو حنیفہ سے اس بارہ میں خلافت کیا تو ابو حنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہونے آپ نے پوچھا کہ ای ابو حنیفہ کیوں ملول ہے ابو حنیفہ نے حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابو حنیفہ تجھے آگاہ کر دوں کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں سب سے بہتر ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئٹہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبیہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلیفہ شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگاتے ہیں اور ہرگز ان مقبول کے بہرہاں بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو مدہ انت نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ اتوں یہ محاورہ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جالت سے بد گمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبیہ چنانہ وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ

کہ عین زمانہ خلافت و طلبہ شوکت میں یہ بقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکر و عمر کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھنا چون اور شہار کی نو پوچھنے والوں نے کہا کہ بھٹے لوگ کہتے ہیں کہ آپ بقیہ و عوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آئیں ہم پر انفرادی کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوفِ زندہ سے بے ہوتا ہونہ مردوں سے اُس کے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اس وقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکر و عمر کی تعریف میں بقیہ منظور ہوتا تو بن ہشام بن عبد الملک کی اس قدر مذمت و تہقیر کیونکر بیان کرتا جس کے بقیہ میں اس وقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدامِ وفات و شہادت و شدت و عدل میں کل اکل ختمے اور اگر نعوذ باللہ بقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیونکر ہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام میں بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خواجه کے معرکوں میں خود حرب و قتال فرما کر قتالِ حق قائم فرمایا۔ اور اس قدر کثرت سے خطبہ متواتر ہوئے کہ بنو امیہ نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیعت و ثنا فرمائی کہ اگر علماء اہل سنت و جماعت انہیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایتِ صراطِ مستقیم جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض نوادہ متعلق مسئلہ مذکور پر ملاحظہ فرمائی کہ علی قاری رحمہ اللہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں۔ صحیحین میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ میں ابو بکر کے لیے گھنڈہ دن پہنچا دیا کہ یا ابی اللہ و المؤمنون الا ابابکر یعنی اللہ تعالیٰ و مومنین سب انکار کرتے ہیں سو اسے ابو بکر کے۔ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ عذنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر فہم و قبول آگاہ کر دیا کہ بنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عذنامہ گھنڈہ بنے پر غم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکر ہی پر جامع کریں گے عذنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادہ انہی غرضوں میں ہی جاری ہے اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایامِ مرض میں چشمنہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر یہ قول رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے و لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھے بہتر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذنامہ لکھ کر خلیفہ نہیں کیا بلیس اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ کروں تو مجھے بہتر تھا کہ خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وقت وفات کے عذنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھ دیا تھا۔ اور واضح ہے کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریرِ عذنامہ کے اس وقت ہے کہ شلا سعد بن جباؤہ انصاری رضی اللہ عنہ فرما کہ کچھ خیالِ خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یقول قائل او تمینی فمن دیا ابی اللہ المؤمنون الا ابابکر یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کر نوازا

میں خلافت کی تائید کے حالانکہ اللہ تعالیٰ و اس کے بندگان مومنین سوا سے ابوبکر کے سب سے انکار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ محاورہ میں بولتے ہیں کہ اہل بیت الاذک۔ یعنی میں سوا سے اس امر کے کچھ نہیں مانوں گا۔ تو اشارہ ہے کہ سوا سے خلافت ابوبکر کے کچھ اور واقع ہی ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ میں سے کسی نے ابوبکر و عمر کے تفضیل دینے میں اختلاف نہیں کیا اور اختلاف اگر ہو تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما میں ہے۔ شیخ عبدالحق رحمہ نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ وہ اسرا علم دونوں میں کون افضل ہے۔ لکھا کہ جہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی بر فضیلت کو بھی بنی کرتے ہیں اور امام مالک بن انس و بعض دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکر پوچھا کہ پھر کہا کہ عمر پوچھا کہ آگے علی و عثمان میں کیا کہتے ہو کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو میں نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونوں میں سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کرتا ہوں۔ قول شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارہ میں نہیں سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام اکبرین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہیں اور یہی اہل کوفہ سے منقول ہے اور انھیں میں سے سفیان ثوری میں جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جابر الاصول میں ہے اور نووی نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل صحیح مسلم میں اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بہ ترتیب خلافت ہے اور نووی رحمہ نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل اصحاب علی الاطلاق ابوبکر محمد عمر رضی اللہ عنہما ہیں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رحمہ نے آخر عمر میں اپنے قول سے بظرف قول جہور رجوع کیا و اسرا علم۔ واضح ہو کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ میں جو بعض صحابہ رحمہ نے آپ سے محاربا کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت حقہ میں مضرب نہیں ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت میں کلام نہ تھا بلکہ ان لوگوں نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ آپ نے قاتلان عثمان رحمہ سے قصاص نہیں لیا بلکہ عوام الناس میں بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہیں تھا عثمان قتل کیے جاوے۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر میں اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد میں خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہیں ہے ورنہ مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ حسین سخت محیر و قانع ہوا ہے اور کہتے کہ تو اللہ تعالیٰ و اتقوا فتنۃ لا نصیب لہا من الذین ظلموا شکم خاصۃ الا یہ اس کلام پاک کو ہم نہیں جانتے تھے کہ یہی تاویل ہم لوگوں پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رحمہ نے عین قتال میں قرآن پاک بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے ہمارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مانا اور حکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت میں کلام نہیں تھا بلکہ امیر معاویہ رحمہ کو مطالبہ قاتل اور عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور انھوں نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ جان کے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ

منزول کرنا چاہا پس ایسی حالت میں جب دیکھا کہ بعد مغزولی کے پھر مجھے مطالبہ کچھ بھی نہ ہو سکیگا تو علم بغاوت بند کیا۔
 پھر بعض عوام الناس کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے مذہب میں نہیں پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ
 سیودہ ہے اگر اسکی مراد یہ ہے کہ مذہب حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہے اور اگر یہ غرض ہے کہ مذہب حق سے تجافذ بغرض مصلحت نہ تو یہ
 شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالکل ہم یقین جانتے ہیں کہ جناب رضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال میں حق پر
 تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اسنے خطا کی غیر از ٹیکان خطا وار لوگوں کی خطا مانو نہیں ہر وجہ اسکے کہ
 یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عداوتہ فساد
 بنایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ ان کبھت باغیوں نے جو
 عثمانؓ کو گھیرا یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر میں یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اتارینگے یا ہمارے یہ بائیں منظور کریں
 تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی کرم کا خون کوٹینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و
 فضل و کمال کا مریخ اتر کر کرتے تھے آخر درجس رات میں حضرت عثمانؓ شہید ہوئے اس روز باغیوں کے کلمات غوی سننے
 جلتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلیم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنکی دیتے ہیں اور آخر
 ہوا جو ہوا پھر تو باغیوں نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نو شاد کر کے امام بنایا اور چاہا کہ
 قتال کریں ولیکن دے صلح پر راضی ہو گئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بھروسہ و کوفہ و مصر وغیرہ میں موجود تھے۔
 پھر واضح ہو کہ مسلمانوں کے لیے امام ہونا واجب ہے اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہے اور یہ اہم واجبات سے ہے کیونکہ بہت سے
 احکام شرعیہ امام پر موقوف ہیں مانند جمعہ و عیدین و حدود و ادا خذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
 اسکو سب امور پر مقدم کیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور
 انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کریں اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور
 لشکروں کو آمانتہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت و
 علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہیں جائز ہے کہ غنی ہو اور ظالمون و دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے
 وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد شتقطع ہو اور عدل و انتظام لوگوں میں قائم ہو کیونکہ
 امام کی اسوقت کچھ حاجت نہیں ہے بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل سنت و الجماعہ کے
 نزدیک آخر زمانہ میں جب روئے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اسوقت اللہ تعالیٰ مدی آخر الزمان کو پیدا کرے گا
 جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی
 یہ صفات شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہیں کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی
 پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ
 پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی باقر بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مدی
 آخر الزمان ہیں لیکن انکے وقت میں دشمنوں کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداد کے خوف سے غار میں پناہ

حقیقی ہو گئے پھر ہنرمندانہ بین نکلنے اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب غلو ہیں۔
 عقائد وہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہیں اس جہت سے معذور ہیں کہ انہیں
 کی کتاب سکھ ہو لیکن یہ فقہ حارین عہد السربن سبائے اس واسطے اختراع کیا کہ ماترید یود و نصاریٰ کے اہل اسلام
 کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ ان کے پاس بھی کتاب الہی نہیں موجود ہے لیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلئے کہ یہ فرض
 تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کور و دن نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی جو
 سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہ تھی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ
 کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے بانی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین
 و خلافت مومنین کسی کو باہدایت حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان خبر گون نے بقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار کیونکہ
 فرض کر دیا کہ بقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہ تھی۔ پھر امام مہدی کا مخفی ہوجانا اس طرح کہ سوائے فرضی
 وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہر بقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا و نہونا دونوں
 برابر ہیں اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
 نہیں ہے اور خصوصاً فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے۔ بالکل یہ اوہام اس قدر غلط و مبطل ہیں اور ان کے
 مفاسد اس قدر بگڑے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیرات
 اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور
 قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان
 و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو سچوٹ گیا مانند خراج و روافض و غیرہ کے وہ گمراہ ہیں اور سواد اعظم فضل الہی سے
 اہل السنۃ و الجماعہ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے ان پر دل سے مستقیم ہو و اللہ بیدار میں یثار اسے
 صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ مصیبت کا استعمال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ
 ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا اصرار نہ کرے جو کفر میں پس میں نفیس خواہ کو شرح عقائد قاری
 وغیرہ سے لکھا ہوں

باب احوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب غلطی دلیل سے کسی چیز کا مصیبت ہونا ثابت ہو خواہ مصیبت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے
 اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے بردائی کر کے مباحت کی طرح اس پر عمل کرنا کفر ہے اور اس طرح
 غریب حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن العمام ہم نے کہا کہ بالجمہ تحقیق ایمان کے ساتھ چند امور کا انکشاف

ملا ہوا ہے جسکے نمونے سے ایمان میں خلل ہوتا ہے یا اتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہے کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحفہ نہ کرے۔ اسی طرح جیسرا جلع جو اسکو دین سے جاگرا نکار کرنا کفر ہے اور ابن الہمام رحم نے کہا کہ خفیہ رحمہ اللہ نے اپنے شخص کی کفیر کی جس نے کسی نعل سنت کو بوجہ استغاث کے برابر ترک کیا سبب اسکے کہ سنتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑا ہونے کیا ہے یا کسی نعل سنت کو صبح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عامہ کا چھوڑ حلق کے نیچے کیا یا اونچے خوب کندرین۔ قال انقاری اسی واسطے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کی کو محبوب رکھنے سے تو ایک نے کہا کہ میں تو اسکو نہیں محبوب رکھتا ہوں پس امام ابو یوسف رحم نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا مترجم کہتا ہے کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی سارضہ و استغاث ہے جو اس کھنے واسطے کے کلام میں ہو گا جسکو راوی نے نقل نہ کیا ہے تقدیر یہ کہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہے کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوعاً اختیار کا ہے جیسے اپنی عورتوں میں سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہے اور اس میں آدمی معذور ہے کما صحت فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہے اور دوم پسند ہوجا پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہے پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استغاث کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جسے آدمی مرتد ہوجا ہر فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہیں۔ اور یہاں مد مقام میں ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا بڑا کفر سے کھنے واسطے یا فصل کر نیوانے کا کیا حاصل ہے دوم یہ کہ نفی سے جب فتویٰ پوچھا گیا تو اسے موافق سوال کے حسب شریعت قری دیا پس شیخ ابن الہمام علی قادی وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استغاث و مسئلہ متعلق کفر ہو اگر اسکے تناوے احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہے تو نفی و قاضی کے واسطے ہی اسی ہے کہ اسی احتمال پر عمل کرے جس سے کفر لازم نہیں آتا کیونکہ ہزار کافروں کے باقی چھوڑنے میں اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بچر ہے کہ ایک مسلمان کو غالی کر دے۔ اول نفی کا یہ عمل اسوقت نافع ہو گا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔ اور قاری سے کہتا ہے کہ کما کہ حاجے رہے کہ کفیر کا باب ایسا ہے کہ اسکو کھولنے میں محنت عظیم و فتنہ جہیم ہے اور مخالفت و اصرار لائق شہادۃ و مناقض ہیں اور لوگ اس باب کفیر میں تین مرتبہ پر ہیں انا بھلا ایک گروہ کہتا ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں پس یہ گروہ تو کفیر کی بالکل نفی کرتا ہے یا جو دیکھ ہم جانتے ہیں کہ اہل قبلہ میں شلف بھی ہیں جو بیہودہ نصاریٰ سے زیادہ اسلام میں مضر ہیں اور بعض انہیں سے منع پا کر ظاہر کر دیتا ہے پھر کفیر کی نفی جام کیونکہ صحیح ہوگی علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس بارہ میں خلاف نہیں کہ اگر کوئی شخص تمام واجبات بخیرہ متواترہ سے اور عورات طائفر متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ کرے تو جو جہود و وہ کام مرتد ہونے کا چارہ لگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے اماموں نے اس کلمہ سے انکار کیا کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے بلکہ مذہب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر کفیر نہیں کرتے ہیں بلکہ خلاف عوارج کے جو ہر گناہ پر کفیر کرتے ہیں پس حاصل میں فریق ہوئے ایک نواجہ جو ہر گناہ پر کفیر کرنے میں مدد و کسی گناہ پر

اول وجہ یہ کہ
دوسرے حکم تہذیبی
تھے اسکو قطعاً سے
نقل کیا کہ خفیہ رحمہ
اللہ نے اس شخص میں
شیخی نہیں تھی
پس جہاد کو کلام
وہاں جہاد کو کلام
ابو یوسف نے فرمایا
نہی اور بعض نے کہا کہ
جہاد میں علی اور عیسیٰ
اور جہاد میں علی اور عیسیٰ
راوی جہاد میں علی اور عیسیٰ
نہی

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہیں سو موسط کہ خاص وجہ میں تکفیر کرنے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ اگر کما جادے کہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو۔ اور اسی کے مانند شافعی رحمہ سے مروی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ شافعی عقائد نے کہا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یاد دہا رہا رہی تھالی آخرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا اپنی لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شافعی موافق نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جادے اور کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہے اور ایسے ہی ابی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل حد بیان جمہور مسلمانوں کے مقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رحمہ نے اس اشکال کو اس طرح دفع کیا کہ جب متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیا جادے یہی ماخذ ہے اور جو فتاویٰ میں نقل کیا ہے یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقاد یہ ہیں اور دلائل قطعیہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ جب جس اہل کافر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محمل اسکا یہ ہے کہ جس امر مستند پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ مستند بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا برہین نہ کیا جادے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیا جادے پھر ایک مشکل ہے کہ ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے ناز باطل ہے تو اسکا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ حلال نہیں ہے تو اس سے انکے پیچھے ناز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو اور اگر یہ مراد نہ لیا جادے تو مشکل ہے قاری رحمہ نے کہا کہ ناز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہار نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے ناز باطل ہے حالانکہ انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے مدار سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف کرنا چاہیے۔ حالانکہ مترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یعنی نہیں ہے تو منطوق کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے مستند بطلان ناز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں منطوق کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رحمہ نے برعکس کر دیا اور مسلم جمع بنا چاہیے کہ کما جادے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہے ولیکن ایک قسم کا عن معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور مترجم کتاب ہر کہ مروی امام ابو حنیفہ رحمہ سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیل معنی منسوب کفر کرنا نہیں غایب ہے جو کہ ہم اب لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں پس یہ بھندہ وجہ احوال ہے ایک دلیل معارضہ عدم قنہ بہا ہونا جس سے بہت فساد پیدا ہونے میں سو م احتیاط و ابقاء ہے نہ مدار خارج۔ پھر یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ چاہے وہین کی مزیہات سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اسے فون سے حشر ہونا اور اسے تعالیٰ کا ہر ایک کیات و عباد کا عالم ہونا اساتیب کے مسائل معات میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اقول اور معارضہ وغیرہ میں ہے کہ غرضیات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو شخص کو معلوم ہیں جن میں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر خارجی ہم نے کہا کہ جو کوئی نام عمرانی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جہانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم خبیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت و اجماع کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہ کی جاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہ ہو۔ جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ ان ضروریات کے تحقق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیداکرنا اور عدم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور امتداد اسکے دیگر مسائل حالانکہ فعلی میں صرف یہ جان کر کافی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہو یا کافر یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و ان کے اکثر اصحاب اس طرف متفق تھے کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رحمہ کا قول مشہور ہے کہ ہم اہل ہمارے کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وہ کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور شافعی میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رحمہ نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متسلکین کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب تکفیر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب تکفیر ہو گیا جس نے عمدہ نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ ہوتا کہتے ہیں۔ شرح منکناجی کہ بیان و وصف ہیں اکتار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فقہاء و غیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بغیر اول و سکون ثانی از اکتار ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رحمہ نے مرجع قرار دیا۔ لیکن میرے نزدیک نسب یہ ہے کہ بغیر اول رفع دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کہ چونکہ اس صریح میں وفاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفر ہیں ایسا کہ افعال ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں و علیٰ ہذا حدیث میں ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت مقبول ہے کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صریح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی تارک ہے جس نے تارک نہ ہو جائے اس نے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صریح میں کافر جماد علیٰ ہذا مجمع رعایات ہمارے باب میں بن متوافق جوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ عدم تکفیر کا قول جماعہ کبار و فاضل و غیرہ سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر ختم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و لکھ انہ سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ عمل فعل کفر ہے جو ہم اس عمل کو فعل کفر قرار دیتے ہیں۔

تکفیر جو یعنی ظاہری تکفیر ہے پس عدم تکفیر اور راہ باطنی ہو اور تکفیر اور راہ ظاہری ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدوین نیت و اعتقاد کے زبان سے یا جو ارج سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جو روئے تکلیح باطنی ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و مگر اس کے اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر منع ہوتا ہو لیکن اس شخص قائل کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر منفی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر منع ہوتا ہو ظاہری تکفیر نہوئی و لیکن باطنی تکفیر پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین جو کہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں جب تک کہ وہ مرجع کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہے کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اکبر میں مروی ہے پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرنے والا انکو مرجع واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ مذکور ہو کہ احد مروی ہے و اردی الا ان سرور کفر اوجا عندکم - یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاویٰ میں فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک از راہ باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہے کہیں یہ انتہاء کلام ہے جو مترجم کو ظاہر ہوا اور مترجم بالاصواب - قاری رحمہ اللہ نے معقات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء و مفسرین نے تکفیر کا حکم لکھا ہے و لیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ میں ذکر کر دیا انشاء اللہ تعالیٰ و لیکن ان کتابوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں - قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول کرنا اللہ تعالیٰ پر معلقا و جب نہیں ہے بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہے اور فرقہ معتزلہ حاجت توبہ سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہیں کہ وہ جب عقلی ہے - پھر عقلی بحث مجوز کر اب شرح میں کلام ہے کہ شرح میں قبول واقع ہونا کیونکہ توبہ تو ایک قول ہے کہ قبول اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے امید کیا گیا ہے مگر اس پر قطعی ختم نہیں کیا جاتا لہذا وہ اسی پر ولایت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ و توبہ اس پر علی من یشاء پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے قبول اصل اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اتالی اولیٰ ہو فرمایا - و آخرون مرجون لامر اللہ ان ینذہم الایہ - یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں یا وہ اللہ کے کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روئے اور سخت نادم تھے - مترجم کہتا ہے کہ توبہ اتنی بندہ پر ہے کہ اسکو توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخدول و خوار نہیں چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے اور اگر باہر کہ بندہ توبہ کرے توبہ بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہے یعنی اگر توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اس کے بعد بندہ توبہ کرتا ہے اور جب تک کہ یہ توبہ مستحکم بندہ و کلام الہی توبہ کو خالی از رندا است و شرائط قطعی ہونا ہی قائم ہے پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال و افعال میں کی توبہ میں ہو بخلاف تکفیر ہے توبہ کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہے کیونکہ ہم نے اسکا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلم علیہما السلام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے

معلوم کر لیا جو کہ وہ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف واجب کرنے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے۔ تب تک اس
 معامی کے بیان ہونے کے کذا ذکرہ القنوی۔ مترجم کتابہ کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ کہ کفر سے توبہ امر
 جزئی بقائد ایمان پر جو یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جرم بقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہے پس جب وہی جرم ہو جائے
 وہ تو قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما کان نفس ان لیس الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا
 کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی۔ توجیب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہے
 برخلاف توبہ از فعل محصیت کہ وہ جرم اعتقادی نہیں ہے پس جرم قلبی سے خلوص ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرم قلبی کے
 باوجود اس محصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیا جائے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا آخر میں
 التلاوہ امتحان ہو کیونکہ اس میں کوئی اعتقاد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
 وہ کفر نہ ہو توبہ قبول ہے جبکہ اعتقاد ضلالت نازل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جرم ہو تو اعتقاد ہی ہو گا فافہم و تفسیر
 اعلم۔ قاری رحمہ نے کہا کہ سلف رحمہ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جرم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے
 شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جرم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اقرار
 کا ہے توجیب اقرار کیا تو جتنے جرمی حکم دیا کہ قبول ہوئی داسر اعلم۔ اتوں یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم
 قبولیت کا بحسب ظاہر ہو اور جب کلام تحقیقی توبہ میں ہو تو داسر اعلم تحقیق وہی ہے جو گذرا یعنی جرم اعتقاد پر توبہ قبول ہے
 یقین داخل طلب ہونے پر توبہ قبول ہے لیکن وجہ معارضہ نفس و دہم کے اپنے اوپر اعتماد نہیں لندا خواجہ حسن بصری رحمہ
 فرمایا کہ لا ینجیہ الا من لا یلتزم الامساق یعنی خائف نفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہے اور نہ نفاق سے وہی ہو گا جو منافق
 ہے بالکل نفس کی طرف سے کمر کا خوف ہے اور خوف کمر سے مطمئن ہونا کفر ہے۔ عدۃ الشیعی میں ہے کہ جس نے ایک کسوا
 سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اس پر ماخوذ ہو گا کفار کی جزا
 دادم ہے اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو نعیم رحمہ نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جرم ہے ہمیشہ
 کے لیے لندا کافر و مشرک دائمی جرم ہیں برخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جانے کے باوجود لندا غلبہ نفس سے
 مرکب ہوا نہ بقرض دمام تو عذاب بھی دمام نہیں ہے۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ مستنہ مومنین کے لیے ہو امید ہے کہ
 اللہ تعالیٰ غفور کر کے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ غفور ہو جائے
 میں اور ایمان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہے۔ سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی
 پاک کرے پس توبہ ایک نسبت غلطی ہے۔ قال القاری رحمہ علامہ نے تصریح کی کہ اگر کالی توبہ نہ تین بین اعلیٰ رکن نو
 گنہ شتمہ ہند است پر دوم فی التحلل اس گناہ سے بالکل الگ ہوتا۔ سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرے۔
 افعال میں تفسیر واقع ہوئی اگر خاص حقوق الہی ہیں مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو فوراً
 کہ آجہہ ایسا نہ کرے ونگاہ از عین خدا ہو میں انکو پکارے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ
 یہ حقوق مگر مالی ہوں یا معنوی تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ مالی ذمہ سے پاک ہو معاہدہ صلح کہ یہ مال

لوگوں کو یا رنگ وکیل یا دارط کو دیدے اور اگر بیخبر نہ تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے فقیر و غنی کو دینے اور
 اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو محذور ہوگا کائناتی اقلیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن احوال کے اندازہ کر کے صدقہ دے تو
 دوسرے سے جھوٹ جائیگا کائناتی اقلیہ ایضاً۔ قنادی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا
 کہ قیامت میں اسکے خصم کو پہنچا دیا جائیگا اور اگر ذمی و کافر کا مال جو تو آدمی اسکے عوض قیامت میں منہب ہوگا کیونکہ
 ذمی کی طرف سے غلو کی امید نہیں ہے۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہیں اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
 مالی مجھ پر ہیں ان سے بری کر دے اور تفصیل نہ کی۔ اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رحم نے کہا کہ سب سے بری اللہ ہو جائیگا
 فقیر ابو الیث رحم نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر محکمہ فضا میں کچھ دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ اسی فقیر
 سے بری ہوگا جس قدر اسکے گمان میں آیا ہے فقیر رحم نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ میں کہا کہ حکم دانت میں امام محمد رحم
 کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور حکم فضا میں امام ابو یوسف رحم
 سب سے بری ہوگا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ فتویٰ غلات مختار ابی الیث رحم ہے۔ فقیر ابو الیث رحم نے کہا کہ نصیحت
 کر دیوان کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں اگر اسکو
 نہیں پہنچی جسکی نصیحت کی توجہ ہے کہ استغفار کرے بغیر انکہ اب ایسا نہ کر دنگا اور اگر پہنچ گئی تو اس سے معاف
 کر اے۔ ابن الجبلی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کر لے میں قنہ ہو تو فقط استغفار کر لے۔ ردۃ العلماء میں ہے کہ نانی
 نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ عین بانوں پر موقوف ہے۔ آدل جگہ سانسے
 بہتان باندھا اُسے کہے کہ میں نے یہ بہتان کیا تھا آدم جگہ حق میں بہتان کیا اُس سے جا کر غلو چاہے۔ مسموم مستر
 سے توبہ کرے۔ جسکی نصیحت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملقط میں ہے کہ ایک کا دوسرے کے
 قرضہ نہ تھا ہر اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو قرض خواہ کے حق میں قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ
 اسکو غلو کر دے۔ باہم سخت کلامی کرنے والوں میں ہر ایک پر دوسرے سے اکتال واجب ہے۔ کرمانی رحم نے
 فسک میں کہا کہ جب صحیح توبہ کی تودہ رد نہیں بلکہ قطعی مقبول ہو تو اللہ تعالیٰ دہو الذی یصل التوبہ من جادہ الایہ۔
 اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں کہ صحیح توبہ کا قبول ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جالت ہے کہنے والے پر
 کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رحم نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے میں ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سو اے
 مقبول ہونے کے رد نہیں ہے۔ تہدی رحم کے کلام میں ہے کہ نانی کا آدہ غاسل اگر کٹ گیا یا مر من الموت میں گر گیا
 ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مر من میں پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا بقیہ تو بھی سلف
 سلف اسکی توبہ گنہ مستحب قبول ہو پس جو خاصہ میں عدم قبول ہے باجماع کھادہ مستحب نہیں ہے۔ خلاصہ میں لکھا کہ
 توبہ وقت یا اس کے قبول ہوا یا انہیں قبول ہو یہ روایت مخالفت و رابت ہے اور صحیح ہے کہ توبہ یا اس سے بھی قبول ہو
 قاری رحم نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو معصل معلوم کر لے کیونکہ اخفادات تو محل ہیں کانی ہیں اگر یہ معصل
 اولیٰ ہے لیکن کفریات میں فاصل جاتا ہے ہر شخص امام ابو حنیفہ رحم کے مذہب میں۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جائے آؤسانی سے بے خبر ہو گیا یا ان کو سلامت رکھا شکل ہو۔ مترجم کتا ہو کہ یہ کلام غاصر ایسے بزرگ کا ہو کہ انکو
ایمان کی نعمت بنے انہما معظم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچانے سے اور حق یہ ہو کہ ایمان شکل ہو اور جب
یہ پیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ جب سے آسان ہو
مگر خدا اس دولت ایمان کو بھونا حصار عظیم ہو کیونکہ کافر و شرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھودی لہذا کفر
سے احتیاط ضروری۔ مترجم احوال و احوال کفر یہ میں سے جن پر اعتماد ہو بعض نقل کرتا ہو کہ آنسے اجتناب بے خبر ہو
و اسر تعالیٰ ہوا ملوث۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہو حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدوں اجارہ شرعی
کے تو کافر ہو اور اگر کسی حرام مثلاً شراب خواری کی منکر کرے کہ یہ حرام نہ تھا یا روزہ فرض نہ تھا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہو
تو اسکی تکفیر من مقام نال ہو۔ مترجم کتا ہو کہ نال ضرور چاہیے کیونکہ منہا ایمان خود متضمن ہو کہ اپنے حرام ہونا شراب خواری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ میں ایمان ہو اور حکمت نفسی سے جاہل رہا حتیٰ کہ علماء کو بوجہ اخفاء کے نال ہو
تو تکفیر خطر ہو غیر از ہیکہ نال اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام غریبہ میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں و اسنہ اعلم۔
اپنی جو رد سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو اہد میں امام محمد سے روایت ہو کہ تکفیر ہوگی یہی صحیح ہو۔ اپنی جو رد سے
نواخت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہو۔ جس نے اسر تعالیٰ کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہو قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جو رد کا بتان کیا تو کفر ہو اور حکم
کی قید معلوم اسوا سے لگا دی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو وطی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر رہی
ہو تو کفر ہو۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا یا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ بیگی تو نصرانی
ہو جاؤ لگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ اگر سو اے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عدا
ناز پڑے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف شہر جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رحم نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاویٰ منبری و جواہر سے نقل کیا ادا قرائن کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہو کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہو کہ جس نے غیر قبلہ
کی طرف کھڑا ناظر ہوئی تو امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ وہ کافر ہو جیسے استکفات کرنے والا ہوتا ہو ادا سی کو فقیہ ابو حنیفہ
نے یہاں اور یہی حکم بغیر طہارت کے ناظر پڑنے کا ہو یعنی جبکہ کعبہ سے استحلال کر لے تو کافر ہو ورنہ معصیت فرمود ہو۔ اگر
سلطان مراد کو عادل کہا تو کفر ہو یعنی جو اسکا مقابل عدل مراد کیا تو کفر ہو۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہو جو سلطان ہو
اور اگر کافر ہو تو بوجہ اولیٰ کفر ہو۔ مترجم کتا ہو کہ تکفیر میں زیادہ نال کی حاجت ہو کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے
میں ایک حقیقی کہ وہ خود عدل شرعی ہو اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلافت اسر تعالیٰ مدخل علی ہر
طریقہ تسلیم کے ہونے سے کفر ہو اور مجازی مراد سے کفر میں نال ہو اگرچہ معصیت ختم ہو۔ قاضی حنفی رحم نے
شرح مراجع میں کہا کہ ہاں قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیا جاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قاصر عظیم کے ہو یا شرک

ایمان کا ثبوت ہو یا جس کا دین میں ہوتا یا ضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز جو کہ اس پر اجماع ہو اور اگر اس واسطے اسکے جو کچھ سکاٹا
 بدعتی ہو نہ کافر انتہی شرعاً۔ اہل فاری رحم نے کہا کہ وضع ہو کہ چار سے ملانے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
 رد نہیں ہو تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہے کیونکہ پکارا فاضی جو دعویٰ کرتا ہو کہ حیوٹ علیہ السلام نے
 وحی پہنچانے میں قطعی کی کہ اس کے لئے نے حیوٹ کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب قطعی سے جہل
 نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا دی تو انہیں پر استغفار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اکبر کو یہ رد افض اگرچہ قبلہ
 کی طرف تاثر چین ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلواتنا و استغفرنا قبلتنا و اکمل ذنبنا
 اذناک المسلم الذی لہ ذمہ اسرو ذمہ رسولہ فلا تخفوا العرفی ذمہ۔ رواہ البخاری فی الصحیح۔ تو نوی رحم نے کہا کہ اگر کسی
 بطح خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اس کا مقصد نہیں ہے کفر ہے۔ یہ عامۃ العلما کا قول ہے۔ اور دای میں پہنچنے
 زبان سے کفر کیا اور اس کا دل مطمئن یا یان ہو تو وہ کافر ہو اس کے لئے کہ نزدیک مومن نہیں ہے۔ انتہی شرعاً۔ یعنی زبان
 بدون اکراہ و تبرہ وستی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال اقراری رحم یہ باسند لال مقدم قولہ تعالیٰ من کفر باصر من بعد یلاد
 ولا من اکراہ الا یہ سے ظاہر ہے لیکن مخرج کو اس میں ناں ہے کیونکہ مقدم سے قیوت قطعی نہیں ہو سکتا مگر اگر یہ حکم
 قصداً ہو نہ دباتہ وہو الصحیح مثال فیہ۔ اگر کسی نے طاعت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہے۔ جس نے
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزرے
 جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو لیکن اسے کر وہ جانا۔ زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض زبان ہے۔ خلاصہ میں اجناس سے
 نقل کیا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالیقین اور اگر ایسا
 نہ کرے تو ہم اس کا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جو اہل رافقہ میں شکر ہول فہر و میزان و صراط کو کافر کہا ہے اور
 فاری رحم نے کہا مستزاد غلاب فہر و میزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح قول میں ان کی تکفیر نہیں ہے۔ نہ کہ
 کہتا ہے کہ شاید جو اہل رافقہ کی مراد ہے کہ قرآن میں جو قرآن و صراط نہ کو رہے اس سے انکار کفر ہے اور مستزاد اس سے منکر
 نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔ جو اہل رافقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار
 یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
 بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے۔ جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ سے کفر ہے۔ امام مازی رحم نے کہا کہ جس نے اللہ کی عبادت
 یا بدعت یا بخوت و دوزخ کی بابت حیثیت کہ اگر حبت یا دوزخ مخلوق نہ تھی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرنا تو یہ کفر ہے۔
 جو اہل رافقہ میں ہے کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوٰۃ و فصل چٹا بت سے انکار کیا تو کفر ہے و قول ایسی ہے
 جس نے مقرر اجماعی سے انکار کیا جیسے شراخاری و زنا کاری و قتل نفس باحق ہمد و سود خاری و غیرہ تو یہی کفر
 فہر و الجاہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اجماع مردک ناز نہیں ہے نہ کفر ہے۔ فنادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اگر کلام
 چیز میں کیا جانو لینی اسخفات سے کہا یا افقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہے یا ایک پایہ کھیر کا علم ہے نہ کہ
 کفر ہے۔ غیرہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہ ہو وہ کوڑی کا نہیں ہے یہ کفر ہے۔ مستند شیعہ فہر و الجاہ میں

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ بطور خوشدلی و ہنر کے ہو تو کفر ہو اور خلاصہ میں ہو کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گلے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دوہنے نہیں دیتی ہو تو کفر نہیں در نہ کفر ہو۔ قال انقاری رحمہ اور یون ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہو اگرچہ کفر نہ ہو۔ قاری رحمہ نے لکھا اور بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہو گا۔ یہ اعتراض جو منع ہو اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبیہ کرنے سے منع ہیں جو ان لوگوں کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے منع ہیں اور یہی چیز سے منع نہیں ہیں خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار عانت کا شعار بدعت ہو۔ اور محیط میں کہا کہ لیکن صحیح یہ ہو کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر ہو یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہیں ہو کیونکہ ممکن ہو کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے۔ قاری رحمہ نے اس میں مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہو اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہیں کر سکتا خواہ اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلتے سے مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ مترجم لکھا کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہو کہ مراد یہ ہو کہ جب جو کس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو کفر ہو اور اگر کوئی حاجت و مرض صالح ہو تو کفر نہیں ہو اور حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لادبی ہو حتیٰ کہ گلے و دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی اہل ضرورت لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت میں بہت وقع ہو اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہو تو جاننا چاہیے کہ تشبیہ کسی قوم سے حکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا مقصود ہو تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہو کہ اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کا ملہ ہو اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تنذیر و خوف ہو پھر مشابہت بھی دو طرح ہو ایک یہ کہ پوری صورت سے لہذا وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہو تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہو اور کبھی ٹوپی نہ ہو لیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیات اجتماعی سے غور نہ کیا مشبہ ہوتا ہو پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو جمع کیا تو بلاشبہ وہ تشبیہ نصاریٰ ہو پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہو اور اگر ٹوپی نہ ہو باقی امور میں تو وہ بھی مشبہ نصاریٰ ہو۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ میں تلخوگی ہو لیکن بوٹ جتنا پہنا تو یہ شعار نہیں ہو اگرچہ موصفا اسکے بھی نصاریٰ میں ہیں پس تین صورتیں ہیں اول یہ کہ بنام نوکری کی ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں دوم یہ کہ آنے بوٹ اپنی آرائش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہو اور اگر اس کفر و خوب میں مناسبت مقصود ہو تو کفر ہو۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالحہ کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش میں کپڑے پادون بجاوے یا راہ میں آرام پادے یا سردی کی تکلیف سے راحت اتحاد سے تو اگرچہ بعض شخص ہو کہ اسکو دیکھ کر لوگ افتدار کر نیلے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہیں ہو تو بقدر ضرورت مضائقہ نہیں اسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت میں مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عورتوں کو مردانہ جوٹا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی پوش پہنا گا یا نہ حکم کیا کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کمانی محیط اور جو حرام ہو جائیگی کمانی نظیر یہ۔ مترجم کتاب کہ اب ہندوستان میں اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہیں ہے اسکو محفوظ رکھنا چاہیے و اللہ اعلم اگر کہے کہ چڑی و بکار می سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کمانی مثلاً ابو القاسم الصفار جی کیونکہ اس نے مصیبت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ مجوس میش میں ہیں آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی ہمیشہ اٹھاوے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کتاب کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل طحہ رسالہ میں جمع کر دنگا دین اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو بھیج دینا ہے میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی مع ہو کر خوشی کرنے سے ایک مسلمان نے دیکھا کہ ابھی سیرت ان لوگوں نے رکھی ہے تو کفر ہے۔ اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کر کے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔ اور اگر اس نے یون ہی خریدی اور اسکو نوروز کا خیال نہیں ہو تو کفر نہ ہوگی۔ قاری رحم نے کہا کہ اگر نوروز کا دن مسلم ہو لیکن اس نے اپنی ضرورت فیضانت وغیرہ کی جت سے خریدی تو بھی کفر نہیں ہے۔ فی الجواب اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکھ جو حلال کھاتا ہوتا کہ میں اسپر ایان لاؤں یا اسکو سجدہ کر دوں یا اسکی تعظیم کر دوں تو کفر ہے۔ قاری نے کہا کہ تعظیم میں تو کوئی وجہ کفر کی نہیں ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے ہر ان ابان الہتہ صرف اللہ تعالیٰ و ملائکہ و رسل ہیں۔ مگر ایان کبھی بھی اعتقاد آتا ہر قول ظاہر اسے سجدہ تعظیم و تہجد مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور سجدہ عبادت مراد نہیں جو اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدہ کبریم حرام ہے جیسا کہ قاری رحم نے کہا۔ اور مسئلہ کی تکفیر میں بہت تنال ہے و اللہ اعلم۔ دینی محیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمرین سے اگر کچھ گرے تو حیوئل علیہ السلام اسکو اپنے پر وں پر اٹھائیں تو یہ کفر ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ علی بن ابی نضر کے قصیدہ یمیہ عمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حافیہ و قاسمیہ و انکی اشال کے کلمات کفریہ میں اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے محمد بن و اباجہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جن سے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جن کا ظاہر کفر ہو وہی الکاحم ہونا چاہیے اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا خمر حلال ہے کفر ہے و نحوہ دینی محیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اسکو ثواب صدقہ مالی حاصل ہو تو کفر ہے کمانی محیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے نہیں دے سکتا ہر مثلاً مال نہ ریعہ ناجائز کیا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس حکم کے موافق صدقہ کرنے میں فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا۔ اور محیط میں کہا کہ اگر فقیر نے جہان لیا کہ یہ مال حرام ہے پھر اسکو دعادی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے ہر وقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی کافر ہو گا و نحوہ دینی نظیر یہ۔ اگر کسی نے بیچ شری کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کمانی محیط۔

مترجم کشاؤ کہ ایک نے کہا کہ ۱۰ اور دینیت بڑے نصرت کر نور نبی یا فخر ۱۰ داعی خاتم بر نور رحمت کر نور نبی یا فخر ۱۰
یا ترجمہ اسکا گما ۱۰ اور دینیت تجھ پر نصرت تجھے پایا میں نے بیچ ۱۰ داعی خاتم تجھ پر رحمت میں نے پایا تجھے گنج ۱۰
تو یہ کفر ہے۔ قاری رحمت نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوئے ہیں مانند عبد الباقی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہے مگر جبکہ عید سے ملوک
مراد لیا جاوے۔ قاری رحمت نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہوں یا متعلق بافعال داخلاق باطنی ہوں سب
تو بہ کرے پھر اس پر لازم ہے کہ اپنے اقوال و افعال و اعمال و احوال کو کفریات و ارتدادین ٹپونے سے بچائے رکھے
نور با لہر من ذکب کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہیں اور حوث سود خاتمہ کا ہر اور حدیث شریف میں ہے
قل آمنت بالمہتمم استقم۔ یعنی کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ و نہا آخر اوردان
ترجمہ العفاند والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال و ظہور جہاد

احقادات اعلیہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے تقبضائے نصیریق ایمانی اس پر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پہنچایا اسکو اصحاب مولانا
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ کو پہنچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت کسبت حضرت خاتم المرسلین افضل المخلوق جمعین سے ہر طرح اشرف امت و عادل ہیں اور انھیں کے وسیلہ
سے قرآن الہی و دین ہکو پہنچا ہوا ہے ہکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج و رد افضل کا اقتبا نہیں
جنکا مقصود دین میں افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام میں تاریکی خلافت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہیں اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الایہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتویٰ دیے اور انکی نظر کیمیا اثر میں مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
اور حدیث شریف میں ہے کہ طوبی لمن رآنی و لمن رآ من رآنی الحدیث یعنی یقیاس خوش پیش کی بار کبادی
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ میں جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہیں تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہیں وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لہم و حسن آب۔
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہیں اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
لے رہنے میں صدق دل سے سامی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام میں پھیلون کو ایک مضبوط روشنی ہوتی
اور انکے حقوق نے پھیلون کو اسلام میں ایسا گراں بار احسان کیا کہ شکوہ یہ ادا نہیں ہو سکتا جزا میں دعا کہ اللہ
اپنے فضل عیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمل عطا فرماوے و قال علیہ السلام غیر القرون قری ثم الذین
بلونہم ثم الذین یونہم الحدیث یعنی سب زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے میرے زمانہ والوں میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے
میں یعنی تابعین پھر جو آئے ہیں ان سے میں یعنی اتباع تابعین انھ۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و تابع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہو کر خوارج و ردافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
 ایک نہیں ہوئے کیونکہ جو چوٹ کر لکل گیا وہ تابع نہیں رہا بلکہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
 و عقائد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہو لیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد
 و ان میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دفع و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہو اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انس سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
 کے بعد دس ہزار نو گون کا ہر زمانہ جاوے گا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
 علمائے مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہ سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑے حکمرانوں کو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے
 اور اس سے انکار کرنا اہل غیاد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہو ایک یہ کہ امام
 تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ نقادی ہندیہ میں مفصل ذکر
 کیا ہے تو حدیث شریف طبری میں لگائی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضیل عظیم ہے کہ اس میں اپنے مخالفین سے
 آپ منفرد ہیں۔ قدم یہ کہ اصول اجتہاد تو واحد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
 امام مالک رحمہ اللہ کے کما کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر منس ہیں یعنی سب سے بہتر ہیں۔ پس یہ دونوں باتیں
 بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں متافقہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
 تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکہ لازم آیا اس لیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو عقائد میں ذکر کیا
 کہ مجتہد کسی چوک چاہا اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آوے گی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
 بوجہ قرب عبد و کمال ایمان و نور یتقان تدوین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت طلبی سے نہیں
 و اضلاع پر ہر تاؤ رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
 مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ
 و تلک ہم المومنون حقا۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
 یونہی ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و یتقان و محرم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھتے و تدوین اصول
 کے ایسے خاتمند تھے لیکن تقدیر انہی غر و جل سے بعض فرقہ خوارج و ردافض و غیرہ جماعت سے چوٹ گئے
 اور حکم احادیث آئندہ بتر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از مراط مستقیم تھے
 چنانچہ ان مجتہدین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
 و قائل و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جادنگے جو ظاہر خصوص
 قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ ذوق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ
 یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے اگر مجتہدین نے
 طریقہ اجتہاد بتلایا و فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
 اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حیثیت کو نہیں پہنچے گا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو فصل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں دو انجام مختلف ہیں کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتهی ہے اور ایمان کی راہ شقیقہم ہدایت جنت کو منتهی ہوتی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے نہیں جب دل سے توحید الہی و حق رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہو تو کفر کی راہ پر رواں ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقہ مجاہدات اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا و ہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی راہ پر مدار ہو گا تو کافروں کی مشابہت خود رائی میں ہو گئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو نئی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کر لے اور اگر علم میں نہ ہو تو کسی عالم سے پوچھنا اور اسکو بتانا ہوتا ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے اصل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعلق ہو حکم صواب ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب مجتہد وہ شخص حکم جو علم الہی میں ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا وہ گناہ کم ہوا کہ ایک توحید بلغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی و وہ نتیجہ اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم میں ہے اور اگر مجتہد نے جد کیا اور حکم جو علم الہی میں ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فصل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب جد کیا اور صواب کو ہو چکا تو اسکے لیے دو ثواب ہیں اور اگر جد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر ضرور ہو کہ جو حکم علم الہی میں ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں معلوم ہو سکتا تو دنیا میں نہیں معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت میں ظاہر ہو گا جب ہر اجتہاد میں مجتہد اپنا ثواب پا دیگا۔ لہذا دنیا میں ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہیں اور جس مسئلہ میں وہ مجتہد مختلف ہوں ہم نہیں جانتے کہ ان میں صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہ ہوں ہی سمجھیں کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علمائے مجتہدین جن مسائل میں متفق ہیں وے مسائل قوی الاعتقاد ہیں اور جن میں اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الہی ہے حتیٰ کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رحمہ جب سردی میں نہانے سے مرض لاحق ہونے کا لگنا غالب و خوف ہو تو پیچ جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے پس یہ رحمت عظیم ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے و لیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہیں ہے اور ہوا و ہوس سے دعویٰ جہل نہ کرے

کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

مذکورہ وغیرہ نے طبقات حنفیہ میں لکھا کہ علمائے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ و دقیق نظائر فرعیہ میں جد بلغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے داخل و قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق جوت صالح اور ضابطہ و اسطیخ ہے سیران مجتہدین میں سے اول طبقہ عالمانہ اجتہاد کا جو جنہوں نے بغیر باہمی تقلید اصول و فروع کے اجتہادی اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے اور انکے مناسبت کے مختلف ائمہ سے حال متفاوت ہے اور مشہور ان ائمہ کے جنکا مذہب اعتقاد و اصرار میں شائع و مستمر ہوا ہے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوئی اور امام مالک بن انس مدنی و یحییٰ نوری کوئی اور ابن ابی یسلی محمد بن عبد الرحمن کوئی اور امام عسہد الرحمن اور عائشہ شامی اور امام محمد بن ابی یسلی شافعی

ایک نوع تقلید سے خالی نہیں ہو رہے کہ اجتہاد مستقل کے بعض اوقات مانند نحو و حدیث میں ناقص ہو اور یہ
ہمارے مجتہدین اصحاب الوجہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجہ اصحاب الوجہ نہ ہو چکا ہو لیکن وہ عقیدہ حافظ
مذہب امام ہو اسکی تقریر اولہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تفسیر و تزییف و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے
بہت سے اصحاب متاخرین کی ہو جو چوتھی صدی کے ختم تک گزرے جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی ہو
چارم یہ کہ قائم حفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو نم کر کے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات میں ضعیف
ہو جس لیے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انہی مخصوصا ترجمہ کنندہ کہ ہم چارم بھی انہیں
مجتہد مشتبہ میں سے شمار کی ہو اور تعلق محض نہیں قرار دیں شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب میں ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے
علمائے خفیہ نے علماء کے ساتھ طبقہ کیے اور انہیں سے مجتہدین کی صفت میں طبقہ ہیں انرا طبقہ طبقہ اول مجتہدین اجتہاد
مطلق مثل امام ابو حنیفہ مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو محسوس کرنے
اور احکام فروع کو اولہ اربعہ سے مستنبط کرنے میں مستقل ہیں اور فتویٰ رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مستقل
مقلدین کے باقی طبقہ ہیں۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ خود
کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو اولہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے
تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع میں مخالفت کرتے ہیں ولیکن
قواعد اصول میں امام رح کی تقلید کرتے ہیں بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول
فروع میں مقلد نہیں ہیں۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین خفیہ جیسے ابو بکر احمد انصاری و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابوالحسن
المکرمی و شمس الائمہ عبد الغزیز حلوانی و شمس الائمہ محمد خراسانی و فخر الاسلام علی بردوسی و امام فخر الدین حسن معروف قزوينی
و صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طبرہن احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی مثال
جو کہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر ہیں جن میں صاحب المذہب سے کوئی روایت نہیں ہو اور انکو یہ قدرت
نہیں کہ امام رح سے اصول یا فروع میں کچھ مخالفت کر سکیں بلکہ موافق قواعد و اصول صاحب مذہب کے ایسے
جزئیات میں استنباط کرتے ہیں جن میں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہو۔ طبقہ سوم اصحاب مخرج جیسے ابو بکر
احمد بن علی الرازی و اسکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہیں انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہیں ہو لیکن انکو اصول
پر احاطہ ہو اور اخذ اسکے ضبط میں ہیں تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم
کے جو دو وجہ کہ محض ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب میں سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہیں اس طرح
کہ اصول میں نظر کر کے اور اس قول کی اشغال و نظائر فروع پر غور و مقاسہ کر کے اسکی وجہ کی تفصیل کرنے میں
طبقہ چارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابو الحسن احمد القندی و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرتضائی صاحب
ہدایہ احمد انکی مثال علماء اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہیں اس طرح کہ
یہ روایت اولی ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اوفیٰ اور یہ ادرہ اور فی ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف فتویٰ و فتویٰ ضعیف

اوقات و اندر دل
 فخر فخر و فضل
 از انقطع الی شاد
 می بجای آورده ام
 طاعت شریفی نشانه
 در کونهای خدای
 عجبان عالم که شاد و پی
 او را بسوزد و فخر
 کوئی که با او صاحب
 جلال و حق خدای
 بی شیخ عبدالمصطفی
 نعمت خدای که عجب
 او درین سال که در این
 که در اجزاء و اصل

یہ دونوں رہتے اجتہاد کو پہنچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر۔ پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تم کو اسکی دلیل ظاہر ہو اور کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ یاخذ بقولی ما لم یعلم من الحق کسی کو حلال نہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نہ جانے کہ میں نے کہاں سے کہا ہے پس تقلید سے ممانعت کی اور معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل میں انکو قول ابی حنیفہ رحمہ کی دلیل ظاہر ہوئی اور اسکے برخلاف انکو امارات اجتہاد ہی ظاہر ہوئے تو انھوں نے موافق حکم امام رحمہ کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا اسی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درمختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رحمہ کے اقوال ہیں ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقدیر کی ہے انھی کو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کہ درسی وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا لیکن انھوں نے اپنے امام استاد کی تنظیم و حلال امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انھیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث و پلوی وغیرہ نے اور نیز ان میں عبد الوہاب شرانی رحمہ نے انکو مجتہدین منسوبین میں شمار کیا ہے اور قول ہی حق و انصاف ہے اور امام عظیم رحمہ کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے ہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ نے کتب امام محمد رحمہ سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام عظیم سے علیحدہ اور انکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہے حتیٰ کہ امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ مختل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ مجتہد ہے اور کیونکہ امام رحمہ سے اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منقبت لاحق ہو جائے انتعصب فی الدین۔ بالجملة امام مجتہد مستقل مطلق امام عظیم رحمہ ابو حنیفہ ہیں اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ اصحاب امام ہیں۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاص و طحاوی و کرنی کو کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر اپر ہوا ادران بزرگوں کے احوال سے جو طبقات خفیہ میں مذکور ہیں واقع ہو اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوانی و سخی حتیٰ کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابو بکر بھصاص رازی رحمہ کو کہا کہ طبقہ سوم میں ہیں بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام بھصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلیٰ و اذوق انظر و ادع علم جو وجہ چارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام قدوسی اور صاحب بدایہ کو طبقہ چارم میں داخل کیا یہ انکل کی بات ہے صحیح نہیں ہے اور امام قدوسی کی شان اجل و اعلیٰ ہے قاضی خان سے اور شان صاحب بدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہ تو کہیں کم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہ

۱۔ انما یفرقنا بفضلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہو جو خود اس ذاتی ہوا اور
 مثل مشہور ہو کہ ذلی را ولی می بشناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب تو معقول ہیں
 لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہو لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا حسب سخت ہر نفوذ باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی اہل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہو و سدا لحمد فی اللہ الذی لا اخرہ۔ پھر ترجیح کتاب کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیم
 میں ان کے بعد دالوں کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہیں یہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و دہر کی تقلید واجب ہو میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہو کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو یہی صورت
 ہو۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بٹا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہو تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرتگان سے نہیں بلکہ
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتادی و لو اتحدہ میں ہو کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلدین
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہو پس اول گروہ پر نو لازم ہو کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہو اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہو اور اس پر واجب ہو کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی دیکھ
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہو اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہو جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہو۔ دوسرے مقام پر دوا لجمیہ میں ہو کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ کاس کا
 فقہی یا اہل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا مگر کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہو کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تیر سے
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمی
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہو اور قاسم بن تطلو بٹا کا قول جو در اختیار میں ہو وہ بھی اس طرف

۱۔ انما یفرقنا بفضلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہو جو خود اس ذاتی ہوا اور
 مثل مشہور ہو کہ ذلی را ولی می بشناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب تو معقول ہیں
 لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہو لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا حسب سخت ہر نفوذ باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی اہل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہو و سدا لحمد فی اللہ الذی لا اخرہ۔ پھر ترجیح کتاب کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیم
 میں ان کے بعد دالوں کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہیں یہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و دہر کی تقلید واجب ہو میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہو کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو یہی صورت
 ہو۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بٹا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہو تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرتگان سے نہیں بلکہ
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتادی و لو اتحدہ میں ہو کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلدین
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہو پس اول گروہ پر نو لازم ہو کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہو اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہو اور اس پر واجب ہو کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی دیکھ
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہو اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہو جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہو۔ دوسرے مقام پر دوا لجمیہ میں ہو کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ کاس کا
 فقہی یا اہل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا مگر کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہو کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تیر سے
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمی
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہو اور قاسم بن تطلو بٹا کا قول جو در اختیار میں ہو وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہوں کہ ہر زمانہ میں شخص میسر ہو گا نہ مجتہد فعلی بدیا شکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلجھیں اور انکا وقوع متوقع نہیں ہو چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل پز نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع انہی نہیں رہ سکتے ہیں پس جب یہ مسائل کتب فتاویٰ میں موجود نہیں تو انکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علمائے خبابہ نے صریح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہ ہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رحمہ پر ختم اجتہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بھرا العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجتہاد کے دعویٰ کو جسم بالغیب کی مصیبت قرار دیا یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو سکی راہ تو صرف اعلام انہی فروع میں ہو خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس یہ قول روا نہیں ہے والدہ تعالیٰ اعلم۔ بالکل مذہب خفیہ میں اہل امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ ہیں اور انہیں کے مسلک اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ انکے شاگرد مجتہدین متبیین میں ولیکن انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رحمہ کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ وبالشفہ نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ ہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گذرے اور شعرائی رحمہ نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رحلی استاد صاحب الدرا المنہار نے فتاویٰ خبریہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ قنوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام عظیم رحمہ اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا ان سے ایک کے قول یا غیر دون کے قول کی طرف نہ جاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہکو پہنچے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رحمہ سے مروی ہوں تو انہیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رحمہ سے روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتیں ہیں چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے وہ قول ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے انکے اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح و لواہی رحمہ اللہ التوفیٰ شہدہ کی دو قسم کے ہیں ایک محض تقلید و دوم تقلید جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام عظیم رحمہ سے بروایت واحدہ مروی ہیں وہ توحیدین یا حنفی روایات مختلفہ ہیں جیسے وہ روایتیں دائرہ کادھونا جو ملاحظہ ہوا ہے کہ تقدیر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو مشائخ کبار و مذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہے اور بعض انہیں مسائل میں صاحبین وغیرہ سے انکے خاص

اجتہادات مروی ہیں اور دلائل ہر ایک کے مبین و صحیح ہیں۔ اب جانتا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر موجودہ رعایا کا واحد امام رحمہ سے عدول نہ کرے الا بغیر ذلک اور اہل نظر بھی فتویٰ دینے میں عدول نہ کریں اور روایات متعددہ میں اہل تقلید پر اس روایت کی اہل لازم ہو چکی تصحیح کی گئی و لیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہو مگر فتویٰ میں تصحیح مذہب کا اقتدار ہو گا الا بغیر ذلک۔ پھر ان مسائل کے سواے جو امام رحمہ سے مروی ہیں خواہ مجتہد مذہب سے ہوں یا تخریج مشائخ سے ہوں تفصیل یہ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باقتدار اصل کے ہو و لیکن موجودہ حالت میں جو طریق علمد آمد ہو وہ آخر میں بیان ہو گا۔ ذکر طبقات مسائل۔ یہ مسائل تین طبقہ پر ہیں۔ طبقہ اولیٰ مسائل اصول ہیں اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہیں اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہیں کما ذکرہ و مکتبہ فتویٰ اور یہ صرف پانچ کتابیں جو تین اور علامہ شامی رحمہ کے رد المحتار میں ہیں کہ ظاہر الروایہ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد رحمہ کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب المیز و کتاب السیر کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے اور تعالیٰ الا نوار میں ہے کہ بعض نے سیر صغیر کو انہیں نہیں شمار کیا اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں شمار کیا۔ غنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہیں اور نتائج الافکار میں ہے کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہار کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابوں کے سواے دوسری کتابوں سے ہوں مفتاح السعاده میں روایت الاصول و ظاہر الروایہ میں تفریق کی چنانچہ کما کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایت الاصول کہتے ہیں اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔ مترجم کتابہ کہ نقلی بڑا مبسوط و جامع ہے تو روایت الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ میں اور جامع کبیر و زیادات صرف روایت الاصول ہیں اور سیر کبیر و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہے اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہو و اسرا مسلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمد نے اولیٰ اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان۔ اور اصل کے کئی نسخہ ہیں اور فی الجملہ انہیں شاذ نادار اختلاف بھی ہے اور کفوی رحمہ نے کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابوسلمان جوزجانی کا ہے پھر کما کہ مبسوط کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بخوار زادہ کا ہے اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبریٰ کہتے ہیں اور ایک نسخہ شمس الانامہ حلوانی کا اور ایک بنگلہ شاگرد شمس الانامہ سرخسی کا ہے۔ مترجم کتابہ کہ یہ شمس الانامہ سرخسی وہ نہیں ہیں بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہیں اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی و سرخسی غیر در حقیقت تخریج مبسوط ہیں اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انہوں نے استخراج کر دیا و لیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہے جس سے مبسوط مثلاً غسوب و بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین ہند و قمر الاسلام ہر دوی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہیں کہ قاضیخان نے جامع صغیر میں ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر پر کیا ذکرہ میری زراۃ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہذا یہ وغیرہ میں جو بسوط
 سرخسی مذکور ہے اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۵۰۵ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رحمہ اللہ جو بسوط ہے اسکو محفوظ رکھنا
 چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجلد مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں - اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے
 کتب امام محمد رحمہ اللہ سے باب مسائل کو جن پر ایسا کہ طبقات علماء حنفیہ میں یہ قصہ مذکور ہے لہذا علماء نے اسکو بھی
 اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایۃ سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب
 فتقی میں ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہے لیکن اس زمانہ میں وہ ان
 ملکوں میں تھی نہیں ہے اور حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے اور مشائخ رحمہ اللہ نے اسکی شروع
 لکھی ہیں آنا بجلد شرح شمس الانکھ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبغابی ہے - مترجم کتاب جو کہ یہی شرح سرخسی ہے
 بسوط ہے اور واضح ہو کہ کافی و دوائی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہے - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب
 میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں
 لیکن کتب مذکورہ میں نہیں بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں خواہ دوسری کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف سے
 ہوں جیسے یکسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امام محمد
 سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہیں پہنچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو
 پہنچے ہیں خواہ یہ کتابیں ہوں امام محمد کے دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجر و مصنف حسن بن یزید
 کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایۃ ہیں اور اسی قسم سے کتب امالی ہیں اور صورت اطاویہ کہ عالم شیعہ کیا اور اسکے
 گرد شاگرد حلقہ کر کے فلم و دوات کا فدیہ لکھ بیٹھے اور عالم نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگوں نے
 لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ میں لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور
 اسی قسم سے کتب نوادر ہیں کہ متفرق طور پر روایات ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم
 وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اس واسطے تیار کرتے ہیں کہ
 یہ اصول سے مخالفت ہوتے ہیں - مترجم کہتا ہے کہ اصول سے مخالفت ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ روایت بطریق ندرت
 ہے یعنی آنکہ دوسرے شاگردوں سے متابعت نہیں پائی جاتی ہے اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت
 چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہیں مثلاً اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی جو رو سے وطی حلال جانے تو شمس الانکھ
 نے کہا کہ تکفیر ہے اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تکفیر نہیں دہو البصیح کذا ذکرہ القاری - اور محمد بن قاسم مسائل
 ظاہر الروایۃ میں پھر اگر ظاہر الروایۃ میں نہ ہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہیں - طبقہ ثالثہ مسائل فتاویٰ ہیں اور انکو دہات
 بھی کہتے ہیں یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہونی جسکا حکم ان ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ سے مروی نہیں ہے پس یہ مسائل وہ ہیں کہ
 جملہ احکام کو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگردوں یا شاگرد کے شاگردوں نے یا ان کے بعد والوں نے استنباط کیا ہے کذا ذکرہ
 الکفوی اور معنی یہ ہیں کہ اسام محمد وغیرہ کے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جس میں کوئی

روایت ان ائمہ میں سے کسی امام سے آئے پاس نہیں ہر تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ ان کے بعد والوں میں سے ہو کسی زمانہ میں ہوا کے اجتہاد کا اعتبار کیا۔ گویا زمانہ کا آئین اعتبار نہیں ہر اور مترجم کتاب ہر کہ بھی صحیح ہو کیونکہ کبھی زمانہ لائق میں ایسا ہوتا ہے جو سابق میں نہ تھا کیونکہ یہ علم مصنف فضل الہی ہو وقد قال تعالیٰ وداؤد و سلیمان المرسلین ان فی الحرب الذلثت ینہ غم القوم وکنا نکتب فیہم فہمنا باسلیمان اللہ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ یہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع معتد ہر والدہ تعالیٰ اعلم۔ کنویں رحمہ نے کہا کہ اول کتاب حسین نوازل و فتاویٰ جمع کیے گئے نوازل فقہ ابو الیث نصر بن محمد سمرقندی معروف باامام الہدیٰ رخر ہر جمعی فتاویٰ مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مطیع مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ قیرہ کے جمع کیے اور اپنے فتاویٰ بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار ہے ہر اور فتاویٰ میں یہ کتاب اصل ہے ہر ہر فتاویٰ ناظمی و مجموع النوازل وغیرہ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ مصلط جمع کر دیا جیسے جامع فاضل خان و خلاصہ غیرہ کتب فتاویٰ میں اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط میں کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر فتاویٰ پھر فتاویٰ لکھے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ شیخ رضی الدین سرخسی رحمہ کی صنیع شاہد ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ میں ہر وہ مقدم ہو پھر نوادر میں پھر فتاویٰ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل و فتاویٰ و نوازل ہیں جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنہیں کوئی روایت ائمہ میں سے نہیں ہے پس فتاویٰ فاضل خان یا فتاویٰ عالمگیری کو جو فتاویٰ کہتے ہیں مجازاً باعتبار اس کے کہ انہیں مسائل فتاویٰ مصلط ہیں ورنہ حقیقت انہیں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے مقدم کر کے نوادر کو لینا مستحب ہو گا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت میں ہر کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہوا غیر ظاہر الروایہ میں مثبت ہو تو اسی طرف معیر نہیں ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہر یا جکو توت اجتہاد یہ آئے کے لیے بھی ہر اور صحیح احتمال اول ہو اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ قاعدہ اندر رحمہ میں تو ان کے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے توت اجتہاد یہ والے کے زیادہ اعتماد ہو گا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت میں تامل ہر اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے آگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب توت اجتہاد یہ کے حق میں ساقط ہو گئی پس اس پر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لکے جانے۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول اللہ و ارماء و اعمار میں منقود ہیں اور اگر کہیں پائے جانے میں تو سند اول و متواتر ہونے سے حکم متواترات میں نہیں خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار میں پس ضرور ہو کہ کتاب متواترات بھی ہو لہذا علی قاری رحمہ نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ قواعد کلیہ میں سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہیں جائز ہر اگر انہیں کتابوں سے جو سند اول ہوں کیونکہ جو سند اول ہوں انہیں زعمی و لمحمد بن کے موضوع قاعدہ سے اس میں ہر بخلاف کتب محفوظ کے کہ ان کے نسخہ صحیح متعدد ہوں

باتمہ جوئے بین انہی۔ فتویٰ رحمہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منشیٰ خولہ حاکم شہید رحمہ اس زمانہ میں منقود ہو چکی تھی
 منشی سے جو مسائل کسی معتد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
 سے مقدم ہوا وہ بھی منقود ہو چکا ہے۔ ابن نجیم مصری رحمہ نے بعض مسئلہ دفع کے رسالہ میں اپنے بعض معاصرین پر رد کر نیکی
 طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی منقود ہو چکا کہ ابن امیر اعلیٰ
 نے شرح نینۃ المصلیٰ میں تصریح کی ہے اور بر تقدیر کہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والوں میں سے کسی کو نہیں
 ملی تو بھی اس سے فتویٰ ونقل جائز نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضا میں مصرح ہے انہی۔ فتح القضا پر کتاب القضاء
 میں ہے کہ اصولیین کی رائے اس امر پر جمی ہے کہ منشی وہی ہو جو مجتہد ہوا اور جو مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھنا ہے تو وہ منشی نہیں
 ہے اس سے جب سوال کیا جاوے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے
 اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لیا جاتا ہے یہ فتویٰ نہیں بلکہ منشی کے کلام کا نقل ہے
 کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک ہے یا تو اس نازل کی
 کوئی سند دیا تک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لے کر جو ہاتھوں باتمہ متداول رہی جو جیسے امام محمد بن الحسن
 کی کتابیں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے ہنزہ خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی
 رازی رحمہ نے ذکر کیا ہے و علیٰ ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں ہیں ان کو
 امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور
 نہ متداول ہیں۔ بیان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب
 مشہور پر ہو گا۔ پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہے اور حجت نہیں پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد
 و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے
 انہیں سے وہ قول اختیار کر لے گا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے
 اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ انہیں سے کسی قول کو
 حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ انہی شرحا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس کلام سے کئی
 باتیں معلوم ہوئیں از اجماع یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ جانا جائز ہے جو مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہو اور اسکو
 دلائل نہ معلوم ہوں اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از اجماع بعض جوامع کا قول مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا مختلف اقوال
 نقل کر دے تو فتویٰ لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنی رائے میں جسکو صواب جانے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
 کی رائے کا بھی اختیار ہے جو مجتہدین کے اقوال بھی د جانتا ہو۔ از اجماع قول ابن الامام رحمہ کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
 تقلید کرے مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگائی
 کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے نحری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ
 قول امام رحمہ کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ خاص کلام ہی ہے کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتویٰ دینے والے نے آج اختیار کیا ہو کل کے روز دوسرے فتویٰ میں یہی قول لکھے یا نہیں۔
ہر کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تفسیق وغیرہ کی بحث میں فی الجملہ تحقیق لکھی ہو اور مراد رازی رحم سے شیخ ابو بکر الرازی البجلی
میں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جہنہ میں منقول ہو کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں جو جسکے نسخہ
مصدقہ اول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے آسکو جائز ہو کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہو اگرچہ اس نے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور امام مالک رحم کی موطا اور ہاندانکے اصناف علوم میں کتاب میں
مصنفہ متداولہ ہیں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا ہنر کہ خیر متواتر یا مشہور کے ہو اور ایسے حال میں اسناد
کی ضرورت نہیں ہوتی ہر انتہی مترجما اور نازل فقیہ ابو الطیب میں ہر کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے بیان
چار کتاب میں پہونچیں نو اور برابر ہمیں رسم و نصاب کے ادب القاضی اور محمد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہو
روایہ کہ ہم ان کتابوں سے فتویٰ دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و مستند
ہو اور یہ فتویٰ دینا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتویٰ دے جو ہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگوں کے بوجھ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے یہ
ہر کہ ان پر اعتماد صحیح ہو گا انتہی مترجما۔ پھر واضح ہو کہ متقی حاکم شیعہ و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعویٰ کرے کہ یہ کتاب وہی ہو تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ
تو اثر درمیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر متقی و محیط مذکور سے کسی کتاب میں کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متداول ہو اور خود مقدم ہو تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہر کہ متقی میں
یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہو اور ایسی ہی کتب امام محمد رحم ہمارے زمانہ میں مثل بدایہ و دقایہ و عالمگیری وغیرہ
کے مشہور و متداول نہیں ہیں ولیکن اہل یعنی بسوط امام محمد رحم سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں مذکور
ہیں یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا بدایہ و اسکی شرح و دقایہ وغیرہ میں منقول ہیں
آخر متواتر اعتماد ہو۔ اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسبیح حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں
جو بنام ثنوں مشہور ہیں اور ان میں التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر
یا کلیہ ہر خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا۔ اور حق یہ ہر کہ ائمہ مشائخ نے مذہب خفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام عظیم دہام
ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتویٰ منقطع ہو و
سیانی الکلام فیہ۔ پھر ان ثنوں کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں اس سے چار
نہیں ہو۔ فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ ثنوں سے مراد جمیع ثنوں نہیں ہیں بلکہ وہ مختصرات جگو ایسے
خداق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و تقہ میں اہل ہدایت کرنے میں ثقہ مشہور و معروف ہیں
امام طحاوی و کرخی و حاکم شیعہ و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر کچھ علماء کا اعتبار پر ہاں الشریعہ
کے دقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۶۰۱ ہجری کے کنز الدقایق پر اور ابو الفضل محمد الدین مجد الصمد

بن محمود موصی شونی مسئلہ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی شونی مسئلہ ہجری کی کتاب
 مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد شونی مسئلہ ہجری کی کتاب مختصر القعدوری پر فربہا ہوا اس جہت
 سے کہ لوگوں نے ان کتابوں کے مولفین کی نیرنگی اور مسائل متعدد لائے کا التزام جان لیا ہر ہجرات میں بھی زیادہ
 مشہور و متعدد قایہ و کثر و مختصر قدوری پر مترجم کتاب ہر کہ ہر ایہ کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ وہ متن نہیں ہر بلکہ شرح ہر اور آہ
 متن کے مشہور ہر اور ان متون مذکورہ کے لیے ہر ایہ گویا اصل ہر کیونکہ ان متون میں سب سے زیادہ متعدد مشہور و قایہ
 ہر ایسی خود تصریح موجود ہر کہ یہ مسائل ہر ایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے شخص کے ہیں لہذا نام اس کا
 وقایہ المراد ایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہو۔ ثم قال ہذا الفاضل ہا حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل
 مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع میں تو یہ حکم کلی نہیں کیونکہ اکثر اباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہیں جو مشائخ مقدمین
 کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہر جیسے حوض عشری عشرینے وہ درودہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہر اور یوں
 یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ میں یہ حکم تو اکثری بھی نہیں ہر کیونکہ بہت آنھوں نے متون
 میں صاحبین کا مذہب یا جبکہ وہ راجح یا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ میں ہر۔ اقول تحقیق وہ ہر جو تھے
 مقدم ذکر کیا کہ مرجع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہر اور چارہ نہیں ہر کہ مذہب میں تخریجات شائع و نقل کیے جاتے
 جبکہ واقعات و نوازل کا سامع ہونا جاری ہر پس جبکہ امام عظیم رحم کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو انکے و نقل مذہب
 خفیہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہر پس جب انکو و نقل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت
 عارض سے اس پر فتویٰ ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہر و ما قال ہذا الفاضل اور آنھوں نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر مقدم
 ہر اس پر و غرض میں ہر اور جو شرح میں ہر وہ مقدم ہر اس پر و فتاویٰ میں ہر پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہیں جب
 انہیں کوئی مسئلہ ہوا اس کے خلاف شرح میں جو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاویٰ کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔
 قال المسترحم فی ہر کہ یہ اہل شرح کا حکم ہر جو انکے مشائخ مانند فتاویٰ و علوانی وغیرہ نے اصول کی شرح میں قبول
 استخراج کیے اور بیشتر پر متخرجات دوسرے مواقع میں مصرح ہوتے ہیں اور شامی رحم نے رد المحتار میں کہا کہ مذہب سے
 مراد وہ ہر جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہو انہی پر اصطلاح خاص ہر۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
 میں ہر وہ شرح پر مقدم اور جو شرح میں ہر وہ فتاویٰ مشائخ پر مقدم ہر ہر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
 تو اصل مذکور میں بغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ۔ پس مراد شرح سے یہ شرح متداولہ
 نہیں اور فتاویٰ سے یہ کتب مراد نہیں جو فی الحال بنام فتاویٰ معروف ہیں اور یہ کیونکہ ہو سکتا ہر حالانکہ مسئلہ
 فتاویٰ عالمگیری جامع روایات اصول و شونی و فتاویٰ ہر حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہر ایہ
 و کثر وغیرہ کی تصریح موجود ہر ابدال متون کی شرح میں اکثر فتاویٰ فاضلان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہر
 غلبتال یہ حتیٰ بظہر کتب حقیقہ الحال۔ ہر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ کی نقل کے بعد کہا
 یہ اس وقت ہر کہ جب تصحیح صریح طبقہ تھانیہ میں نہ پائی جاسکے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاصہ تول کی مرچ تصحیح نیچے کے

بقیہ دے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چپاکی مٹی اور مومن کا میٹھا چھوڑا تو علامہ غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا کہ کل تبرک چپاکی مٹی کا ہر حال لگہ متون کے خلاف ہو تو شامی رحم نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر وہ التزام صحیح ہو اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقویٰ ہوتی ہو اور جو غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہو اور یہ بھی بیان صحیح موجود ہو کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہر اور جو رلی رحم نے فتویٰ دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہیں پس جہاں ایسا ہو وہاں ہم پر اسکی اتباع لازم ہو چکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی تمحاصل حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ سختانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہو قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے بیان سو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہر اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہوا اول یہ کہ تصحیح صریح اقویٰ از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہو کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کیا اور یہ محدود تصحیح ہر اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہر گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ ہو کہ بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی بیان یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہو جیسا کہ شامی رحم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے تاہم لازم آوے کہ بیان متن سے تصحیح بذاتہ التزام سمجھی جاتی ہو اور جامع مضمرات میں تصحیح بذاتہ مطابقتی صریح ہو پس وہ اقویٰ ہو بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہیں کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہو کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہو پس محصل یہ ہوا کہ متن دے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قویٰ ہرگز نہیں ہو بلکہ برعکس ہو۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہو کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں منہر ہو۔ بالجملة مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہو جو قاعدہ فتویٰ میں آئی ہو

فصل فتویٰ اور اسکی کیفیت و طریقہ و اقسام منفی اور علامات افتاء و کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہو واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و دفعات معمولی و غیر معمولی نہیں جانتے ہیں اس پر فرض ہو کہ مفتی سے دریافت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہو اگرچہ ایمان اجالی کافی ہو پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی تفصیل اقرار کرے پھر شلٹا مار کے علی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جائینگے اور جیسے قاضی پر پوچھنا فرض ہو عالم پر بتلانا بھی ضرور ہو تفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی و حقیقت مجتہد ہو کما مرین الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہو کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہو کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقاسستہ و بالا اعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے نہایت نمونہ شلٹا ریل کی حدوت سے اسپر نادر پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہو اور نوٹ ادبیاتی و فروعی مٹی و غیر ذلک میں کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہو اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء کے شرط کی کہ مفتی صریح خبریہ کے جیسا کہ عمومی رحم نے حاشیہ اشتباہ میں فوائد مصنف رحم سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا حلال نہیں ہو بلکہ یہی مفتی پر واجب ہو کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہو حتیٰ ترمذی

ہر باب میں امام اعظم کے قول پر ہر پھر امام ابو یوسف کے قول پھر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پھر ہر فرد جس بن زیادہ کے قول پر ہر
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے
فتویٰ دے لیکن جب مفتی مجتہد نہ تو یہی اصح ہے کہ وہ امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دے انتہی حادوی قدسی میں
کہا کہ جب امام رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اس پر فتویٰ دے۔ اقول یہ
ایسے مجتہد میں ہو گا جو دلیل میں نظر کی بیانت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام دینی
ایسے مقلد میں ہر صورت اقوال کا حافظ ہو دلائل نہ جانتا ہو اور نہ بیانت نظر ہو۔ اور اسی دو قول پر تمام کالمین کے
اقوال متفق ہو جانے ہیں جیسا کہ ظاہر ہو گا۔ ولوالہی رحمہ اللہ متونی بعد مسئلہ ہجری نے کہا کہ جو شخص اسپر انگفار کرے کہ اسکا
فتویٰ یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیحی نظر کے اقوال مدجہ میں سے ہجیر
جائے عمل کرے تو اسے جل و خرق اجماع کیا انتہی ترجیح یہ تو اہل نظر کے حق میں کہا ہر اور دوسرے مقام پر کہا کہ لوگ
و قسم کے درمیان ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا مقلد جنکو نظر کی بیانت ہر پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہے جسکو شائع
نے صحیح کہا ہر اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہر اور اسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اسپر کرے جو اسکے نزدیک
موجع ہو اور فتویٰ اسپر دے جو شائع نے صحیح کہا ہر کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہر انتہی ترجیحاً۔ اشباہ کتاب القضاء میں ہر کہ مفتی اسی پر فتویٰ دیگا جو اسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیسا کہ حادوی
بڑا یہ کی فصل المہر میں ہر فتویٰ رحمہ اللہ نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہر اور ہر مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتویٰ دیگا خواہ فتویٰ
لینے والے کے حق میں اس میں مصلحت ہو یا خواہ یہ سبھی ہو سکتا ہے کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اس وقت کہ مسئلہ میں دو قول
ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جس میں مفتی کے
حق میں مصلحت ہو انتہی۔ اور سب اشباہ میں ہر کہ دفع کے مسئلہ میں فتویٰ دینا اسی وجہ پر نہیں ہر جو دفع کے حق
میں زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حادی قدسی میں ہر انتہی۔ صحیح ہے کہ قوت نظر سے اصل و نفع پر فتویٰ دے جو
بیانت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیحہ پاوے تو ان میں البتہ اصل و نفع پر فتویٰ
دے سکتا ہے پس جسکو اہلیت نظر ہے اسپر مطلقاً امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہر لہذا اشباہ کتاب القضاء
میں ہر کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہیں وہ ان اختلاف میں فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہر کی کافی القنیۃ والبرزخ
انتہی۔ شرح الاشباہ بری زادہ میں ہر کہ غادات میں بھی فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہر اور شروع مسائل میں
زفر رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہر جنکو میں نے مصلحہ رسالہ میں تحریر کیا ہے۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلمہ مذکورہ کے
اسی صورت میں ہر کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے دفع بحر الرائق میں کہا کہ جب
مسئلہ میں دو قول ایسے ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتویٰ دینا دونوں میں ہر ایک پر جائز ہے انتہی۔ پس
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصل و نفع کی رعایت واجب نہیں ہر بلکہ مستحب ہے۔ ذی قضاء القوائت میں اجماعیکہ مسئلہ
ظاہر الردایہ میں نہوا اور دوسری روایت میں ہو تو اسی طرف مہر تبیین ہوگی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق میں نہ تھا ہر

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در کتبہ بولجہ ترجیح و ترجیح کی لیاقت ہو تو اس پر بھی یہ واجب ہو کہ روایت مذکور کو کونسی
 ذنی جزیئہ اہل سنتی جہت اتیم عبادات میں علماء نے امام اعظم رحمہ کے قول پر مطلقاً فتویٰ رکھا ہو اور یہی استفادہ سے بھی
 معلوم ہوا لیکن یہاں سوئٹ تک کہ کوئی روایت امام رحمہ سے موافق قول مخالف ہو جیسے ارشاد کی طہارت میں اور
 سوائے نیند نہ ہونے کی صورت میں غلطی میں برکت کا کرنے میں انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی میں قرأت کرنے میں
 ہو لیکن قرأت قرآن عند القصور میں فتویٰ امام محمد رحمہ کے قول پر ہر گمانی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہیں۔ پس بنا بر
 فائدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دے اور حق اشبہ بقصد یہ کہ مقلد
 پر لازم ہو کہ وہ ایسی صورت میں امام رحمہ کا قول اور حسیہ فتویٰ ہر دونوں بیان کر دے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
 کرے اسکی وجہ دو امر ہیں اول اگر مجتہدین متاخرین نے کسی فوت دلیل یا ضرورت سے امام رحمہ کے قول سے رجوع
 کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا اور یہ خلاف مذہب خفیہ نہیں ہو اور مقلد کو یہ اور اک نہیں تو لائق ہو کہ اسکو لیا جاد
 اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ میں امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کافی اچھے
 مجتہد موافق تصحیح شائع کے فتویٰ دے تو اختلاف عوام سے نوران قند ہو گا فافہم والہ تعالیٰ اعلم۔ فی الجہت فی مصر
 الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہو کہ ظاہر الروایۃ دھونڈی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو و فی الجہت فی الشام
 اہد جب فتویٰ مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی ترجیح ہو گا۔ و فی الجہت فی قضا انصوات جب تصحیح و فتویٰ
 مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح بر انتہی۔ اقول یہ صحیح ہو کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہو اور
 واضح ہو کہ مقلد محض جسکی لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایۃ دریافت کرنے کی بھی ہو و مدخل اہل نظر ہی یا نہیں اور
 فتویٰ دے سکتا ہی یا نہیں۔ و فی شرح الاشباہ بسیری زادہ نقلاً عن شرح الہدایۃ لابن الشنوبی جب حدیث صحیح ہو جاوے
 اوردہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہو گا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
 ہونے سے خارج ہو گا کیونکہ امام اعظم رحمہ سے یہ قول صحت کو پہنچا ہوا کہ امام رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
 صحیح پہنچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہو انتہی شریحاً۔ علی قاری رحمہ کے رسالہ ترمین الباریۃ التحسین الاشارہ میں ہو
 کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشرین المحرمات الاشارة بالنسبۃ کامل الحدیث۔ یعنی حرام امور میں
 و سوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہر انتہا اہل حدیث کے معنی تشدد کے آخرین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
 وہ باعث کرتی ہو کہ جگو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہو اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے تھا
 عظیم و جرم خیم ہر اہل تشاء اسکا یہ واقع ہو کہ کیدانی علم نقول کے قواعد اصول و مراتب شروع سے جاہل ہو
 اور اگر یہ نہ ہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کریں اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کریں تو بیشک اسکا کفر مرجع
 و ارتداد صحیح ہوتا سوا کسی مومن کو حلال ہو کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
 ہو کہ نقل میں قریب ہوا اثر ہو چکا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامہ ظاہر ہر اہل طبقہ بطریق بزرگوں کا کلام
 آیا ہو اسکو منہج کرے اور حال تو یہ ہو کہ ہمارے امام اعظم رحمہ نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہیں کہ ہمارے قول کو چھوڑے

۱
 تصحیح ابن حجر
 صحت صحیحین
 مجتہدین و مقلدین
 علی بن اسحاق
 حدیث کے اعتبار سے
 کیا ہو جائے

جب تک کہ اسکا اخذ کتاب وسنت واجماع است و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب تک
صحیح ہو جاوے کہ میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دپوارے سے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب تک
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رحمہ سے کوئی نص نہ ہو تو آپ کے اتباع عوام و کثرا و فضلا و کرام پر یہ
تبعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچا اور اسی طرح اگر امام رحمہ سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جائے گا۔
امامت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہر کیفیت کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے با شافعی صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رحمہ سے منقول نہیں جس نے اقصاف اختیار کیا اور نصف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل تدین سلف و خلف کی ہر اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکار ہو اگرچہ لوگوں کے نزدیک صدق
باکابر ہر انتہی مشر جا۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدبیر الترتیب میں لکھا کہ یہ جسے کہا کہ فتویٰ ترک اشارہ بزرگ
تو وہ مدعی ہر کہ میں محمد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجماع کا محل یہ ہر کہ امام رحمہ سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رحمہ سے اور دوسری روایت صاحبین رحمہ سے ہو اور اسکے بار جو دہیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہر کہوں کہ
ترجیح بلا مرجع اور تصحیح بلا صحیح قبول نہیں ہو پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاوے تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم مطابق اقوال جمہور علماء است ہو یا جو دیکھ فائل کا یہ قول کہ فتویٰ ترک
اشارہ پر ہر معارض ہر بقول شائع معتبرین کہ فتویٰ اشارہ پر ہر اور نہیں خلاف کہ یہ نسبت ہر انتہی مشر جا پس یہ صحیح ہو
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع است سے ترجیح دیا جائے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منہج وجہ ترجیح کے
موافقت ہو اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن التیمنیہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہر جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رحمہ نے کہا کہ حلیۃ وسطیٰ مذہب شافعی رحمہ میں ہر تاجر نہیں بلکہ عصر ہر کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہر لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ ہر عصر ہر۔
پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جسے وقوف میر نہیں ہوا۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہر کہ انہوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مزوج کے دلائل ہوں جسے
وقوف میر نہیں ہوا تو باب ترجیح و تصحیح و فتویٰ کا انسداد ہو جائیگا و علیٰ ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا
جن مسائل کو شائع نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا بے متاخر کے مرجع ہونگے و الحق یہ سب مکار ہر ہر اور
شرح میں اسکا اعتبار نہیں ہر اور در مختار میں قاسم بن علی نے اٹھائی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر نوکے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہوں گا کہ اصل اسی طرح ہوگا جیسے
انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر معرفت ماحوال الناس گا اور جو زیادہ مسائل ہر اور جیسے ہر حال
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ فتویٰ ہر اور زمانہ ایسے شخص سے خالی ہوگا جو ان امور کے مدخبت نیز کرے نہ گمان ہے اور
جو کوئی یہ نیز نہ رکھنا ہر اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو بیوقوف نہ ہو۔

انتہی مترجمائیں یہ بھی کہ ہر زمانہ میں میر جعفری ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر کوئی نوازل جدید میں مسلمانوں کے افعال بہ دن شرح کے خارج از دائرہ اسلام رہ جاوے اور یہ قول وہی کہیگا جو مقصد اسلام ہونا مقصد دوسرے علم بالصواب الیہ مرجع المالک

فصل دوم اشار میں شامی رحم نے شرح اشباہ و تنبیہ سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتویٰ دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الخائق یعنی کی شرح کنز اور در مختار شرح نویر الا بصائر وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جگہ مضنیوں کا حال نہیں معلوم ہو جیسے ماسکین کی شرح کنز اور قستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں جن میں احوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے نابدی کی تفسیر پس اس کتاب تفسیر سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر جبکہ منقول غلط اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ و تنبیہ بھی اسی میں داخل ہے کیونکہ اس میں بھی وہ ایجاز فقیر ہیں کہ سنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے مآخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اس میں بہت سے مواضع ایسے ہیں جن میں ایجاز داخل ہو چنانچہ حنفی حاشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں مارت کی ہوا سکتی ہے تا ظاہر ہے جس جب مغنی اسی پر اقتصار کرے تو بیخوف نہ کہ غلطی میں پڑ جاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حاشی وغیرہ بطرف رجوع لاوے انتہی مترجم اور قول قاری رحم گذر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن العلام در بارہ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا۔ فتی الا شباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور ہو اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے نتیجہ فتاویٰ حامدہ میں کہا کہ تقلد پر تو اتباع مذہب امام رحم ہوا و ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رحم کا نقل ہے نہ وہ جو ابوالکلام رحم نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور در با قستانی یعنی مؤلف جامع الرموز وہ جابر سیل و حاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ و ذرا بدی مغزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھ کر علامہ علی قاری نے رسالہ شمس العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تفسیر نقل کی۔ بالجمہ نہر الخائق و شرح الکنز للنعیمی اور در المختار اور اشباہ و تنبیہ وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہیں ہیں اور شرح کنز ماسکین و جامع الرموز قستانی و شرح نقایہ ابوالکلام بوجہ عدم اعتبار مصنف و اجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں۔ وقال الشامی رحم فی نتیجہ الفتاویٰ الحامدہ زائد ہی کی نقل معارض نقل معتبر ہے مذہب خفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رحم نے کہا کہ صاحب تفسیر جو مخالفت قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہ لگانا و تنبیہ غیر سے تائید نہ ہو اور ایسا ہی نہر الخائق میں ہے انتہی مترجمائیں تفسیر و حادی نابدی و حنفی شرح قدوری و زاد الاثر وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابوالسعود رحم پر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاویٰ ابن حجر و فتاویٰ طبری کا نقل کیا اور کشف الفنون میں مولانا برکلی رحم سے عدم اعتبار سراج الودیع شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی ۱۰۸۷ھ کا اور عدم اعتبار شتمل الاحکام فقہ الدین ردی کا اور فتاویٰ صوفیہ نقل کیا اور بعد افتاء ہامانی نے شیخ حاتم شہسلی سے عدم اعتبار فتاویٰ ابراہیم شامی کا نقل کیا اور یہی ہے

زیادہ مشابہتیں ہوں ازراہ روایہ اور راجح ہدایہ تو اسی پر فتویٰ ہو گا۔ ہزار یہ۔ اذبحلہ بہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا ہوا التعارف ہی متعارف ہے۔ وہ اخذ علما اذنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ سوکد ہیں چنانچہ صحیح واضح و شہید سے فتویٰ سوکد اور اس سے یہ یقینی سوکد ہے اور راجح بڑھکر صحیح سے اور احوط بڑھکر احتیاط ہے۔ الفتاویٰ الخیر یہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو صحیح کہا صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولیٰ ہے۔ من الغنیہ شرح المغنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب مقدمین ایک روایت کو لکھا کہ اصح و اولیٰ و ادق و اشد اسکے تو مفتی چاہے اس پر فتویٰ دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا احوط یا علیہ الفتویٰ یا یقینی تو اسکے مخالف روایت پر فتویٰ نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ میں ہو کہ ہو صحیح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو صحیح تو مفتی کو اختیار ہو پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اتویٰ و الحق و صلح ہو الدرا مختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہو لیکن شرح اشباہ و میری زادہ میں ہے کہ کہنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا گمانی ششی المجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ محبت ہر قایہ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہر مفہوم مخالف روایہ لکھا قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہر گمانی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم میں کہنے میں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو گمانی غصب النہایہ و نفس الصلوۃ عنایہ و ثابہ اور صاحب ہدایہ کی علوت ہے کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم و مرجح بہ انتقازانی رحمہ فی حاشی المکشاف فی آیۃ الصوم۔ عائہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجفافہ۔ پتھر لایئے جائز ہے کبھی یعنی صحیح ہر اذبحلہ یعنی حلال ہو من شرح المندب للندوی۔ لہذا کبھی بعض کردہ طریقہ سے ناز کو کہتے ہیں کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہے بدن خیال کہ راست کے جیسے کہا کہ جائز ہے عصیر من تیخہ حرام حالانکہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہے۔ حلیۃ المصلیٰ شرح فیتہ المصلیٰ میں ہے کہ جو از کبھی بولا جائے ہر اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہ ہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہوا اتنی شریعتی رحم کے رسالہ عقد الفرید بیان الراجح من جواز التعلید میں بعض عبارات مینہ المفتی سے بحث میں کہا کہ یا اس عبارت میں جواز یعنی حلال ہو اور کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں ہے چنانچہ غائب پر حکم قضا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہو اگرچہ وہ حلال نہیں ہے۔ اتنی مترجم کتاب ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے جیسے اجارات کے مسائل وغیرہ میں خلاف و بابت و حلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے زمین نے رسالہ التمریر العقول فی انتقاد بیع بالاجاب و القبول میں مبسوط لکھا ہے۔ لا باس یہ کچھ تو نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غائب استعمال تو ایسا امر میں ہے جسا ترک اولیٰ ہو لیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما مرچ بہ فی جائزہ البصر۔ شامی فی رد المحتار۔ یعنی لائق ہے طرہ دار پر شاخین کے عرف میں غائب استعمال مندوبات میں ہر اور قدار کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوا ہے شامی در رد المحتار۔ مسنون کی جیسا کہ آتا ہے جسا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے لایئے

مشائخ وہ علماء جنھوں نے امام رحمہ کو نہیں پایا کافی وقت التمر۔ اصحاب و فقہاء متقدمین۔ جنھوں نے بیرون اماموں کو پایا اور متاخرین۔ جنھوں نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہر طے ہمارا طے انا نعم بہ الاجتہاد فیہ ما فیہ کراہت جان مطلق ہو تو مراد تحریری ہو کہ جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تحریری پر تصریح ہو ذکر السننی وابن تیمیہ۔ سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہر اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہر اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہر اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہر کافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہر اور تحریر منجملہ فرائض نازکے جو فرض ایسی چیزیں کہ جو کن نہیں مگر بدو ان اسکے ناز صیح نہیں ہر کافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہر جو اہل ار مقدمہ میں مذکور ہو کے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب بیان لائق کیا جاتا لیکن وجہ ممانعت و وقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی قسم سے باہر ہر بیان نہیں لکھا لیکن تحقیق استدلال میں جان جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں انکا بیان بیان بہتر ہے۔ اول قاعدہ جو حفظ خاص ہونا و اہم معنی باعین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ بمعنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثہ قروا اور اتہانکے تو خاص خود میں ہوتا ہر اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہر لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تفسیر اتہ تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی انھیں چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل مبنی کافی ہے۔ قاعدہ ثانیہ قرآن پر زبانی کرنا نسخ ہر تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہے۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل سند کے ہر اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔ قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقہ ہوں و دونوں میں سے دم مرجع ہے۔ قاعدہ خامسہ راوی میں جمع جب تک متین نہ ہو محل قبول نہیں ہے۔ پھر بیان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا شیخ ولی اسد دہلوی رحمہ نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رحمہ سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابن کثیر نے تصحیح کیا ہر پر انکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں جمع فیصل میں اختلاف کرتے ہیں شاید وہ ہمارے امام رحمہ کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ابن اماموں نے تصنیف و مجروح کہا ہو جس کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رحمہ نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا لیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا اولی السرحہ نے اسکو پسند نہیں کیا و سیاقی عیدہ شی۔ اذکر کیا کہ بعض قوادسی میں ہر کہ جب مسئلہ میں قول امام رحمہ یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح علی صحیح حکم لگایا گیا اسکے خلاف ہو تو ہو کہ قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہر نہ حدیث کی کیونکہ وجہ قرب زمانہ و دست علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ جبکہ حدیث نہیں ہو چکی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہر قال الترمذی رحمہ شاید بعض متقدمین کا قول ہو کہ حدیث فیصل خمس الا کہ کردہ سی رد المتقول میں اور ابن الترمذی شرح ہدایہ میں اصل قائل

رسالہ نمبرین و ترمین میں صریح اس کے خلاف ہے اور قدسنا تو اہم فقہ کر۔ اور مولانا الشیخ کے ہم عصر مولانا مظهر مجددی رحمہ اللہ پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمافی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اعلیٰ اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم اجمیع پر ہے۔ قرآن پاک مصحف مروت متواتر ہے جو دقیقین کہ بیچ میں ہر مومن کا اسپر امان ہے۔ اور متواتر قطعی ہر مکتوب اور حافظوں کے صدور میں محفوظ ہو چکا۔ لیکن سورہ لاکیم یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہر جگہ اجمہاد ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرح ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مطلع ہوئے مگر اس کو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اس کو ثابت رکھا تو یہ دلیل جو از ہر ذرہ آپ اس کو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد الغفریر رحمہ اللہ نے مجاہدہ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اس کی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس تر از زمین ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں یہ عالم نقاد جو اسر جمع علوم ہے خواہ نقاسیر ہوں یا اولیٰ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو بھر جو اس کو سوائے بے نا کارہ ہو وہ مطرود و مردود ہے پس اس علم کا حکم جمیع علوم و فہم ہے ناقہ ہے اور اجماع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم یا شبہہ سرا یہ سعادت و دو جہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اس کی مزا ولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اس کو بصیرت حدیث سے اور اس کی ذکاوت حدیث کے لیے ہوتی ہے نہ متوجہ غصہ۔ پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس سلسلہ سے پہنچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اجماع تابعین نے اور اجماع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابین بدوین کرنی شروع کر دیں اتنے موطا امام مالک و مسند امام احمد کے اور انھیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والوں نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کثر اور ایک واسطہ سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کقولہ نے الصحیح حدثنا ابی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی حمید عن سہیل بن الکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمیع نسب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر بھیجیں رہے گئے جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت جہد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بنی ابو نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم از بولیا سے انہی میں اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی ابو امام مالک کے شاگرد جہد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما

بن وہب دیکھی مصدوسی دیکھی بکیری و امام محمد شاگرد امام ابو حنیفہ وغیرہم ثقات علماء ادیباء معروفین میں انہیں سے
امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا جھوٹ ہے۔ اور عدالت و ثقاہت
کو اس زمانہ پر واصلی سنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
لکھ ایسی نورانی ہے کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتیٰ کہ خلاف مروت
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس حال
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا ان کے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کریں اور حدیث و دفع
کنایا اس میں تغیر کرنا یہ تو ان کے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث میں تمام اس زمانہ میں مشہر تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی محمد اقلیتبوا مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ جھوٹ باندھے
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تا قیامت اسکی بدی جھوٹ کھٹے والے کے
تائید احوال میں درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھانا انہیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے انہوں کو پہنچانے
میں سچی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا کمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک
مستمانے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات میں تھی حتیٰ کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رحم سے درخواست
کی کہ میرے ترکون کو قبول فرما کر میرے مکان پر یا تنہائی میں حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام
موضوعوں سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی میں اس حدیث و ثقہ
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اس طرح ہو کہ اس میں خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر چونکہ
ایسا نہ ہو اسکی روایت قبول نہیں ہو اور وہ پانچ وجہ ہیں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عدا جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہیں۔ دوم اتمام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہیں۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہاں حال کہ مجھول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ و خارج
و رافضی و غیرہ کی طرح نیا اعتقاد لگالو۔ پھر حالت میں اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
ہمیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و گسار و غفلت سے
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ باوجود
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علماء ادیباء تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ و ضبط پر مبنی احادیث لاکھوں انگو ایسی یاد جیسے سورۃ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ انہی سے کم ہیں۔
پھر جن میں مجھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت مجھول و غفلت میں اندھین کم ہوئی اسکی روایت بھی
بہ دن ناپید نہیں ہوتی ہر جہاں تا شیخ عبد الغزیز و دہوی مع کے ہمارے ہیں کہ وہ قانون میں توجہ ضرور ہو ایک
و خطہ حال راویوں کا دوم مسائل حدیث کا۔ سوزانہ تا اس میں و اتبع سے زمانہ بخاری و مسلم ایک بخاری و مسلم

کہ ہر شہر و ہر زمانہ میں راویوں کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جس میں بے دانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بوجہ تھی۔
 پانے تھے اس کی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسرار الرجال یعنی رواد کے حالات میں کتابیں بڑی بڑی مسبوٹ
 لکھی ہوئی ہیں اور باب نو اس زمانہ میں اور ہی رنگ ہو لہذا چاہیے کہ جو کتابیں خالی صحیح احادیث کی ہیں انکو علیحدہ
 رکھے اور انکے بعد جو کتابیں ایسی ہیں کہ انکی احادیث بھی لائق محبت ہیں انکو بھی جدا رکھے پھر انکے بعد جو کتابیں بیاض
 احادیث میں ہیں کہ در حقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اس تغلط کے درمیان نہ پڑے اور
 پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابوں سے لیکر سلف سے خلاص کرنے لگے۔ انہی تہذیب
 بالکل سابق میں مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع ثلث امام مالک و احمد و ابو داؤد و طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ
 نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہے اور کتاب پھر متواتر
 ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری و جو اس طبقہ میں تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد انکے ہیں ولیکن ان
 بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے باتیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ
 صحیحین کے روایت کیں اور انہیں راویوں کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے میں وقت و پریشانی ہوئی ہے اور انہیں کے
 راویوں کی جمع و تعدیل میں تطویل ہو ورنہ مثلاً صحاح کے راویوں میں یہ کیفیت نہیں ہے اور ہم پہلے بیان مختصر حال اصحاب
 صحاح کا بیان کر دیں پھر انکی کتابوں کے بعد دوسری کتابوں کا ذکر کریں۔ از تیسرا الوصول امام مالک بن انس مصنف
 موطاء امام مدینہ ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جان میں اور یہی نفع کافی کہ امام شافعی
 آپ کے شاگرد میں اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد میں آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید
 انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد الغنی بن ابی حازم نے و عبد السمہ
 بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبح بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت مبالغہ کرنے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑنے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے
 باہر فضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سوار ہوں جس میں
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہے۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ
 بخاری و مسلم سے ہیں اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہے۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں
 کوئی نہیں ہے امام شافعی رحمہ نے کہا کہ علماء کے ذکر میں مالک رحمہ سارہ ہیں۔ مناقب امام مالک رحمہ بے شمار ہیں۔ انتہی نقصان
 امام احمد رحمہ شاگرد امام شافعی ثقہ میں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اور عبد السمہ
 جیلانی رحمہ آخر میں انہیں کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث سند احمد معروف ہے۔ دنی تیسرا الوصول
 وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسماعیل اہل علم ائمہ حدیث ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری حفظ و اتقان و ثقہ حدیث
 میں احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ ایک معجزہ تھے۔ بچپن میں قیمتی پانی کے اگلی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج
 رہتا ایک روز خواب میں حضرت امیر ایم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشنی کر دیں

صبح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور کئی بن ابراہیم و فضل بن وکیعہ امام احمد و یحییٰ بن یحییٰ بن علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھ کر مدینہ میں درمیان مزار سید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم و منبر شریف کے روضہ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آنسے جیات میں نوٹے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن ابی حجاز قشیری رحمہ اللہ میں پیدا ہوئے اور سلسلہ میں وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط میں مقدم ہیں خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالکل قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ قول مولانا الشیخ ولی اللہ شرح موطا میں لکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے صحیح موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا کو یا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنوں کا اجماع ہوا کہ صحیح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہیں۔ امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور ان سے امام نسائی و بیشمار مطلق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سلسلے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے کہا کہ میں نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہیں اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے شمسہ پوری میں انتقال فرمایا امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں امام بخاری و ان کے شیخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جس کے مجموعہ ہو گا یا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الہی میں غفلت و کبر یا میں اس قدر روئے گا کہ انھوں کے انسود سے چہرہ پر زخم آگئے تھے سلسلہ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب سلسلہ میں پیدا ہوئے اور سلسلہ پوری میں کہ میں وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبدالعزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ہزار سالہ لکھا تو نوبہ شام عداوت سے انکو دمشق میں شہید کیا و اسرا علم۔ امام حافظ متقی ہیں شیخ ابوداؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبریٰ آپ کا معروف ہوا اور بہت کتابیں ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اس قدر نوٹہ انی ائمہ حفاظ لایاں ہوا اور ان کے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جن میں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ مذکور ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سواے اسکے بلایاں نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہزارانہ طبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت ضبط و غیرہ میں مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اس وقت میں اسکی شان پر بدون احتراض کے اثبات و قبول کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ قول یعنی اگر ان میں سے کوئی بات ہو تو اعتبار نہ رکھو گا مثلاً صحیح ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور متداول نہیں ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا پس ان صفحات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم ہیں کتابیں

ہیں کہ ہزاروں و لاکھوں علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ انکے ضبط و تدبیر میں رہے اور جمع علماء اسلام ان کتابوں کے خادم رہے۔ بالخصوص ان میں کتابوں کی احادیث اصح ہیں و لیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوعہ جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ و تابعین موطا میں زیادہ ہیں۔ طبقہ دوم وہ کتب جو ان میں صفات نہ کو رہیں صحیحین کے درجہ پر نہیں پہنچیں لیکن صحیحین کے قریب ہیں اور وہ جامع ترمذی و سنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی و سنن مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقین ہیں اور علماء اسلام میں مشہور ہیں یہی چھ صحاح ستہ ہیں اور ابن الاثیر نے جامع الاصول میں انھیں چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اسی طبقہ میں ہے علماء حدیث و فقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد میں ضعیف احادیث بہت ہیں جبکہ ضعف بیان نہیں کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثیں ان احادیث سے بہتر ہیں جبکہ تاخرین تصحیح کرتے ہیں۔ یوں ہی سنن ابن ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہیں اتول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہیں جگو امام بخاری و مسلم سے اگلے علماء یا انکے ہم عصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ و اتقان و علوم حدیث میں مہر تھے لیکن اپنی تصانیف میں التزام صحت نہیں کیا اور احادیث صحیح و حسن ضعیف بلکہ مشتمل موضوع بھی انہیں موجود ہیں اور راوی مجہول تک ہیں اور اکثر احادیث فقہاء و علماء کی معمول نہیں ہیں بلکہ اجماع انکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابوں میں بعض سے بعض کو قوت ہوا اور وہ کتابیں یہ ہیں سند ثانیہ و مصنف عبد الرزاق و مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ و مسند ابی داؤد و طحاوی و مسند دارمی و مسند ابویعلیٰ موصلی و سنن ابن ماجہ و مسند عبد بن حمید و سنن دارقطنی و صحیح ابن جہان و مسند رک حاکم و کتب بیہقی و کتب طحاوی و تصانیف طبرانی۔ قال المترجم و علیٰ ہذا اعلیٰ حدیث ثقیہ جال کے بعد صحت کو پہنچی و محبت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابیں متداول رہی ہوں و لیکن بعض انہیں سے متداول نہیں رہیں اور بارے وقت میں مسند امام احمد بھی اس ديار میں متداول نہیں ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہیں کہ قرون سابقہ میں انکا نام و نشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے انکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اگلوں نے تفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قبح و علت کے جو بات حرم برتر فقہ برہ احادیث اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاسکے و لیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابوں نے اسی کہ ان سے کثرت حلق دیکھ کر مغرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو ان سے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولیٰ و ثانیہ و ثالثہ کے برخلاف اس طبقہ رابعہ کی روایتوں سے ایک جبرید مذہب نکالا اور ایسی کتابیں بہت ہیں انہیں سے چند یہ ہیں کتاب الضعفاء ابن جہان و تصانیف حاکم و کتاب الضعفاء عقیلی و کتاب کامل از ابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب بغدادی و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر و فردوس و غیرہ از وعلی و تصانیف ابونعیم و تصانیف جوزقانی و تصانیف ابن عساکر و تصانیف ابوالشیخ و تصانیف ابن التتار و غیرہ۔ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ و ضعیفہ اکثر مناقب یا معائب و تفسیر و غیرہ میں واقع ہوئی ہیں و تو اسلئے و کثرت اسرئیل و قصص الانبیاء میں اور ذکر شہدوں و کما تون و حیوانات میں اور طب و کتدے و غیرہ

و عزائم و دعا و ثواب و اقل وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رحمہ نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں بدیل و براہین داخل کیا و مخرج و مطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے خواہاں منع کرنے کو کالی قرار دیا۔ شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ کا مایہ تصانیف یہی احادیث ہیں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء و بیہی لسان المیزان ابن حجر رحمہ ان کتابوں کے اسرار حال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو استاد انکی مخرج ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پادین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل و غیر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد دخل سے خالی ہو وہ صحیح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہ ہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے و اصلہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کالی صفات متبرہین سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث پر بخاری و مسلم و دون متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے۔ پھر جو نہما صحیح بخاری میں پھر جو نہما صحیح مسلم میں پھر جو حدیث صحیح معتبر میں بشرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر بشرط مسلم ہو پھر جو سوائے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جنہ جوسرین و لیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے میں اور انکو لانے میں تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مستدرک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن حبان بہ نسبت حاکم کے اکمل و اقوی و بشیر و اللطف ہیں اور مختارہ حافظ ضیاء مقدمہ سی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن اسکن و تفسیق ابن جارد و کہ مخصوص بصحاح ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کیا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات عباس و اجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکوہ بیان کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کیا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر سند جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہو جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہو تو حدیث مرسل ہے۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہو وہ فقہ ہر مانع کیونکہ تابعی میں بعض غیر فقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ فقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال و ثقت نہ ہو تا تو سبکڑا یا سناہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت ہو چکے تو قبول ہے اور امام احمد سے

دو قول میں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے۔ اگر راوی حدیث سے عن حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا
 زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہو گیا تو حدیث مضطرب ہے۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح
 بول دیا کہ غلط ہو گیا تو مہرج ہے۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اوراد پر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ
 شبہ ہو کہ اس سے سنا ہو تو یہ راوی مدلس ہے پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی مجہول نہیں اور اگر غرض فاسد ہو
 تو بھی کردہ لیکن اگر یہ ثابت ہو کہ فقط ثقہ سے مدلس کیا کرتا ہے تو حدیث کے بجادے۔ پھر عن فلان عن فلان میں مدلس
 کا شبہ ہوتا ہے تو راوی مدلس کا اسطرح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک
 خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مہرج شاذ ہے۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد
 شعیبک معلوم ہوتی ہے لیکن ائمہ نقاد و تبعہ بن کے نزدیک اس میں ایک علت یا کئی علتیں مٹنی ہوتی ہیں کہ جس سے صحیح
 نہیں ہوتی اور اسکو حذانی کبار و نقاد و تبعہ بن پانے میں تو حدیث معطل ہے۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت
 کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد
 ہے۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کسی نو
 کمنے والا اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہوا نام اسکا مبہم ہے۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے
 اسانید اہل بیت ہوتے رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب
 کرم اللہ وجہہ۔ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیروں میں مالک من ناخ عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر
 اور یحییٰ بن یزید عن یزید عن ابیہ عن جدہ۔ ان کے متعارف و اصح بیان ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے اصح ہیں
 فصل۔ موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہے سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کی جاوے ضعیف حدیث سے
 کچھ ثابت نہیں ہوتا مگر جو عمل شرع میں ثابت ہو اسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہے۔ باقی رہی لائق احتجاج
 و استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہے۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کمال سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو یا دو
 ہیں تو غریب نام ہے اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی توث پر ہیں اور اگر دوسرے زیادہ ہوں تو حدیث مشہور ہے
 اور بسا اوقات صحیح یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید طمہ اور سند احمد یا اوروں کے اسانید سے بہت سی
 احادیث برقبہ مشہور ہیں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافقی بلکہ ممکن نہ ہو تو متواتر
 قطعی ہے۔ بالجمہ احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے محبت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک محبت
 اور وہ لائق صحیح یا احتجاج میں اگرچہ رجحان میں کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہیں لیکن
 انکے خلاف میں غرابی ہو یا بھولے ہوں کہ ہر کس ذات کی بات سن لیتے دبا دکر لیتے ہوں اور قولہ تعالیٰ انذبا کم
 فاسخ بنما جنہوں۔ کے موافق خبر کو پرکتے ہوں تو یہ کثرت طرق و اسانید سے انکی خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی
 بعض کے نزدیک محبت ہے اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہے اور بعض ائمہ نے مطلقاً
 کثرت طرق سے محبت ہو جانا صحیح تسلیم کیا ہے۔

فصل - گہرا تمیز کر لینا ہے مثلاً اگر بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے بقول ہر کہ پہلے دو گون کی وجہ تصدیق معتد نہیں ہر اور اکثرین نے اس سے انکار کیا اور انہی یکہ اگر امام حلیل اشد مثل بخاری ح کے متن کو معلول تباد سے تو وثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد میں حج کرے تو ہی اسناد معلول تو وثیق غیر مفید مگر اگر دوسری اسناد ہو اور اگر تبدیل کرے تو جمع میں گنجائش ہو سکتی ہر داسر تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں تو ان کے معانی دریافت کر کے تو فیق و مجاہدے اور اگر معانی میں تو فیق ممکن نہ ہو تو ترجیح و مجاہدے اور سبب ترجیح کے انواع و اقسام ہیں مثلاً ایک کے معنی مؤید یا یہ ہوں یا بحديث دیگر یا مؤید ہند سبب مجبور ہوں یا لایک اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہ ہو یا ایک کے اسناد نسبت دوم کے قوی ہو و اما اسکے اور اصول معتد خفیہ میں متاخرین کی رائے میں راوی کے نفع سے ترجیح ہوتی ہر - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی ح نے صرف وضع حدیث میں امور زمین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہر کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہیں - انا نجلہ تاریخ مشہور سے محتاج جیسے جنگ جبل میں جد الصریح مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت بے انتقال کر چکے - انا نجلہ راہی یا خارجی مطاعن خلفاء میں مفرد راوی ہو - انا نجلہ قرنہ ظاہر ہو جیسے قیامت بن سیمون نے صدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بار میں رواج وضع کر دی - انا نجلہ خلاف عقل و قواعد شریع ہو - انا نجلہ ایسا ہو کہ اگر ہوتا تو لا کھون روایت کرتے جیسے آج جب کے روز خطیب کو خبر برقل کر کے کمال کھینچی گئی - انا نجلہ لفظ معنی ریکہ خلاف شان نبوت ہوں - انا نجلہ صغیر و گناہ پر امر طغاب یا ایسی ہی تھیل نیکی پر افراتو اب مانند در کعت نفل پر ثواب حج و عمرہ یا ثواب شہزادیاں وغیرہ لک - انا نجلہ تہانے واسلے نے افرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سدرہ کے جو کشتان و بیضادی میں ہیں کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو افرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواضع و سیرت اور فقہ الی خلیفہ میں شافل تھے تو میں نے ترغیب کے لیے بنائیں - واضح ہو کہ مضامین بہت گزرے ایک زمانہ قریب چکی چودہ ہزار ہائی ہوئی باتیں مشہور ہوئیں - دوم اہل بدعت و موامین سے رد افضل و ناموسی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہیں اور مشرکہ و زیدیہ وغیرہ ہنگے برابر مرتکب نہیں ہوئے - سوم و اعظین نے بنائیں - چہارم جیسے صوفیہ نے خواب میں حضرت حبلی اسر علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر خرم کر کے ایسے طرہ پر بیان کیا کہ گواہ حدیث ہو چکی ہر کیونکہ خالق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن اسلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتوں کو اعتبار سے خارج کیا گیا - انا نجلہ فرقہ جس نے محمد انہیں بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی بحر بہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام سوائے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد و نہایت نہیں رہی اور کثرت سے عام ہیں جیسے مثلاً جو گئے ہیں داسر تعالیٰ ہر التوفیق و العاصم - اور اب میں ترجمہ کتاب مستطاب بہ ایہ شرح کرتا ہوں داسر ربی ارعم الراحمین اسالہ ان یزقنی الصواب داسر ادویہ معنی من الخطا و الخلل و جوری صبی نعم العولی و نعم الوکیل

لاحول ولا قوۃ الا بالاسد العزیز العظیم

فہرست لمیر عین الہدایہ جلد اول

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|---------|---|------|---|
| ۲ | نہ تو تیمم جائز ہے۔ | ۲ | حد و لغت و اسناد و ہر ایک شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ |
| ۳ | سئل اطفال و مجنون و غیرہ کا بغیر وضو سے برتن میں | ۳ | خلاصہ خطبہ ہدایہ۔ |
| ۱۲ | پانی ڈال دینا۔ تسبیح و منور و تحقیق۔ | ۵ | تخریج حدیث اجتہاد۔ |
| ۱۳ | ادکار طہارت و استنجاء و مسواک کے فضائل و عور و عیسیٰ مسک | ۶ | کتاب الطہارۃ |
| ۱۴ | بحث کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا۔ واسکے فروع و تحقیقات | ۴ | طہارت ظاہری و باطنی۔ تفضیل طہارت۔ شرائط۔ |
| ۱۶ | بحث کالون کا مسح و دلائل نفیہ۔ طریقہ سنت۔ | ۴ | شرائط وجوب۔ شرائط صحت۔ سبب طہارت جس |
| ۱۸ | مسح گردن۔ وارثی کا خلال و اسکے متعلق مباحث | ۵ | شخص کے ہاتھ پاؤں کے پہون۔ ارکان طہارت۔ |
| ۱۹ | بحث انگلیوں کا خلال و طریقہ و مباحث نفیہ و تحقیق در باب سنت و وجوب۔ | ۵ | فرض اعتقادی۔ فرض علی۔ غسل و مسح۔ |
| ۲۰ | بحث تین بار دھونا و بحث زیادتی و کمی و تحقیق۔ | ۵ | برتن سے وضو۔ جسکے پیشانی پر بال ہوں یا نہ ہوں۔ |
| ۲۱ و ۲۲ | بحث پانی میں اسراف منع ہوا و تین مرتبہ میں کون | ۶ | وارثے کی اقسام و تحقیق۔ بعد وضو کے بال مٹانا۔ |
| | مرتبہ سنت ہر اور کمی کا حکم اور کمئی سے اوپر دھونا۔ | ۶ | بحث کنیان داخل ہیں۔ |
| | تین مرتبہ سنت نجاست۔ ایک جلسہ میں تکرار وضو | ۶ | بحث ٹخنہ۔ |
| | و سواس۔ چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا۔ ٹیکس | ۷ | فروع۔ ناخن کٹوانا۔ ناخن میں آٹا و مٹی۔ منہ دی۔ |
| ۲۳ | بحث مستحبات و سنن۔ نیت و اسکا مکمل۔ زبانیت | ۷ | ہتھ سے ناخن۔ خضاب۔ انگوٹھی۔ لڑکھانگی۔ ہاتھ |
| | نیت سنت ہے۔ وقت نیت۔ اختلاف ائمہ۔ وضو | ۷ | پاؤں نڈارو۔ تیل ملنا۔ بیوائی۔ دل و قعر۔ کمی |
| | کا عبادت ہونا۔ | ۷ | و غیرہ کا گوہ۔ مینہ یاد رہا۔ |
| ۲۴ | تحقیق الاحمال بالنیات۔ تیمم میں نیت کی شرط۔ وضو | ۸ | بحث مسح سر۔ و تحقیق مقدار مفروضہ۔ |
| | میں نیت شرط ہونے کی صورت۔ نیت ترک کرنیکی عادت | ۸ | مسح عمار و اٹھ منی و خضاب۔ گیسو سرو۔ طریقہ |
| ۲۵ و ۲۶ | تمام سر کا مسح۔ بحث اختلاف مع دلائل۔ تین مرتبہ | ۸ | سنون۔ غسل سے مسح۔ |
| ۱ و ۲ | مسح سر۔ و معنی آب مستعمل۔ نفی تکرار مسح۔ حدیث | ۹ | مقدار مسح میں ہاتھ کا اختلاف و دلائل۔ |
| | مسح اقبال و اوہار۔ بعض عضو و مرتبہ دھونا کیفیت | ۸ | قاعدہ محل آیت کا حکم حدیث سے لے کر آیت ہی کی طرف |
| | مسح سنت۔ گدی کا مسح۔ تحقیق آب مستعمل۔ | ۸ | نسب ہوتا ہے کہ قطعی یا شک کے قریب ہوتا ہے۔ |
| ۲۸ | سنت ترتیب۔ اختلاف شاخیں مدلل۔ جواب ہر جز | ۸ | بحث مسح سر مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس مسئلہ کا فرنین ہے |
| | مع نقیس تحریر در باب قراءت ارجلکم۔ | ۹ | تحقیق تہریم در مقدار ناصیہ۔ |
| ۲۹ | فرق مسح و مسح۔ دائیں طرف سے شروع۔ ہتھ | ۱۰ | تہنیک کھڑکے ہو کر پیشاب کرنا۔ |
| | تیسرے جب کہ سنت۔ کالون و کالون کا استنجاء و مسح | ۱۰ | سنت و مسح و غیرہ کی قرین۔ |
| | حوالات۔ تفریح مسنون دیگر۔ پانی سے استنجاء سنت ہے | ۱۱ | ہاتھ دھونا و اسکے فوہات۔ |
| ۳۰ | | ۱۱ | مسئلہ اٹھ پاؤں کرنا کسی حیث سے پانی کا اتنا میسر |

| صفحہ | ادب و فضول مسائل و دلائل | صفحہ | ادب و فضول مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۲ | سختات - سحر رقبہ - ادب و ضرور مع اذکار گھر سے | ۴۶ | طعام و پانی و بلغم خون - |
| ۳۱ | ہو کر پانی پینا - | ۴۷ | ناک کی طرف خون نہ آیا - بستہ خون - سکا - سوراخ |
| ۳۲ | انگوٹھی - رومال - زبان سے نیت - | ۴۸ | نائزہ کی روئی - حقہ - جس عورت کا بچہ بچٹ کر |
| ۳۳ | وضو کے اذکار صالحین سے ثابت ہیں - وضو کی | ۴۹ | راہ بانخانہ و پیشاب مل گئی ہو - رگڑے زخم و قرح |
| ۳۴ | خدمت - فضیلت وضو کی احادیث - | ۵۰ | کی تری - کان کا زرد پانی - نہاتے مین کان کے اندر |
| ۳۵ | خصوصیت امت محمدیہ - اقسام وضو - مکروہات | ۵۱ | پانی بھر گیا - پیپ سے سر زخم بھول گیا - سچ خود |
| ۳۶ | وضو - مع اسراف - عورت کا بقیہ پانی وغیرہ وضو | ۵۲ | پاک ہو - رال - تھوک - رینٹ - آئینہ پینا |
| ۳۷ | مین شک - | ۵۳ | ناف و کان و چھاتی کا پانی - آنکھ کے آشوب کا پانی - |
| ۳۸ | فصل - جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے | ۵۴ | چھالے کا پانی - سولی چمکت جانے کا خون خشک ہو کر |
| ۳۹ | نواقض کا ضبط - قیود - نواقض اجماعی و اختلافی - | ۵۵ | مرد و عورت یا عورت و عورت وغیرہ کا بدن طمانی |
| ۴۰ | کلیہ قاعدہ مع بحث - | ۵۶ | چونک - چھڑ کا خون چوسنا - خون غیر سائل - کھانا |
| ۴۱ | نائزہ و فرج کی ریح - قطرہ آنا - زخم نائزہ - روئی | ۵۷ | پانی فوراً تو کرنا - شیر خوار بچہ کی تو - مع تحقیق صنف |
| ۴۲ | وغیرہ سے بند کرنا - کاخ نکلتا - ندی و مٹی و دودی - | ۵۸ | قول الجلی و در مختار - |
| ۴۳ | رطوبت فرج - مقعد کا کپڑا - سوراخ نائزہ میں چکانا - | ۵۹ | سوتے ہوئے کی رال - مردہ کے منہ کا پانی - پیپ |
| ۴۴ | تیل کا حقہ - مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے | ۶۰ | کا حکم داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا آگ سے بجی |
| ۴۵ | کا کلیہ قاعدہ - | ۶۱ | چیز سے وضو کی حدیث و استنباط - اونٹ کے |
| ۴۶ | سوائے مقام بانخانہ و پیشاب کے دوسری راہ سے | ۶۲ | گوشت سے وضو - |
| ۴۷ | نواقض شرط سیلان و تحقیق صفحہ ۴۸ - خون کو بننے | ۶۳ | خواب سے وضو ٹوٹنا - |
| ۴۸ | نہ دیا - آنکھ و کان و ناک وغیرہ کا پانی جو بیماری سے | ۶۴ | سونے والے کی ۱۳ - حالتین ہیں - ٹیک سے سونا |
| ۴۹ | بے ماسد کچھ لہو و خون ہے - | ۶۵ | اور تحقیق مسئلہ ہذا - |
| ۵۰ | تو کے مسائل - منہ بھرتے و اسکی شناخت - نہ اسلیف - | ۶۶ | سجدہ کی بیات پر سونا - عمدہ سونا - دلیل - سجدہ |
| ۵۱ | تفصیل دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیقات و ترجیح وغیرہ | ۶۷ | خداوت میں سونا - چارنا تو سونا - نواری - |
| ۵۲ | و معنی قیاس - | ۶۸ | مستوحہ ہو جانا خواب میں استنایا سبھنا - خواب نضر |
| ۵۳ | سیلان کی بحث جو صفحہ ۳۶ میں ہے - | ۶۹ | صلی اللہ علیہ وسلم - ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ - |
| ۵۴ | منہ بھرتے کے معنی معج دلیل و دلیل مذہب زفریح | ۷۰ | بحث اغار - اغار انبیاء و بحث مترجم - |
| ۵۵ | دلائل فریقین - | ۷۱ | اغار میں غسل غشی و جنون - نشہ کی میوٹشی نماز |
| ۵۶ | فی مشرق و اختلاف صاحبین مسئلہ جو چیز ناقض | ۷۲ | مین قنہ - شک - تبسم - طفل کا قنہ سوتے ہوئے |
| ۵۷ | نمودہ تبس نہیں ہے - | ۷۳ | نماز میں قنہ - رکوع و سجدہ کی نماز - |
| ۵۸ | خون استغاضہ - و معذہ - چپک وغیرہ کی رطوبت | ۷۴ | قنہ سے نیم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا - قنہ بھٹ |
| ۵۹ | یہ رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - لڑپٹ و | ۷۵ | یہ وضو وغیرہ میں باسلام کے وقت بھڑکے کے بعد نہیں |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| | اہم و مقتدی کا مقدمہ۔ | | آداب غسل۔ موجبات غسل۔ |
| ۵۴ | مقعد و فرج و ذکر و سر زخم کا کثیرا۔ | ۶۶ | دلائل و توضیحات۔ |
| | عرق مدنی یعنی ناہرہ۔ | ۶۹ | احتلام۔ اترال کے وقت روکنا۔ غسل کے بعد |
| ۵۵ | زخم سے گوشت گرنا۔ | | سنی نکلتا۔ |
| | مسئلہ طلاق مفسناۃ۔ | ۷۰ | اصل موجب۔ جاگنے کے بعد تری۔ بعد غسل |
| ۵۶ | شک کے مسائل چنانچہ وضو یا حدث میں اور پانی یا | ۷۱ | کے فرج سے سنی نکلتا مع شناخت مٹی مرد و عورت۔ |
| | پیشاب میں اور عضو دھونے و جھوٹنے میں شک | ۷۲ | بجٹ احتلام عورت کا احتلام۔ غشی۔ بچھونے پر |
| | اور پانی کی نجاست۔ کپڑے کی طہارت جو روکی | | مٹی مرد و عورت کی۔ مسجد میں احتلام۔ |
| | طلاق باندی یا غلام کی ادا دی میں شک۔ | ۷۳ | بجٹ دخول حشفہ۔ |
| ۵۷ | چھالے کا چھلکا۔ خون یا بیج و بارک بہانا۔ | ۷۴ | چو پائیہ کی دلی۔ حشفہ کا کٹنا۔ صرف قدر حشفہ |
| ۵۸ | تحقیق ترجمہ۔ | | باقی ہونا۔ |
| ۵۹ | بجٹ عورت و ذکر کے جھونے کی۔ | | صغیرہ کے دخول۔ |
| | اونٹ کے گوشت اور سیت کے نسلانے سے | | فرج میں مٹی پہنچانا۔ |
| | وضو کا واجب ہونا۔ | ۷۵ | عورت کو جن سے جماع کا خیال۔ خصی اور نابالغ |
| ۵۹ | فصل غسل۔ غسل کے فرض۔ | | کا جماع۔ کپڑا لپیٹ کر دلی۔ |
| | مضمضہ و استنشاق و دانٹون کے سوراخ۔ | | مردہ کا ذکر یا انگلی و لکڑی مقعد یا فرج میں داخل کرنا۔ |
| ۶۰ | آنکھ کا میل۔ برتن پر چھٹین حالت غسل میں جنب | | بیان حیض۔ |
| | کا کھانا پینا وغیرہ۔ انگوٹھی و کان کی بالی ناف۔ | | مسائل نفاس۔ |
| | جہان پانی پہنچانے میں حرج ہو۔ زائنون میں | | بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا۔ |
| | گوندھا آنا۔ عورت کی منہ دی کھس و مچھر کی سیٹ و | | اقسام غسل۔ |
| | مچھلی کی کھال یا چھائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی۔ | ۷۵ | غسل میت۔ غسل نو مسلم۔ |
| | سخراج فرج۔ فطرت و سنت۔ | | طفل کا غسل۔ جنب کی غسل میں تاخیر۔ غسل موجب |
| ۶۲ | مرد کامرہ کے سامنے نہانا۔ | | عرفہ۔ احرام۔ |
| ۶۳ | عورت کا مردوں یا عورتوں کے بچ میں نہانا۔ | ۷۶ | مذی و ودی۔ |
| | مرد کا غسل۔ | | تعلقات مستحبہ و مستحالات۔ |
| | سنت غسل۔ | | وضو و غسل کے پانی کی مقدار۔ |
| | باغ و حونا۔ نجاست زائل نہ کرنا۔ وضو کرنا۔ پانی | ۷۸ | عورت کے غسل و وضو کے پانی کی قیمت۔ |
| | بہانا۔ پائون و حونا۔ | | باب پانیوں کا بیان۔ جس پانی سے وضو |
| ۶۴ | جنب کا غوطہ وغیرہ۔ ضغائر یعنی پیشاب۔ و اڑھی۔ | | جائز ہو اور جس سے نہیں۔ |
| ۶۵ | عورت کے بال۔ عورت کے سر دھونے میں ضرر | ۸۰ | نچوڑا ہوا پانی صحت یا پھل کا۔ |

| صفحہ | البواب وفصول وسائل ودلائل | صفحہ | البواب وفصول وسائل ودلائل |
|------|---|------|---|
| ۸۱ | خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی۔ | ۹۸ | نہر یا حوض کے کنارہ صفت باندھ کر وضو کرنا۔ |
| ۸۲ | تربوڑ و خرنبہ کا پانی۔ | ۹۹ | فروع۔ بڑا حوض۔ |
| ۸۳ | مغلوب پانی۔ منابطہ۔ | ۱۰۰ | کنوین مین میلے کچیلے گھرے۔ |
| ۸۴ | پانی مین پاک چیز کا ملنا۔ | ۱۰۱ | نہر سے وضو کرنا۔ |
| ۸۵ | گدلا پانی۔ زعفران و صابون ملا پانی۔ | ۱۰۲ | پانی کو ناپاک گمان کرنا۔ |
| ۸۶ | غیر چیز ملا کے پکا ہوا پانی۔ | ۱۰۳ | کسیت کا پانی۔ کائی۔ سوکے تالاب مین غلیظہ۔ |
| ۸۷ | فروع۔ نجس مٹی کا گارا۔ | ۱۰۴ | نجس پانی کی زمین۔ نجس تالاب۔ حمام کا |
| ۸۸ | مٹی مین گوبر ملا۔ پانی مین پتیاں گرنا۔ | ۱۰۵ | بہا پانی۔ حوض صغیر۔ پانی مین جانور کا مرنا |
| ۸۹ | پانی مین پشکری ڈالنا۔ | ۱۰۶ | جیسے مکھی مچھر وغیرہ۔ |
| ۹۰ | آب تغیر۔ تبیدالمر۔ چھوڑے کے پانی غسل۔ | ۱۰۷ | درندہ کا گوشت۔ سانپ۔ انڈا۔ |
| ۹۱ | فروع چند۔ تل کا پانی۔ آب نمک۔ بھلون کا | ۱۰۸ | خون سائل۔ پانی مین رہنے والا جانور۔ |
| ۹۲ | پانی۔ بدبودار پانی مین شک۔ پانی کے برتن | ۱۰۹ | مستعمل پانی۔ |
| ۹۳ | مین تھوک وغیرہ گرنا۔ منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھونا۔ | ۱۱۰ | بکری کا پیشاب۔ طفل کے وضو کا پانی۔ مستعمل پانی |
| ۹۴ | بدن پر پیشاب لگنا۔ | ۱۱۱ | کنوین مین۔ گوبر کی راکھ۔ |
| ۹۵ | آب زعفران۔ دھوپ کا جلا پانی۔ | ۱۱۲ | جنب کا غوطہ کنوین مین۔ |
| ۹۶ | پانی مین نجاست پڑنا۔ | ۱۱۳ | جنب کا ہاتھ شکے مین ڈالنا۔ حائفہ کا کنوین مین |
| ۹۷ | بیر لضعاء۔ | ۱۱۴ | گرنا۔ کافر کنوین مین گسا۔ کھال کی پاکی و ناپاکی |
| ۹۸ | شافعی رحم کے قول کی تضعیف۔ | ۱۱۵ | پھٹکنے اور اوجھ کا حکم۔ دباغت کیے ہوئے چرس کا حکم |
| ۹۹ | روایت قلین کے عیب۔ | ۱۱۶ | آدمی اور سور کی کھال۔ آدمی کی ہڈی آٹے مین سی |
| ۱۰۰ | بتنا پانی۔ اثر۔ دریا مین شراب ڈالنا۔ | ۱۱۷ | مردار کا چڑا۔ |
| ۱۰۱ | مردار نجس بننا۔ نہر مین کتا۔ | ۱۱۸ | کتے کی کھال۔ ہاتھی کی کھال۔ کتا کنوین مین گرا۔ |
| ۱۰۲ | پر نالہ کا پانی۔ حد جریان۔ | ۱۱۹ | بھیکے کتے کی چھینٹ کپڑے پر۔ |
| ۱۰۳ | جاری پانی بنانا۔ مع تحقیق۔ | ۱۲۰ | شرط دباغت۔ جسکی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے |
| ۱۰۴ | حمام کا حوض۔ | ۱۲۱ | اُسکا ذبح۔ |
| ۱۰۵ | نجس حوض مین پانی بننا۔ | ۱۲۲ | مردار کے بال اور ہڈی۔ |
| ۱۰۶ | بڑا تالاب مع انداز۔ | ۱۲۳ | نافہ مشک۔ انسان کی ہڈی اور بال۔ |
| ۱۰۷ | دہ درود۔ مچھر گز۔ مریج مدور۔ | ۱۲۴ | جن جانورون کا گوشت کھا یا سوتا ہوا کھا پیشاب |
| ۱۰۸ | لبنی نالی۔ صرف گراؤ و سنس گز موعق | ۱۲۵ | حرام چیز سے دوا۔ بلی کے خوف سے چو یا بھاگ کر |
| ۱۰۹ | کی حد۔ | ۱۲۶ | پانی کے پیالہ پر گندہ۔ ناپاک پانی جانورون کو |
| ۱۱۰ | نجاست گرنے کی جگہ | ۱۲۷ | چلانا اور اس سے کارا بنانا۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۱۱۵ | نفل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔ | ۱۱۵ | نفل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔ |
| ۱۱۶ | ایک دو میگنی ٹوٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا بکری | ۱۱۶ | ایک دو میگنی ٹوٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا بکری |
| ۱۱۷ | دو ایک میگنی معہ کے بہن میں دو ہتے میں کر دین۔ | ۱۱۷ | دو ایک میگنی معہ کے بہن میں دو ہتے میں کر دین۔ |
| ۱۱۸ | کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔ | ۱۱۸ | کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔ |
| ۱۱۹ | چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے | ۱۱۹ | چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے |
| ۱۲۰ | پیشاب سے دوا۔ | ۱۲۰ | پیشاب سے دوا۔ |
| ۱۲۱ | گدھی کا دودھ۔ | ۱۲۱ | گدھی کا دودھ۔ |
| ۱۲۲ | نفل کا پیشاب۔ کنوین میں چہرہ۔ چڑیا گر گیا اور | ۱۲۲ | نفل کا پیشاب۔ کنوین میں چہرہ۔ چڑیا گر گیا اور |
| ۱۲۳ | اور اس کے مثل اور چھپکلی اور اس کے مثل اگر کنوین میں | ۱۲۳ | اور اس کے مثل اور چھپکلی اور اس کے مثل اگر کنوین میں |
| ۱۲۴ | کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔ | ۱۲۴ | کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔ |
| ۱۲۵ | بکری اور آدمی اور کتا۔ | ۱۲۵ | بکری اور آدمی اور کتا۔ |
| ۱۲۶ | گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔ | ۱۲۶ | گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔ |
| ۱۲۷ | نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔ | ۱۲۷ | نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔ |
| ۱۲۸ | پانی کے نیچے میں چہرہ اور اس کا پانی کنوین میں | ۱۲۸ | پانی کے نیچے میں چہرہ اور اس کا پانی کنوین میں |
| ۱۲۹ | ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔ | ۱۲۹ | ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔ |
| ۱۳۰ | کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔ | ۱۳۰ | کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔ |
| ۱۳۱ | فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بایں میں | ۱۳۱ | فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بایں میں |
| ۱۳۲ | پینے کا بیان۔ | ۱۳۲ | پینے کا بیان۔ |
| ۱۳۳ | کثرت سے محاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا | ۱۳۳ | کثرت سے محاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا |
| ۱۳۴ | کا جھوٹا۔ کیڑے کوڑوں کا جھوٹا جنین خون سائل | ۱۳۴ | کا جھوٹا۔ کیڑے کوڑوں کا جھوٹا جنین خون سائل |
| ۱۳۵ | نہیں کھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔ | ۱۳۵ | نہیں کھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔ |
| ۱۳۶ | سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔ | ۱۳۶ | سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔ |
| ۱۳۷ | شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو ہے کا جھوٹا۔ | ۱۳۷ | شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو ہے کا جھوٹا۔ |
| ۱۳۸ | گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹا۔ | ۱۳۸ | گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹا۔ |
| ۱۳۹ | گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔ | ۱۳۹ | گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔ |
| ۱۴۰ | بہنہ ترے وضو اور غسل۔ | ۱۴۰ | بہنہ ترے وضو اور غسل۔ |
| ۱۴۱ | سواے بہنہ ترے دو سوے بہنہ و کھاحکم۔ | ۱۴۱ | سواے بہنہ ترے دو سوے بہنہ و کھاحکم۔ |
| ۱۴۲ | باب تیمم کا۔ | ۱۴۲ | باب تیمم کا۔ |
| ۱۴۳ | خوف زیادتی مرض۔ | ۱۴۳ | خوف زیادتی مرض۔ |
| ۱۴۴ | خوف زیادتی مرض۔ | ۱۴۴ | خوف زیادتی مرض۔ |
| ۱۴۵ | باب موزوں پر مسح کا۔ | ۱۴۵ | باب موزوں پر مسح کا۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۱۶۳ | خارجی یا داخلی ہونے کا شک - خوف جانے وقت یا وقت | ۲۰۶ | فروع - |
| ۱۶۴ | عمر میں موزوں پر مسح رخصت نہانا - | ۲۰۷ | فصل نقاس میں - |
| ۱۶۵ | اعتبار موزہ - شرط موزہ پہننا و مسح جائز ہوئی - | ۲۰۸ | بچہ جننے سے پہلے خون - |
| ۱۶۶ | استحاضہ اور نفیم والے نے موزہ پہنا - وضو میں نہ ہونا - | ۲۱۰ | مرث نقاس مع دلائل - |
| ۱۶۷ | لا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہنا - | ۲۱۲ | دو بچہ جنی - بیان عدت - |
| ۱۶۸ | موزہ کے مسح کی مدت نفیم و مسافر کے لیے - | ۲۱۳ | باب نہاستون اور اسکی پاکی کا - کپڑے ناپاک سے |
| ۱۶۹ | مسح موزہ کی ابتدائی مدت مسح موزہ کی کیفیت - | ۲۱۴ | نار - کپڑے میں نہاست کا معنی ہونا - |
| ۱۷۰ | شروع مسح - | ۲۱۵ | نار میں قدموں کے نیچے نہاست - کپڑے کا ایک |
| ۱۷۱ | مسح موزہ کی فرضیت کی مقدار - | ۲۱۶ | کونا پاک دوسرا ناپاک - دوسرا کپڑا اہمہ پاک |
| ۱۷۲ | پچھلے موزہ پر مسح - ہر موزہ میں پچھنے کی مقدار - | ۲۱۷ | استرنا پاک - چوپایہ پہنا اور اسکی زین یا رکاب |
| ۱۷۳ | جس پر غسل واجب ہو اسکو مسح - | ۲۱۸ | میں نہاست کی کئی بیشین ایک طرف پاک دوسری |
| ۱۷۴ | مسح کا ٹوٹنا - | ۲۱۹ | طرف ناپاک - پاک جگہ نار اور کپڑا نہاست پر - |
| ۱۷۵ | مسح کی مدت تمام ہوئی اور وضو باقی ہے - ثبوت نئی وضو - | ۲۲۰ | پاک جگہ نار شروع کر کے ناپاک جگہ ہٹا - سجدہ میں |
| ۱۷۶ | نفیم نے موزہ پر مسح کیا - پھر سافہ ہوا - | ۲۲۱ | ناک نہکنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک - |
| ۱۷۷ | موزوں پر جرمون پہننا - | ۲۲۲ | دوسرے کپڑے میں ایک کی نہاست دوسرے میں |
| ۱۷۸ | بعد حدت جرمون پہننا کپڑے کی جرمون - | ۲۲۳ | پھوٹی - کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے نہاست |
| ۱۷۹ | عامہ لڑکی برقع دستا نہ پہ مسح جیرو پر مسح - | ۲۲۴ | جنس جگہ نار شروع اور پاک جگہ نقل - چٹائی پر |
| ۱۸۰ | جیرو کا گرنا - | ۲۲۵ | بچھونے پر نار کہ اسکا ایک کونا جنس ہے - بچھونے میں |
| ۱۸۱ | باب حیض اور استحاضہ کا - مدت حیض - | ۲۲۶ | نہاست مگر جاے نہاست گم - نہاست پر کپڑا |
| ۱۸۲ | تفصیل رنگ خون حیض کی - | ۲۲۷ | بچھا کر نار پر کسی - خشک نہاست پر کپڑا ڈال کر |
| ۱۸۳ | احکام حالت حیض - | ۲۲۸ | نار - ایک کپڑے کو دوسرا کر پاک بنج اور نہ ناپاک |
| ۱۸۴ | جنب کے احکام مع حائض - | ۲۲۹ | نیچے - کواڑ یا پتھر یا کاڑھے بچھونے پر نار اور |
| ۱۸۵ | جس دم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اسکا چھونا - | ۲۳۰ | نیچے کا بنج ناپاک - جنس میں کی مٹی چھیلی - |
| ۱۸۶ | لڑکوں کا قرآن چھونا - بغیر وضو کے - | ۲۳۱ | بچھونے پر نہاست اس پر مٹی بچائی - موضع سجدا |
| ۱۸۷ | طر متخل وغیرہ - | ۲۳۲ | پر دامن یا استین بچھا کر سجدہ - |
| ۱۸۸ | احکام استحاضہ - | ۲۳۳ | آب متعل سے نہاست حقیقہ کا پاک کرنا بچھونے |
| ۱۸۹ | اجدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا - | ۲۳۴ | اور درخون کے پانی سے - لڑکے نے دودھ چھو |
| ۱۹۰ | تحقیق میں اباس میں جب حیض کی امید نہ رہے - | ۲۳۵ | اسی جگہ تو کی پھر دودھ چھو یا - انگلی میں شراب |
| ۱۹۱ | فصل احکام مستحاضہ و عذرین کے مع مسائل و دلائل | ۲۳۶ | لگی اور غرا بخوارے اسکو چوس لیا - غروب پر |
| ۱۹۲ | ورقات دائم وغیرہ - | ۲۳۷ | بار بار مٹی میں تھوک پھیر کر نکالا - جرم نہاست |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و مسائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و مسائل |
|------|---|------|---|
| | موزہ میں لگی۔ | | موزہ میں لگی۔ |
| ۲۱۸ | موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خرمین | | موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خرمین |
| ۲۱۹ | فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اختر کپڑے کا یا جال ہو۔ | | فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اختر کپڑے کا یا جال ہو۔ |
| | منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون | | منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون |
| | لگ کر خشک ہوا۔ | | لگ کر خشک ہوا۔ |
| ۲۲۰ | منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔ | | منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔ |
| ۲۲۱ | آئینہ اور تلوہ کو نجاست لگنا۔ پچھنے کانے کی جگہ | | آئینہ اور تلوہ کو نجاست لگنا۔ پچھنے کانے کی جگہ |
| | گوپو چھنا۔ چھوڑی وغیرہ کو ناپاک پانی سے تاب نہ | | گوپو چھنا۔ چھوڑی وغیرہ کو ناپاک پانی سے تاب نہ |
| ۲۲۲ | ناپاک ہونا حیوری کا۔ | | ناپاک ہونا حیوری کا۔ |
| ۲۲۳ | ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی | | ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی |
| | چیز کا نجس ہونا۔ سوکھی گاس کٹی ہوئی اور لکڑی | | چیز کا نجس ہونا۔ سوکھی گاس کٹی ہوئی اور لکڑی |
| | اور نرکل وغیرہ کٹے کو نجاست۔ نرکل وغیرہ کا حیر | | اور نرکل وغیرہ کٹے کو نجاست۔ نرکل وغیرہ کا حیر |
| | جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے تھیر کی نجاست | | جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے تھیر کی نجاست |
| | کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک | | کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک |
| | زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور پھر اسکو پانی سے بوجھا | | زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور پھر اسکو پانی سے بوجھا |
| | کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہونے | | کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہونے |
| | پرانی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین نجس کو دھوئے | | پرانی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین نجس کو دھوئے |
| | کی ضرورت۔ بعد با نجس ہوا۔ | | کی ضرورت۔ بعد با نجس ہوا۔ |
| ۲۲۴ | استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری | | استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری |
| | خون میں تھری جلائی۔ نجس گارے سے کوندہ دانہ | | خون میں تھری جلائی۔ نجس گارے سے کوندہ دانہ |
| | وغیرہ بنا کر بچایا۔ تھور کو بھجکے ناپاک کپڑے سے | | وغیرہ بنا کر بچایا۔ تھور کو بھجکے ناپاک کپڑے سے |
| | پوچھا۔ تھور کو لید و گو بر سے گرم کیا۔ کوٹھری | | پوچھا۔ تھور کو لید و گو بر سے گرم کیا۔ کوٹھری |
| | میں گودہ جلا یا گیا سو کھل کے تھوڑے پر منعقد ہو کر بچکا | | میں گودہ جلا یا گیا سو کھل کے تھوڑے پر منعقد ہو کر بچکا |
| | کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی۔ شراب | | کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی۔ شراب |
| | میں روٹی ملی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز و ترب | | میں روٹی ملی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز و ترب |
| | میں پانی بھر کر سرکہ ہوا۔ شور با میں شراب پھر سرکہ | | میں پانی بھر کر سرکہ ہوا۔ شور با میں شراب پھر سرکہ |
| | پڑا کہ ترشش ہوا۔ شراب میں چوہا مارا۔ کہنے کا | | پڑا کہ ترشش ہوا۔ شراب میں چوہا مارا۔ کہنے کا |
| | پھر شراب سرکہ ہوئی۔ | | پھر شراب سرکہ ہوئی۔ |
| | قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی۔ | | قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی۔ |
| ۲۲۵ | نجس سرکہ و لکڑی سرکہ پانی لگی۔ سور یا لکڑی | | نجس سرکہ و لکڑی سرکہ پانی لگی۔ سور یا لکڑی |
| | کی حبیل میں ٹنگ ہوا۔ چھوٹے کپڑے مٹی پر لکھا | | کی حبیل میں ٹنگ ہوا۔ چھوٹے کپڑے مٹی پر لکھا |
| | انگور جو ش لکھا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب | | انگور جو ش لکھا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب |
| | شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھوا۔ نجس تل صابون | | شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھوا۔ نجس تل صابون |
| | میں عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کپڑے | | میں عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کپڑے |
| | نے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائے نجس | | نے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائے نجس |
| | روٹی۔ کلیان نجس ہوا۔ راتک نجس و موم نجس۔ | | روٹی۔ کلیان نجس ہوا۔ راتک نجس و موم نجس۔ |
| | لگی میں چوہا مارا۔ | | لگی میں چوہا مارا۔ |
| ۲۲۷ | نجاست غلیظہ و خفیہ۔ | | نجاست غلیظہ و خفیہ۔ |
| ۲۲۸ | ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب۔ | | ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب۔ |
| | خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔ | | خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔ |
| | نجاست حنفہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ فوج | | نجاست حنفہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ فوج |
| | کے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں | | کے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں |
| | خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون | | خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون |
| | سبب بھجکٹل خون کا خون۔ مچھلی اور پانی میں | | سبب بھجکٹل خون کا خون۔ مچھلی اور پانی میں |
| | رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔ | | رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔ |
| | سانپ کی کھیل۔ سوتے ہوئے آدمی کا عاب۔ | | سانپ کی کھیل۔ سوتے ہوئے آدمی کا عاب۔ |
| ۲۲۹ | ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔ | | ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔ |
| | چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔ | | چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔ |
| | چوہے کی میٹھی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری | | چوہے کی میٹھی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری |
| | سرکہ یا رب میں گری۔ نجس تیل ایک دم سے کم | | سرکہ یا رب میں گری۔ نجس تیل ایک دم سے کم |
| | کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بچا۔ وقت اعتبار | | کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بچا۔ وقت اعتبار |
| | مقدار نجاست۔ نجاست مظاہرہ کنوین میں لگا | | مقدار نجاست۔ نجاست مظاہرہ کنوین میں لگا |
| | سیاہ مٹی بھانا۔ | | سیاہ مٹی بھانا۔ |
| | نجس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔ | | نجس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔ |
| | بھیکا بانڈن نجس مقام پر۔ | | بھیکا بانڈن نجس مقام پر۔ |
| | خشک پر نجس مقام پر۔ | | خشک پر نجس مقام پر۔ |
| | کالے میں گوہر اور اسکی کھل لگائی جی خشک ہوئی | | کالے میں گوہر اور اسکی کھل لگائی جی خشک ہوئی |
| | بھیکا رومال۔ | | بھیکا رومال۔ |
| | خشک بر یا نجس مٹی چوہا اگر کپڑے میں لگی۔ | | خشک بر یا نجس مٹی چوہا اگر کپڑے میں لگی۔ |
| | ہوئے گودہ وغیرہ نجس چیز اگر خشکی کپڑے میں لگی۔ | | ہوئے گودہ وغیرہ نجس چیز اگر خشکی کپڑے میں لگی۔ |

| صفحہ | ابواب مفصل و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب مفصل و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۲۲۹ | پانی سے استنجاء قبل بوجھنے رومال سے پانی۔ | ۲۲۹ | دھونے وقت پنجوڑنا۔ جنس فرس اور بڑی |
| ۲۳۰ | استنجا نہ کیا اور پانی بیکارہ لینے پانی سے بھیگا۔ | ۲۳۰ | دری۔ ٹاٹ۔ |
| ۲۳۱ | لید کے الاؤ پر بھیگا بدن پاکیزہ سینکا۔ | ۲۳۱ | جنس کے پہلے بار کے دھوون کی چھٹین۔ |
| ۲۳۲ | بستر پر منی خشک اس پر سوئے والے کو لینا۔ | ۲۳۲ | کالے بکری وغیرہ کے ہار کا حارہ۔ |
| ۲۳۳ | گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر پانی اس سے کپڑے | ۲۳۳ | چپانے مسنعل برتن کی حالت ناپاکی میں بالائی |
| ۲۳۴ | پر چھپیشین۔ پانچاند کی کھیاں کپڑے پر۔ | ۲۳۴ | شراب میں گھبون پکائے گئے۔ |
| ۲۳۵ | کیچڑ میں چل کر بے پردہ دھولے نماز۔ | ۲۳۵ | مرغی کو فرج کر کے کھولنے پانی میں بدور کر کے کھولنا۔ |
| ۲۳۶ | جنس بھوسا گارہ میں۔ | ۲۳۶ | شیرہ انگور میں کٹا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہوا۔ |
| ۲۳۷ | کتے نے آدمی کا عضو پاکیزہ پکڑا۔ | ۲۳۷ | مسائل شتی۔ آٹا شراب میں بھیگا۔ |
| ۲۳۸ | پاک پوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔ | ۲۳۸ | مشکس پاکی۔ چھپچھپ کا کھودا جانا۔ |
| ۲۳۹ | دامتی کی ہڈی۔ دامتھی کا لعاب شیر چھپے کا لعاب۔ دامتھی | ۲۳۹ | شیرہ انگور بھرے قوس میں نہاست کا کرنا۔ |
| ۲۴۰ | نئے سوند کپڑے میں لگائی۔ | ۲۴۰ | مرغی کے پیٹ سے اٹھا یا جاتہ کے پیٹ سے بچ پانی |
| ۲۴۱ | کتے کے بالوں کا تکرہ۔ | ۲۴۱ | باخوردہ میں گرا۔ |
| ۲۴۲ | سجاست مانع نماز وہ کہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔ | ۲۴۲ | گھاٹ پر پانی تک تھمتہ جڑے میں اس پر وضو کر کے |
| ۲۴۳ | سجاست بھلاؤ کا مصلیٰ کی گود میں یا کبوتر سجاست بھلا | ۲۴۳ | کوئی نہاست اتودہ پیر کے بعد چلا۔ |
| ۲۴۴ | اسکے اوپر طییا۔ | ۲۴۴ | کسی کا دانت گرا اسنے خواہ اپنا یا دوسرے کا دانت گلا |
| ۲۴۵ | لحم حمول۔ قول ترجم۔ | ۲۴۵ | فاسقون کے کپڑوں میں نماز۔ |
| ۲۴۶ | لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔ | ۲۴۶ | کفار کے یہان کی ساختہ کھانے والی چیزیں۔ |
| ۲۴۷ | گدھے کا پیشاب۔ | ۲۴۷ | دعا میں شراب کا خرد۔ مچھلی کے جگر کا تیل۔ |
| ۲۴۸ | جنس راہ میں آدمی جاتہ کثرت سے چٹے میں لگی ہٹی۔ | ۲۴۸ | مردار کی بٹکیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔ |
| ۲۴۹ | گھوڑے کا پیشاب۔ | ۲۴۹ | ولایتی انگریزی صابون۔ |
| ۲۵۰ | جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔ | ۲۵۰ | جاتہ نہاست ترا اور پانی ڈالنے وقت جاتہ دستگی پر۔ |
| ۲۵۱ | جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن میں۔ | ۲۵۱ | گیٹے روشن میں چھرا۔ بنارات نہاست کا حکم۔ |
| ۲۵۲ | مچھلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔ | ۲۵۲ | پانوں سے انگور چوڑے اور پانوں خون اتودہ ہوا۔ |
| ۲۵۳ | پیشاب کی چھٹین فرنا مثل سروں سوئی کے۔ | ۲۵۳ | شکر میں پانی یا شیرہ یا شکر برتن میں گلا اور کھڑکے۔ |
| ۲۵۴ | سجاست مرثیہ اور غیر مرثیہ ادا اسکی طہارت کا طریقہ۔ | ۲۵۴ | بھی اسی برتن میں گلا پھر برتن میں چھرا ملا۔ |
| ۲۵۵ | کپڑے یا دانتہ کو رنگ ناپاک سے رکھا۔ | ۲۵۵ | لوہ میں چھرا ملا۔ جو داندینگی یا لید سخت میں ملا۔ |
| ۲۵۶ | جنس تیل یا چربی جاتہ یا کپڑے میں لگے۔ | ۲۵۶ | گوشت بد بودار۔ بد خن و دودہ بد بودار۔ |
| ۲۵۷ | جنس شکر کا پاک کرنا۔ شراب کا کھکا پاک کرنا۔ | ۲۵۷ | فرج کی رطوبت۔ بکری کا ترش مینگی۔ |
| ۲۵۸ | سجاست غیر مرثیہ کی طہارت کا طریقہ۔ | ۲۵۸ | بھیکہ جاتہ سے دوا۔ |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و مسائل | صفحہ | باب و فصول و مسائل و مسائل |
|------|---|------|--|
| ۲۵۰ | پیشاب کی جگہ وضو و غسل۔ | ۲۴۷ | فصل استنجا و کے بیان میں۔ |
| ۲۵۱ | نمازی کپڑوں کے سوا کپڑوں میں۔ سر و سناکتا۔ | ۲۴۸ | کامد کپڑے وغیرہ اکریم والی قیمت والی چیز سے استنجا۔ |
| ۲۵۲ | بایان پیر پہلے بڑھانا۔ کشادگی پیروں میں۔ ہاتھیں | ۲۴۹ | آداب استنجا و وضو سے حاجت۔ |
| ۲۵۳ | طرف زور۔ بات کرنا۔ چھینکے والے کو جواب۔ | ۲۵۰ | گھٹا پردہ میں سایہ میں ہاتھ نہ پھرنا۔ |
| ۲۵۴ | سلام کا جواب۔ اذان کا جواب۔ خود چھینکے۔ | ۲۵۱ | سورخ میں پیشاب کرنا۔ پردہ کرنا۔ |
| ۲۵۵ | کھنکھارنا۔ ادرہ ادرہ دیکھنا۔ اپنے بدن سے | ۲۵۲ | بعد بعد جگہ پیشاب کے واسطے ہوا کے رخ۔ |
| ۲۵۶ | کھیل۔ آسمان کی طرف نظر۔ دیر تک ہانچنا۔ میں ٹھنڈا۔ | ۲۵۳ | مٹروانی ہنگو مٹی اٹارنا۔ ذکر نام پاک ہانچنا زمین۔ |
| ۲۵۷ | جبکی کا رخ نکل آوے۔ روزہ دار ہو۔ مٹی سے | ۲۵۴ | مسجدوں کے دروازہ پر۔ قبلہ رخ یا اسکی طرف پیٹھ۔ |
| ۲۵۸ | ہاتھ مانجنا۔ | ۲۵۵ | مٹرے ہوئے پانی میں غسل کی جگہ۔ |
| ۲۵۹ | کتاب الصلوٰۃ | ۲۵۶ | قبر پر دعا جاتے وقت اور نکلتے وقت۔ |
| ۲۶۰ | فرضیت نماز۔ نماز سے انکار۔ | ۲۵۷ | بضرورت برتن میں پیشاب کرنا۔ |
| ۲۶۱ | عمر آتارک صلوٰۃ۔ کافر نماز پڑھی۔ بعد حکم اگر | ۲۵۸ | سلیت استنجا۔ |
| ۲۶۲ | مرتد ہو۔ | ۲۵۹ | استنجا کے واسطے شہر اور اسکے مثل کافی ہے۔ |
| ۲۶۳ | ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے۔ | ۲۶۰ | عدد کلوغ استنجا۔ |
| ۲۶۴ | شرائط نماز۔ ارکان نماز۔ ادائے نماز کا نتیجہ۔ | ۲۶۱ | ٹھیلوں سے استنجا کی کیفیت۔ |
| ۲۶۵ | وقت وجوب ادائے نماز۔ | ۲۶۲ | بعد استنجا جو نجاست رہی اسکا اعتبار پسینے میں۔ |
| ۲۶۶ | باب المواقیت۔ اول وقت فجر اور آخر وقت۔ | ۲۶۳ | وقت استنجا ہاتھ نہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تعلیم و تہذیب۔ |
| ۲۶۷ | اول وقت ظہر اور آخر وقت۔ | ۲۶۴ | پانی سے استنجا۔ مقدار استعمال پانی کی۔ |
| ۲۶۸ | طریق شناخت سایہ زوال۔ تعریف سایہ زوال۔ | ۲۶۵ | استنجا در نجاست مخرج سے۔ |
| ۲۶۹ | اول وقت عصر و آخر وقت۔ | ۲۶۶ | استنجا پر استنجا۔ مرد و عورت کو خود طاقت استنجا |
| ۲۷۰ | قبل غروب آفتاب عصر کی ایک رکعت پائی۔ | ۲۶۷ | وضو نہیں اور اسکے کوئی جو وجود نہیں جس سے |
| ۲۷۱ | صبح کی نماز میں قبل طلوع آفتاب ایک رکعت پائی۔ | ۲۶۸ | وطی حلال ہو۔ |
| ۲۷۲ | اول وقت مغرب و آخر وقت۔ | ۲۶۹ | عورت مریض کا شوہر نہیں اور بن اور دھڑکے۔ |
| ۲۷۳ | تعریف مشفق۔ | ۲۷۰ | بڑی اور گوبر سے استنجا۔ |
| ۲۷۴ | اختلاف صحابہ مشفق کے بارہ میں۔ | ۲۷۱ | ناج در وئی وغیرہ سے۔ |
| ۲۷۵ | اول وقت عشاء و آخر وقت۔ | ۲۷۲ | داہنے ہاتھ سے استنجا۔ |
| ۲۷۶ | اول وقت وتر و آخر وقت۔ | ۲۷۳ | بایان ہاتھ شل ہو یا عذر ہو۔ |
| ۲۷۷ | عشاء و ترکی نماز میں ترتیب۔ | ۲۷۴ | مٹھ اور پیٹھ کرنا قبل کی طرف گھراور چکل میں۔ |
| ۲۷۸ | فصل اوقات مستحب نماز۔ فجر میں اسفار۔ | ۲۷۵ | نیچے زمین میں بیٹھ کر اور کھڑے پیشاب۔ |
| ۲۷۹ | ابرار و ظالمین میں۔ جائزوں میں جلدی۔ | ۲۷۶ | کھڑے ہو کر یا لیٹے یا کھڑے۔ |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۲۹۷ | تأخیر نماز عصر میں۔ | ۲۹۷ | تأخیر نماز عصر میں۔ |
| ۲۹۸ | مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔ | ۲۹۸ | مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔ |
| ۲۹۹ | حد تاخیر عشا کی نماز میں۔ | ۲۹۹ | حد تاخیر عشا کی نماز میں۔ |
| ۳۰۰ | تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔ | ۳۰۰ | تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔ |
| ۳۰۱ | مستحب وقت نماز وتر۔ | ۳۰۱ | مستحب وقت نماز وتر۔ |
| ۳۰۲ | ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔ | ۳۰۲ | ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔ |
| ۳۰۳ | جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔ | ۳۰۳ | جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔ |
| ۳۰۴ | نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔ | ۳۰۴ | نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔ |
| ۳۰۵ | عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔ | ۳۰۵ | عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔ |
| ۳۰۶ | گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔ | ۳۰۶ | گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔ |
| ۳۰۷ | نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔ | ۳۰۷ | نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔ |
| ۳۰۸ | نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔ | ۳۰۸ | نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔ |
| ۳۰۹ | مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔ | ۳۰۹ | مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔ |
| ۳۱۰ | جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔ | ۳۱۰ | جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔ |
| ۳۱۱ | نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔ | ۳۱۱ | نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔ |
| ۳۱۲ | نماز نفل جبکہ امام جس کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔ | ۳۱۲ | نماز نفل جبکہ امام جس کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔ |
| ۳۱۳ | باب اذان کا۔ فضائل اذان۔ | ۳۱۳ | باب اذان کا۔ فضائل اذان۔ |
| ۳۱۴ | دعا کے بعد اذان۔ | ۳۱۴ | دعا کے بعد اذان۔ |
| ۳۱۵ | سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔ | ۳۱۵ | سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔ |
| ۳۱۶ | اذان میں ترجیح۔ | ۳۱۶ | اذان میں ترجیح۔ |
| ۳۱۷ | اذان فجر۔ اقامت نماز۔ | ۳۱۷ | اذان فجر۔ اقامت نماز۔ |
| ۳۱۸ | فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔ | ۳۱۸ | فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔ |
| ۳۱۹ | لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔ | ۳۱۹ | لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔ |
| ۳۲۰ | اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغیب۔ | ۳۲۰ | اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغیب۔ |
| ۳۲۱ | ترسل اور صدر۔ | ۳۲۱ | ترسل اور صدر۔ |
| ۳۲۲ | اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔ | ۳۲۲ | اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔ |
| ۳۲۳ | حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں۔ | ۳۲۳ | حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں۔ |
| ۳۲۴ | بائیں منہ پھیرنا۔ | ۳۲۴ | بائیں منہ پھیرنا۔ |
| ۳۲۵ | موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔ | ۳۲۵ | موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔ |
| ۳۲۶ | اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔ | ۳۲۶ | اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔ |
| ۳۲۷ | بعد اذان کے قنویب۔ | ۳۲۷ | بعد اذان کے قنویب۔ |
| ۳۲۸ | اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔ | ۳۲۸ | اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔ |
| ۳۲۹ | جواب اذان۔ | ۳۲۹ | جواب اذان۔ |
| ۳۳۰ | نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔ | ۳۳۰ | نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔ |
| ۳۳۱ | چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔ | ۳۳۱ | چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔ |
| ۳۳۲ | اذان و اقامت کے وقت طہارت۔ | ۳۳۲ | اذان و اقامت کے وقت طہارت۔ |
| ۳۳۳ | عورت نے اذان دی۔ | ۳۳۳ | عورت نے اذان دی۔ |
| ۳۳۴ | اذان قبل وقت۔ | ۳۳۴ | اذان قبل وقت۔ |
| ۳۳۵ | مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔ | ۳۳۵ | مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔ |
| ۳۳۶ | مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔ | ۳۳۶ | مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔ |
| ۳۳۷ | گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہر کسیت اور باغ میں پڑھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے۔ | ۳۳۷ | گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہر کسیت اور باغ میں پڑھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے۔ |
| ۳۳۸ | افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان و اقامت و امامت۔ | ۳۳۸ | افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان و اقامت و امامت۔ |
| ۳۳۹ | شعروطنماز۔ | ۳۳۹ | شعروطنماز۔ |
| ۳۴۰ | مقدار ستر مرد کے واسطے۔ | ۳۴۰ | مقدار ستر مرد کے واسطے۔ |
| ۳۴۱ | آزاد عورت کا مقدار ستر۔ | ۳۴۱ | آزاد عورت کا مقدار ستر۔ |
| ۳۴۲ | خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند نماز میں قراءت کرنا۔ خنثی کا مقدار ستر۔ | ۳۴۲ | خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند نماز میں قراءت کرنا۔ خنثی کا مقدار ستر۔ |
| ۳۴۳ | آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔ | ۳۴۳ | آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔ |
| ۳۴۴ | عورت علیحدہ۔ | ۳۴۴ | عورت علیحدہ۔ |
| ۳۴۵ | لوٹھ کی ستر کی تفصیل۔ | ۳۴۵ | لوٹھ کی ستر کی تفصیل۔ |
| ۳۴۶ | لوٹھ یوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلتا۔ | ۳۴۶ | لوٹھ یوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلتا۔ |
| ۳۴۷ | خنثی مشکل کا مقدار ستر۔ | ۳۴۷ | خنثی مشکل کا مقدار ستر۔ |
| ۳۴۸ | قدر ستر عورت کپڑا نہ پایا اور مردار کی کھال ہائی۔ | ۳۴۸ | قدر ستر عورت کپڑا نہ پایا اور مردار کی کھال ہائی۔ |
| ۳۴۹ | ناپاک کپڑے میں نماز۔ | ۳۴۹ | ناپاک کپڑے میں نماز۔ |
| ۳۵۰ | ننگے نماز پڑھنا۔ | ۳۵۰ | ننگے نماز پڑھنا۔ |
| ۳۵۱ | ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا ملنے میں حرج و ذلت۔ کپڑا ملنے کی امید۔ کئی ننگے نماز۔ | ۳۵۱ | ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا ملنے میں حرج و ذلت۔ کپڑا ملنے کی امید۔ کئی ننگے نماز۔ |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| ۳۲۴ | فرض کی نیت پر شروع اور نفل کے گمان پر تمام۔ | ۳۱۸ | پڑھنے والے۔ تنگا پور یا سوکھی گھاس ہری گھاس |
| ۳۲۵ | نفل کی نیت پر شروع اور فرض کے گمان پر تمام۔ | ۳۱۹ | پتی یا کچر یا دوسے۔ ایسی چیز جس سے بعض عورت |
| ۳۲۶ | ہر یا نفل شروع پھر عصر یا جازہ یا نفل کی نیت۔ | ۳۲۰ | جھپٹے کے۔ نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق کے |
| ۳۲۷ | ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر۔ | ۳۲۱ | روکنے سے نہیں ملی۔ پانی ایک میل دور ہر یا پیاس |
| ۳۲۸ | مقتدی کی نیت۔ تنہا پڑھنے والا۔ | ۳۲۲ | کی ضرورت اور نجس کپڑا۔ |
| ۳۲۹ | نیت اقتدار۔ نماز امام میں شروع کی نیت اور وقت | ۳۲۳ | نجاست کم کرنے والی چیز ملی۔ نجاست حقیقیہ اور وضو۔ |
| ۳۳۰ | نام معلوم۔ | ۳۲۴ | تنکا اور ریشمی کپڑا۔ کپڑے ہونے میں عورت بقدر نفل کے |
| ۳۳۱ | خالی اقتدار امام کی نیت۔ غیر صحیح شخص کی اقتدار کی نیت | ۳۲۵ | سجدہ میں چارم سے تکلف نہ کر۔ نماز میں مرد کیلئے استیجاب |
| ۳۳۲ | صحیح شخص کی اقتدار کی نیت۔ | ۳۲۶ | ایک کپڑے میں تمام بدن ڈھانک کر نماز۔ تنہا از مرین۔ |
| ۳۳۳ | وقت اقتدار۔ نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت۔ | ۳۲۷ | عورت کے واسطے نماز میں استیجاب طہر۔ ایک ہی کپڑے میں |
| ۳۳۴ | امام قعدہ میں اور نیت بقیہ قعدہ اول۔ بالبقیہ | ۳۲۸ | دو مردوں نے ایک کپڑے میں نماز۔ کپڑا عورت کے |
| ۳۳۵ | قعدہ اول فرض یا نفل۔ | ۳۲۹ | بدن و چوٹائی سر کو ڈھانکے۔ |
| ۳۳۶ | اگر عشا میں ہو تو اقتدار اور تراویح میں نہیں۔ | ۳۳۰ | گلے ایک ٹکڑا یا باجس سب چوٹے عضو ستر کا |
| ۳۳۷ | امام کو امامت کی نیت۔ عورت کی امامت۔ | ۳۳۱ | چوٹائی ڈھکے |
| ۳۳۸ | استقبال قبلہ فرض نفل سجدہ تلاوت نماز جنازہ میں | ۳۳۲ | گدے پانی میں نماز۔ |
| ۳۳۹ | دلیل قرآن سے۔ | ۳۳۳ | پاک اور ناپاک کپڑوں میں شبہ۔ ریشمی کپڑا پاک |
| ۳۴۰ | باندی نماز میں سر کھلی اور آگے آنے آزاد کیا۔ | ۳۳۴ | اور سوئی ناپاک ہو۔ |
| ۳۴۱ | قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر۔ عمدہ آؤجہ قبلہ چھوڑنا۔ | ۳۳۵ | کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ اور وقت تمام۔ |
| ۳۴۲ | نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا۔ | ۳۳۶ | امام یا مقتدی کے کپڑوں میں قدر درم نجاست۔ |
| ۳۴۳ | کہ میں نماز۔ جہت کعبہ کا پہچانتا۔ | ۳۳۷ | منظرین مقامات و لباس کی نجاست کپڑے میں |
| ۳۴۴ | جوت کعبہ اور اسکی جہت پر نماز۔ | ۳۳۸ | درم سے کم اور زیر قدم بھی۔ |
| ۳۴۵ | نماز حالت خوف۔ | ۳۳۹ | نماز کی نیت۔ توضیح حرم۔ |
| ۳۴۶ | قبلہ میں شبہ درم دو سر کوئی موجود نہیں۔ | ۳۴۰ | شہر و نیت۔ زبان سے نیت۔ |
| ۳۴۷ | دلیل۔ قبلہ تلانے والی کی شرط۔ | ۳۴۱ | نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آؤ جہت میں تنگ۔ |
| ۳۴۸ | وجوب تحری۔ | ۳۴۲ | نماز فرض میں تین نیت۔ وقت نفل جانے کا |
| ۳۴۹ | بعد نماز جہت قبلہ میں خطا معلوم ہوئی۔ | ۳۴۳ | لنگ اور نیت۔ |
| ۳۵۰ | حالت نماز میں جہت قبلہ معلوم ہوئی۔ دلیل۔ | ۳۴۴ | میں ظہر کی قضا ہو اسنے عصر کے وقت ظہر و عصر |
| ۳۵۱ | فروع۔ آسمان صاف اور ستاروں سے قبلہ | ۳۴۵ | دو فزون کی نیت کی۔ |
| ۳۵۲ | پہچاننے کا علم۔ | ۳۴۶ | تفصیل نمازی۔ مقدار رکعات کی نیت۔ |
| ۳۵۳ | مسجد میں محراب نشین اور نماز تحری سے۔ | ۳۴۷ | مکرت کعبہ و محراب مسجد یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز۔ |

| صفحہ | ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۳۳۹ | اقسام تہتیب شرط۔ | ۳۳۹ | تہری سے نماز ایک رکعت ایک طرف دوسری دوسری |
| ۳۳۷ | قعدہ اولیٰ۔ قراءۃ تشہد۔ | ۳۳۷ | طرف و ملی ہذا۔ |
| ۳۳۷ | نصف سے کم تشہد چھوڑا۔ لفظ سلام۔ | ۳۳۷ | تہری سے نماز اور اسلی اقتدا۔ |
| ۳۳۷ | دعاے قنوت۔ تکبیرات عیدین۔ | ۳۳۷ | تہری سے ایک رکعت ایک جانب اور دوسری ایک |
| ۳۳۷ | جر و سرقرارات میں۔ | ۳۳۷ | جانب اور انہیں سجدہ کا چھوڑنا۔ |
| ۳۳۸ | دن کے لوافل۔ تنہا نماز پڑھنے والا۔ اللہ کی | ۳۳۷ | تہری سے نماز اور بعد ایک رکعت کے خطا معلوم دوسرے |
| ۳۳۸ | اقتدا۔ وجوب سجدہ سو۔ | ۳۳۷ | کو اسکا حال معلوم پھر اقتدا۔ |
| ۳۳۸ | بقیہ واجبات نماز۔ واجب و فرض اپنے محل پر۔ | ۳۳۷ | اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ۔ |
| ۳۳۸ | فرض قنوت کو پورا کر کے سوچا رہا پھر رکوع۔ | ۳۳۷ | امام نے اندھیری رات میں تہری سے مشرق کی طرف نماز |
| ۳۳۸ | رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ ضحیٰ میں ملایا۔ | ۳۳۷ | پڑھائی اور قوم اس کے حال سے پتہ نہیں چلا۔ یا انہیں |
| ۳۳۸ | رکوع دو اور سجدہ تین کیے۔ | ۳۳۷ | سے کسی نے جانا۔ |
| ۳۳۸ | دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ۔ | ۳۳۸ | باب نماز کی صفت میں۔ نماز کے فرائض۔ |
| ۳۳۸ | دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی۔ | ۳۳۸ | تہریم۔ قیام۔ |
| ۳۳۸ | مقتدی کا چپ رہنا۔ متابعت امام۔ | ۳۳۸ | قراءۃ۔ رکوع و سجدہ۔ |
| ۳۳۹ | تفصیل سنت نماز۔ | ۳۳۸ | قعدہ اخیرہ۔ |
| ۳۳۹ | تکبیر تحریمہ۔ مراعات شرائط بیع بدین میں تکبیر | ۳۳۸ | ترتیب ارکان۔ |
| ۳۳۹ | عورت کا ہاتھ اٹھانا وقت تکبیر تحریمہ کے۔ | ۳۳۸ | تمامی نماز۔ ایک رکعت سے دوسرے رکن کی جانب منتقل |
| ۳۳۹ | بدل تکبیر بعد اجل کا اعظم۔ یا لا الہ الا اللہ۔ | ۳۳۸ | مقتدی کو متابعت امام۔ امام کی نماز صحیح جاتا۔ |
| ۳۳۹ | دلائل۔ | ۳۳۸ | مقتدی کا امام سے پیچے رہنا وقت اقتدا امام اور |
| ۳۳۹ | نماز فارسی میں شروع کی یا قرأت کی۔ | ۳۳۸ | مقتدی کا رخ۔ |
| ۳۳۹ | فرج کے وقت فارسی میں تسبیح کیا۔ | ۳۳۸ | نماز وقتی اور رضا۔ عورت کی محاذاتہ۔ تبدیل مکان۔ |
| ۳۳۸ | دلائل۔ | ۳۳۸ | توضیح مترجم۔ |
| ۳۳۹ | خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں | ۳۳۸ | سنت و واجبات نماز۔ اعادہ نماز میں نئے مقتدی |
| ۳۳۹ | فرج فارسی میں قرآن مجید شروع نماز اللہم | ۳۳۸ | کی اقتدا۔ سوائے سورہ فاتحہ کے قرآن پڑھا۔ |
| ۳۳۹ | اعغفر لی کے ساتھ۔ | ۳۳۸ | فاتحہ سے کچھ چھوڑا۔ ضم سورہ ضحیٰ سورہ کے پیشین گوئیات |
| ۳۳۹ | عازمین ہاتھ داہنا بائیں پہنچانا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۳۳۸ | فرائض کی تحصیل رکعتوں میں سورہ ملایا۔ |
| ۳۳۹ | عورتوں کا سینہ پہنچانا۔ قنوت میں اٹھنا۔ | ۳۳۸ | فرائض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کیا۔ سورہ |
| ۳۳۹ | نماز حجازہ میں۔ تکبیرات عیدین اٹھ چھوڑنا۔ | ۳۳۸ | فاتحہ پڑھنا بھولا۔ |
| ۳۳۹ | بعد تکبیر تحریمہ جہاں اللہ پڑھنا۔ انی ویت بھی کا چھوڑنا | ۳۳۸ | مراعات ترتیب سجدہ تلاوت داد اکیدہ کی بھولا۔ |
| ۳۳۹ | دلائل حقیقیہ۔ | ۳۳۸ | قیام بھولا۔ تلاوت بھولا۔ |

| صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۳۵۵ | تلا کے متعلق عوذ پڑھنا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ | ۳۵۹ | پیش کو الزون سے دور رکھنے کی دلیل۔ |
| ۳۵۶ | بسم اللہ تہجد اور باجمہر کہنے کے دلائل۔ | " | انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۳۵۸ | بسم اللہ کا جزو سورہ فاتحہ یا دیگر سورہ ہونا۔ | ۳۸۰ | سبحان ربی الاعلیٰ سجدہ میں کہنا۔ دلیل۔ |
| ۳۶۰ | بسم اللہ کا ہر رکعت کے شروع میں پڑھنا۔ | ۳۸۱ | عورت کے سجدہ کی کیفیت۔ |
| " | بعد ثنا فاتحہ اور دیگر سورہ کا پڑھنا۔ | " | سجدہ اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت۔ |
| ۳۶۱ | دلیل مالک و دلیل شافعی ۲۔ | " | دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کی مقدار۔ |
| ۳۶۲ | جب کو سورہ فاتحہ اور دیگر سورہ نہ یاد ہو۔ | ۳۸۲ | سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت۔ |
| " | آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔ | " | دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۳۶۳ | تہجد آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۳۸۳ | رکعت ثانیہ کی تکبیل کی صورت۔ |
| ۳۶۴ | رکوع کرنے وقت تکبیر تکبیر کے اول مد کرنا۔ | " | دلیل حدیث سے۔ |
| ۳۶۸ | تکبیر کے آخر میں رکوع میں گھٹنوں کا پکڑنا۔ اور | " | رفع یدین کی بحث۔ |
| " | انگلیاں کشادہ رکھنا۔ دلیل حدیث۔ رکوع میں | ۳۹۰ | قعدہ کی حالت۔ |
| " | دونوں پہلو سے ہاتھ الگ رکھنا۔ | ۳۹۱ | تشدد میں رخصت سبابہ۔ عورت کے قعدہ کا طور۔ |
| " | حالت سجدہ میں انگلیوں کو طانا۔ اور پیشہ کا ہموار کرنا۔ | ۳۹۲ | کلمات تشدد۔ |
| " | دلیل حدیث سے۔ سر کو اونچا نہ اٹھانا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۳۹۵ | اخیر کی دو رکعتوں میں تنہا سورہ فاتحہ۔ |
| ۳۶۹ | رکوع میں سبحان ربی اعظم کہنا۔ دلیل حدیث سے۔ | " | قعدہ اخیرہ کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۳۷۰ | رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے سمع اللہ من حمد کہنا۔ | ۳۹۶ | تورک یعنی کولے پر تھیکر دونوں پر واپسی طرف نکالنا۔ |
| " | مقتدی کا رہنا لک الحمد کہنا۔ | " | دلیل حدیث سے۔ |
| ۳۷۱ | تنہا پڑھنے والا دونوں کے۔ | ۳۹۷ | تشدد اور درود پڑھنا قعدہ اخیرہ میں۔ |
| " | رکوع سے اٹھنے کی حالت۔ سجدہ کی کیفیت۔ | " | کلمات درود۔ |
| " | دو سجدوں کے درمیان جلسہ۔ | ۳۹۹ | خارج صلوٰۃ و دُشرب پڑھنا۔ نہ پڑھنے کی وعید۔ |
| ۳۷۲ | دلیل حدیث سے۔ | " | اوقات مستحب درود و شریف کے واسطے۔ |
| ۳۷۳ | قوم و جلسہ۔ | ۴۰۰ | دعا بعد تشدد و درود۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۳۷۴ | رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت۔ | ۴۰۱ | دعا سے ماثورہ۔ دعا سے مشابہ کلام ناس۔ |
| " | سجدہ میں زمین پر ہاتھ پھینا اور اُنکے درمیان | ۴۰۳ | وائین بائین سلام کہنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| " | چہرہ رکھنا۔ | " | اگر پہلے بائین طرف سلام کیا۔ ساٹھے سلام کیا۔ |
| ۴۰۵ | ناک اور پیشانی پر سجدہ۔ تنہا ناک پر۔ دلیل حدیث سے۔ | " | پیشہ پھیری۔ دونوں سلام ایک ہی جانب۔ |
| ۴۰۷ | قد میں کا سجدہ میں رکھنا۔ علامہ کے چپ پر سجدہ | ۴۰۸ | مصلیٰ نے السلام کہا دوسرا اقتدا میں آیا۔ |
| " | دلیل حدیث سے۔ | " | سلام میں مقتدی کا انتظار۔ |
| ۴۰۸ | سجدہ میں دو لان باز و کشادہ۔ دلیل حدیث سے۔ | " | مقتدی کے سلام کا وقت۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۴۰۴ | امام کے ہاتھ یا کسی کے مثل عدا کیا۔ | ۴۱۲ | تنہا پڑھنے والا۔ |
| ۴۰۵ | مقتدی نے انبیاء پوری کر کے امام سے پہلے سلام کیا۔ | ۴۱۳ | ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔ |
| ۴۰۶ | سلام اول میں امام جو اسکے داہنے جانب مرد و عورت | ۴۱۴ | دلیل حدیث سے۔ عہد میں قراءت۔ |
| ۴۰۷ | و حفظہ ہوں انکی نیت کرے۔ اور بائیں طرف | ۴۱۵ | جمعہ اور عیدین کی قراءت۔ نماز نفل میں قراءت۔ |
| ۴۰۸ | اسطرف والوں کی۔ | ۴۱۶ | قائمتہ عشا کو دوں میں۔ |
| ۴۰۹ | اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے یہ جاننا۔ | ۴۱۷ | عشا کی اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھنا بھولا۔ |
| ۴۱۰ | مقتدی کی نیت وقت سلام۔ | ۴۱۸ | اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھا اور سورہ ضحیم نہ کیا۔ |
| ۴۱۱ | منقول کائنات کرنا سلام میں۔ | ۴۱۹ | سدا و جہر کی تعریف۔ |
| ۴۱۲ | سلام کے ساتھ نماز کی تحلیل۔ دلیل شافعیہ۔ | ۴۲۰ | مقدار قراءت۔ |
| ۴۱۳ | توضیح مترجم۔ فروع۔ امام کی تحلیل تسلیم و مقتدی کا احتجاج | ۴۲۱ | دلیل قرآنی۔ |
| ۴۱۴ | امام کا فعل نفل نماز و مقتدی کا تحریم۔ | ۴۲۲ | توضیح مترجم۔ |
| ۴۱۵ | مسبوق و تشدد۔ امام کے سلام کے بعد توفیق۔ امام | ۴۲۳ | قراءت سنونہ۔ |
| ۴۱۶ | کے سلام سے پہلے اٹھنا۔ مصلیٰ کا اپنے فعل سے | ۴۲۴ | سفر کی حالت میں تخفیف قراءت۔ |
| ۴۱۷ | نکلتا۔ نماز ظہر و عصر و عشا کے بعد تطویل دعا۔ | ۴۲۵ | غیر کی نماز میں قراءت۔ ظہر کی نماز میں قراءت۔ |
| ۴۱۸ | بعد سلام کے امام کا منہ پھیرنا۔ | ۴۲۶ | عصر و عشا میں قراءت۔ مغرب میں۔ |
| ۴۱۹ | اور ادھر وظائف بعد نماز۔ | ۴۲۷ | فرائض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔ |
| ۴۲۰ | بعد اربے فرائض امام کے لیے سنت پڑھنے کی جگہ۔ | ۴۲۸ | غیر کی اول رکعت کی قراءت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۲۱ | مقتدی کے واسطے۔ | ۴۲۹ | فرض کے ایک رکعت میں سو فاتحہ دو سو تین جمع کرنا۔ |
| ۴۲۲ | فصل قراءت کی۔ قاری کی چوک۔ | ۴۳۰ | اعتبار کی دنیا و دنیاوی آیات کا رکعات میں۔ |
| ۴۲۳ | تغیر اعراب سے فساد معنی۔ | ۴۳۱ | نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ یا کسی وقت |
| ۴۲۴ | تغیر حروف۔ | ۴۳۲ | کے لیے کسی سورہ کو۔ |
| ۴۲۵ | توضیح مترجم۔ | ۴۳۳ | فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قراءت۔ قراءت جمعہ |
| ۴۲۶ | بیان کلمہ بجاے کلمہ۔ | ۴۳۴ | فرائض میں تکبیل سورہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں |
| ۴۲۷ | کلمہ کے ٹکڑے کرنا۔ | ۴۳۵ | رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور سورہ |
| ۴۲۸ | تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف۔ | ۴۳۶ | قل ہو اعدا۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ |
| ۴۲۹ | ایک آیت کی جگہ دوسری آیت۔ | ۴۳۷ | کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت |
| ۴۳۰ | بیان وقف و وصل بے موقع۔ | ۴۳۸ | میں ایک سورہ و بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔ |
| ۴۳۱ | تصحیح کر لینا بعد خطا کے۔ | ۴۳۹ | ادھر کی سورہ اسی رکعت میں پادہ سری میں یا |
| ۴۳۲ | فائدہ جلیلہ۔ | ۴۴۰ | اسی طرح آیت چھوڑ کر ادھر کی آیت پڑھے۔ |
| ۴۳۳ | امام نوچر میں جہر و اعلیٰ و دہشت مغرب و عشا میں | ۴۴۱ | رکوع کی تکبیر کی اور قراءت کی۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۴۲۸ | امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا۔ دلیل شافعی۔ | ۴۲۶ | اہل قبلہ کی تکفیر۔ اعتقاد میں خرابی۔ |
| ۴۲۹ | دلیل حنفیہ۔ | ۴۲۷ | رافضی یا ورجہی اور قدری اور شیعہ اور عظامیہ کے پیچھے نماز۔ |
| ۴۳۰ | مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا۔ | ۴۲۸ | توضیح مترجم۔ |
| ۴۳۱ | خطبے کے وقت چپ رہنا۔ | ۴۲۹ | حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنا۔ |
| ۴۳۲ | خطیب جب یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ و سلموا تسلیما پڑھے۔ | ۴۳۰ | امام کا نماز میں طول دینا۔ |
| ۴۳۳ | جو شخص منبر سے دور ہو۔ | ۴۳۱ | عورتوں کی جماعت۔ |
| ۴۳۴ | فرع نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال۔ | ۴۳۲ | ایک مرد کے ساتھ دو سکر مرد کی نماز۔ دلیل حدیث۔ |
| ۴۳۵ | و آیت عذاب پر پناہ مانگنا۔ | ۴۳۳ | دو مردوں کا امام۔ دلیل حدیث سے عورت اور طفل کی ماقبلا مردوں کو۔ |
| ۴۳۶ | باب امامت کا۔ | ۴۳۴ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۳۷ | امام و مقتدی کی نماز کے ارتباط کے شروط۔ | ۴۳۵ | طفل کی اقتدا طفل کو۔ |
| ۴۳۸ | جماعت کے بارہ میں اقوال علما۔ | ۴۳۶ | کیفیت صفت جبکہ مرد اور عورت اور لڑکے جمع ہوں۔ |
| ۴۳۹ | جماعت کن سے ساقط ہوتی ہے۔ | ۴۳۷ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۴۰ | سنیت جماعت۔ دلیل حدیث سے۔ | ۴۳۸ | عورت مرد سے محاذی ہوئی نماز میں اور اُس نے اُسکی نیت کی تھی وقت امامت کے۔ |
| ۴۴۱ | جمعہ و عیدین کی جماعت۔ تراویح کی۔ وتر کی رمضان میں۔ | ۴۳۹ | عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کے شروط۔ |
| ۴۴۲ | تعداد جماعت۔ جمعہ میں تعداد جماعت۔ مسجد میں مکرر جماعت اذان و اقامت کے ساتھ۔ | ۴۴۰ | حنفی مشکل محاذی ہو۔ |
| ۴۴۳ | مسجد محلہ و جامع۔ محلہ میں دو مسجد۔ | ۴۴۱ | عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا۔ |
| ۴۴۴ | فقہ کی مشغولی میں ترک جماعت۔ | ۴۴۲ | نماز طہار کے پیچھے معذوری۔ |
| ۴۴۵ | توضیح مترجم۔ امامت کے لیے اولے۔ | ۴۴۳ | نماز قاری کے پیچھے اسی کے اور کپڑے والے کے پیچھے ننگے کے۔ |
| ۴۴۶ | ایک ہی قسم کے چند شخص ہوں۔ دلیل حدیث۔ | ۴۴۴ | نماز و منو والے کے پیچھے تیمم والے کے۔ |
| ۴۴۷ | مسافر و مقیم۔ گھر میں صمان و صاحب خانہ۔ | ۴۴۵ | نماز پیچھے موزہ پر مسح کرنے والے کے دونوں ہونے کی کھڑے کی نماز بیٹھے کے پیچھے۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۴۸ | مالک مکان و کراہ دار و صمان۔ امام محلہ و اُس کے بستر آدمی۔ | ۴۴۶ | اخبار و کھڑے والے کی نماز پیشا پر کھڑے والے کے پیچھے۔ |
| ۴۴۹ | امتی و گوئگے۔ محلہ میں ایک ہی قابل امامت۔ | ۴۴۷ | مکعب و سجود کرنے والے کی نماز چھپا خادہ کرنے والے کے نماز فرض پیچھے نفل والے کے۔ |
| ۴۵۰ | جبکہ امامت سے قوم کو نفرت و کراہیت۔ | ۴۴۸ | |
| ۴۵۱ | مکروہ و غیر جائز اما مہون کا بیان۔ | ۴۴۹ | |
| ۴۵۲ | غلام کا امام کرنا۔ دہقانی۔ قاسق۔ اندھا حرامی دلیل حدیث سے۔ | ۴۵۰ | |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۴۶۲ | دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - | ۴۶۲ | دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - |
| ۴۶۵ | نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے - | ۴۶۵ | نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے - |
| ۴۶۶ | امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے - | ۴۶۶ | امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے - |
| ۴۶۷ | امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی - | ۴۶۷ | امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی - |
| ۴۶۸ | قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی - | ۴۶۸ | قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی - |
| ۴۶۹ | امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا - | ۴۶۹ | امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا - |
| ۴۷۰ | تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا - | ۴۷۰ | تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا - |
| ۴۷۱ | فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا - | ۴۷۱ | فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا - |
| ۴۷۲ | مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب - | ۴۷۲ | مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب - |
| ۴۷۳ | غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی - | ۴۷۳ | غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی - |
| ۴۷۴ | اقتدا سبوت کی سبوت کو - | ۴۷۴ | اقتدا سبوت کی سبوت کو - |
| ۴۷۵ | لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتا - | ۴۷۵ | لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتا - |
| ۴۷۶ | تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے - | ۴۷۶ | تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے - |
| ۴۷۷ | بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں - | ۴۷۷ | بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں - |
| ۴۷۸ | اقتدا انکبان امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار - | ۴۷۸ | اقتدا انکبان امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار - |
| ۴۷۹ | مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز کہ اگر - | ۴۷۹ | مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز کہ اگر - |
| ۴۸۰ | امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے - | ۴۸۰ | امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے - |
| ۴۸۱ | لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل - | ۴۸۱ | لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل - |
| ۴۸۲ | احکام متعلق لاحت و سبوت - | ۴۸۲ | احکام متعلق لاحت و سبوت - |
| ۴۸۳ | امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں - | ۴۸۳ | امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں - |
| ۴۸۴ | امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی - | ۴۸۴ | امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی - |
| ۴۸۵ | قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی - | ۴۸۵ | قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی - |
| ۴۸۶ | باقی قوم اور امام متروک ہیں - | ۴۸۶ | باقی قوم اور امام متروک ہیں - |
| ۴۸۷ | امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا - | ۴۸۷ | امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا - |
| ۴۸۸ | ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک - | ۴۸۸ | ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک - |
| ۴۸۹ | امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا - | ۴۸۹ | امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا - |
| ۴۹۰ | دعوے کیا - | ۴۹۰ | دعوے کیا - |
| ۴۹۱ | توضیح ترمیم - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی - | ۴۹۱ | توضیح ترمیم - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی - |
| ۴۹۲ | باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر - | ۴۹۲ | باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر - |
| ۴۹۳ | امام کو حدیث - | ۴۹۳ | امام کو حدیث - |
| ۴۹۴ | شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا - | ۴۹۴ | شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا - |
| ۴۹۵ | اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی - | ۴۹۵ | اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی - |
| ۴۹۶ | اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ - | ۴۹۶ | اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ - |
| ۴۹۷ | چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی - | ۴۹۷ | چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی - |
| ۴۹۸ | لاحق کو خلیفہ کیا - | ۴۹۸ | لاحق کو خلیفہ کیا - |
| ۴۹۹ | امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا - | ۴۹۹ | امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا - |
| ۵۰۰ | دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا - | ۵۰۰ | دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا - |
| ۵۰۱ | غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا - | ۵۰۱ | غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا - |
| ۵۰۲ | حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا - | ۵۰۲ | حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا - |
| ۵۰۳ | نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی - | ۵۰۳ | نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی - |
| ۵۰۴ | مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے - | ۵۰۴ | مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے - |
| ۵۰۵ | جنگل میں مسجد کا حکم - | ۵۰۵ | جنگل میں مسجد کا حکم - |
| ۵۰۶ | حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا - | ۵۰۶ | حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا - |
| ۵۰۷ | متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد - | ۵۰۷ | متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد - |
| ۵۰۸ | جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا - | ۵۰۸ | جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا - |
| ۵۰۹ | تقصیر سے - امام قراءت سے رک گیا - اہل دو سر کو مقدم کیا - | ۵۰۹ | تقصیر سے - امام قراءت سے رک گیا - اہل دو سر کو مقدم کیا - |
| ۵۱۰ | بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز - | ۵۱۰ | بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز - |
| ۵۱۱ | نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا - | ۵۱۱ | نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا - |
| ۵۱۲ | امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا - | ۵۱۲ | امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا - |
| ۵۱۳ | مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا - | ۵۱۳ | مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا - |
| ۵۱۴ | تیمم والے نے بعد تشدد میٹر پانی دیکھا - | ۵۱۴ | تیمم والے نے بعد تشدد میٹر پانی دیکھا - |
| ۵۱۵ | موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی - | ۵۱۵ | موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی - |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| ۴۸۱ | اسی طرح ہندہ کھانے کی سیرے۔ امی نے قرات کی۔ | ۴۹۴ | چھینک کا جواب نماز میں۔ |
| ۴۸۲ | نگے عری نے اس وقت کپڑا پایا۔ اشارہ والے کو قدرت رکوع سجود۔ فائزہ نماز یاد آئی۔ | ۴۹۵ | نماز میں نقرہ غیر کو۔ توضیح ترجم۔ |
| ۴۸۳ | بعد قدرت تشدد امام عاری کو حدث اور خلیفہ امی۔ | ۴۹۶ | امام کو نقرہ۔ |
| ۴۸۴ | نماز فجر میں آفتاب نکلا۔ نماز عیدین میں آفتاب صلی گیا۔ نماز قضا اور وقت حرام۔ | ۴۹۷ | نیت نقرہ۔ نقرہ دینے میں توقف۔ |
| ۴۸۵ | نماز جمعہ دو وقت پھر۔ جبیرہ پر مسح اور اسکا اگرنا۔ حسب عذر کا سقوط عذر۔ | ۴۹۸ | امام کی حالت نسیان قرات۔ |
| ۴۸۶ | کاپاک کپڑے میں نماز اور بانی۔ باندی نماز آزاد۔ | ۴۹۹ | نماز میں لا الہ الا اللہ سبحان اللہ والحمد للہ والصلوٰۃ والسلام کی وضو |
| ۴۸۷ | سجدہ سوہو میں کوئی بات عارض۔ | ۵۰۰ | گناہ و لائل خفیہ و شافعیہ۔ |
| ۴۸۸ | سجدہ سوہو سے پہلے سلام اور کوئی بات عارض۔ بعد سلام سجدہ تلاوت یا قرات تشدد یاد ہوا۔ | ۵۰۱ | توضیح ترجم۔ نمازی نے دوسرے کا حکم مانا۔ |
| ۴۸۹ | سلام کے بعد سجدہ صلائیہ پھر قضا میں سورہ یاد کیا۔ | ۵۰۲ | قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار۔ نماز میں شعر یا خطبہ نماز میں فکر۔ اشارہ یا قرآن بقصد اطلاع نماز۔ |
| ۴۹۰ | دلیل امام ابو حنیفہ قیاسی۔ | ۵۰۳ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۹۱ | امام کو حدث اور خلیفہ مسنون۔ | ۵۰۴ | امام و بدون قصدہ اولی تیسری رکعت۔ مصلی کے سامنے عورت و اسکا روکنا۔ جواب اذان نماز میں |
| ۴۹۲ | خلیفہ مسنون کا قصدہ یا حدث قصدہ۔ عمدہ قصدہ۔ | ۵۰۵ | نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر درود۔ |
| ۴۹۳ | امام کا یا حدث بعد تشدد اور نماز مسنون۔ | ۵۰۶ | بان یا نغم وغیرہ کی عادت اور نماز۔ |
| ۴۹۴ | دلیل امام ابو حنیفہ و صاحبین۔ | ۵۰۷ | فارسی میں دعا و تسبیح۔ |
| ۴۹۵ | رکوع و سجدہ میں حدث۔ | ۵۰۸ | احرام کی حالت و لبیک نماز میں۔ |
| ۴۹۶ | حالت رکوع میں خلیفہ۔ | ۵۰۹ | نماز میں اذان۔ لاحول و لا قوۃ الا باللہ۔ |
| ۴۹۷ | امام محدث کے پیچھے سوائے طفل یا عورت کے دوسرے نماز۔ | ۵۱۰ | آخر نماز میں تشدد بھولنا اور سلام پھیر کر پڑھنا پھر قبل تمام سلام۔ |
| ۴۹۸ | امام محدث کے پیچھے ایک جماعت۔ امام نے ایک کو توجہ دے دوسرے کو مقدم کیا۔ خلیفہ بدون نیت۔ مصلی کی تکبیر۔ باب مفسدات و مکروہات نماز کا۔ | ۵۱۱ | فاتحہ و سورہ کی بھول رکوع میں یا قرات کو غلط کرنا۔ |
| ۴۹۹ | تفصیل کلام مضد نماز و غیر مضد۔ دلیل امام شافعی۔ | ۵۱۲ | مرض کی مشقت میں بسم اللہ۔ |
| ۵۰۰ | دلیل حنفیہ۔ | ۵۱۳ | سوائے امام کے دوسرے کی دعا پر آمین۔ |
| ۵۰۱ | اعتبار سلام حالت نسیان و عمدہ۔ | ۵۱۴ | ظہر کی ایک رکعت پھر عصر میں بالنقل میں شروع۔ |
| ۵۰۲ | نماز میں رونا آہ کرنا۔ | ۵۱۵ | تینا مصلی و دخول جماعت کے واسطے تکبیر۔ |
| ۵۰۳ | حروف نزول۔ اور اس کے ساتھ نظم نماز میں۔ | ۵۱۶ | گھر سے تینا فرض پھر جماعت کی اسی فرض میں نیت۔ |
| ۵۰۴ | نماز میں قنح۔ تعریف تیغ۔ نماز میں چھینک و کار۔ | ۵۱۷ | ایک نماز میں شروع پھر بعد ایک رکعت کے اسی نماز کا شروع۔ |
| ۵۰۵ | | ۵۱۸ | جاہر کوئی نماز کی تکبیل پر سلام پھر سو و دوبارہ نماز۔ |
| ۵۰۶ | | ۵۱۹ | توضیح ترجم۔ منبر کے قصدہ اعلیٰ خیال تکبیل سلام و غیرہ |

| صفحہ | ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۵۰۱ | مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔ | ۵۰۱ | مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔ |
| ۵۰۲ | بعد ایک رکعت میں چھ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔ | ۵۰۲ | بعد ایک رکعت میں چھ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔ |
| ۵۰۳ | قرآن سے دیکھ کر قراءت۔ | ۵۰۳ | قرآن سے دیکھ کر قراءت۔ |
| ۵۰۴ | ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔ | ۵۰۴ | ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔ |
| ۵۰۵ | عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۰۵ | عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۰۶ | توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔ | ۵۰۶ | توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔ |
| ۵۰۷ | دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔ | ۵۰۷ | دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔ |
| ۵۰۸ | چوتروہ پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شرہ۔ | ۵۰۸ | چوتروہ پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شرہ۔ |
| ۵۰۹ | دلیل حدیث سے۔ مقدار شرہ۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔ | ۵۰۹ | دلیل حدیث سے۔ مقدار شرہ۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔ |
| ۵۱۰ | شرہ و مقابلہ۔ شرہ امام کا مقتدی کے واسطے۔ | ۵۱۰ | شرہ و مقابلہ۔ شرہ امام کا مقتدی کے واسطے۔ |
| ۵۱۱ | دلیل حدیث سے۔ شرہ کا گزرنے والے کو منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۱۱ | دلیل حدیث سے۔ شرہ کا گزرنے والے کو منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۱۲ | بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔ | ۵۱۲ | بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔ |
| ۵۱۳ | ناز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔ | ۵۱۳ | ناز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔ |
| ۵۱۴ | دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ میں۔ چراغ کی جلی۔ منہ بھرتی باکم۔ | ۵۱۴ | دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ میں۔ چراغ کی جلی۔ منہ بھرتی باکم۔ |
| ۵۱۵ | ناز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا جانور چلانا۔ | ۵۱۵ | ناز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا جانور چلانا۔ |
| ۵۱۶ | قدرت والے کاغذ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔ | ۵۱۶ | قدرت والے کاغذ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔ |
| ۵۱۷ | بے عذر امام سے آگے۔ | ۵۱۷ | بے عذر امام سے آگے۔ |
| ۵۱۸ | اپنے گرد اگر مصلیٰ نے خاک کھینچا۔ مغرب میں امام جو حتیٰ رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی کھینچا۔ | ۵۱۸ | اپنے گرد اگر مصلیٰ نے خاک کھینچا۔ مغرب میں امام جو حتیٰ رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی کھینچا۔ |
| ۵۱۹ | عورت نماز میں اور بچہ نے دودھ چوسا۔ | ۵۱۹ | عورت نماز میں اور بچہ نے دودھ چوسا۔ |
| ۵۲۰ | عورت نازی کے شوہر نے اس کی رانوں میں غشوائی داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔ | ۵۲۰ | عورت نازی کے شوہر نے اس کی رانوں میں غشوائی داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔ |
| ۵۲۱ | عورت نے بوسہ لیا۔ | ۵۲۱ | عورت نے بوسہ لیا۔ |
| ۵۲۲ | مطلقہ رجس کی فرج کو دیکھا۔ | ۵۲۲ | مطلقہ رجس کی فرج کو دیکھا۔ |
| ۵۲۳ | نماز میں دور کوع اور تین سجدہ یا زائد۔ پوری نماز سے پوری رکعت زائد۔ | ۵۲۳ | نماز میں دور کوع اور تین سجدہ یا زائد۔ پوری نماز سے پوری رکعت زائد۔ |
| ۵۰۹ | تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔ | ۵۰۹ | تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔ |
| ۵۱۰ | تین سجدہ۔ ایک رکن کے برابر ٹھہرنا۔ | ۵۱۰ | تین سجدہ۔ ایک رکن کے برابر ٹھہرنا۔ |
| ۵۱۱ | خمر گاہ کھلی۔ نہایت مانع کے ساتھ۔ | ۵۱۱ | خمر گاہ کھلی۔ نہایت مانع کے ساتھ۔ |
| ۵۱۲ | سے ہوئے دوسرے کپڑے پہننا یا جس کا اس میں کپڑا | ۵۱۲ | سے ہوئے دوسرے کپڑے پہننا یا جس کا اس میں کپڑا |
| ۵۱۳ | دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہو جانا۔ غشی۔ ہرج و مرج۔ | ۵۱۳ | دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہو جانا۔ غشی۔ ہرج و مرج۔ |
| ۵۱۴ | غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ | ۵۱۴ | غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ |
| ۵۱۵ | شرہ چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔ | ۵۱۵ | شرہ چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔ |
| ۵۱۶ | بعد منفر دہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔ | ۵۱۶ | بعد منفر دہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔ |
| ۵۱۷ | بعد سلام سجدہ و صلوات یا تلاوت یا ذکر کے قضا کر کے | ۵۱۷ | بعد سلام سجدہ و صلوات یا تلاوت یا ذکر کے قضا کر کے |
| ۵۱۸ | فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔ | ۵۱۸ | فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔ |
| ۵۱۹ | مسبوق کے درمیان نماز امام کا قہقہہ وغیرہ۔ | ۵۱۹ | مسبوق کے درمیان نماز امام کا قہقہہ وغیرہ۔ |
| ۵۲۰ | قراءت مفسد نماز لانا۔ | ۵۲۰ | قراءت مفسد نماز لانا۔ |
| ۵۲۱ | فصل نماز کے مکروہات کی۔ | ۵۲۱ | فصل نماز کے مکروہات کی۔ |
| ۵۲۲ | کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔ | ۵۲۲ | کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔ |
| ۵۲۳ | دلیل حدیث سے۔ | ۵۲۳ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۲۴ | کھڑک یا ن لوٹنا۔ انگلی جھکانا۔ | ۵۲۴ | کھڑک یا ن لوٹنا۔ انگلی جھکانا۔ |
| ۵۲۵ | دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔ | ۵۲۵ | دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔ |
| ۵۲۶ | دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۲۶ | دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۲۷ | دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۲۷ | دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۲۸ | افعال کرنا یعنی کٹنے کی سیلیک۔ ہاتھ بچانا۔ تروچھاؤ۔ | ۵۲۸ | افعال کرنا یعنی کٹنے کی سیلیک۔ ہاتھ بچانا۔ تروچھاؤ۔ |
| ۵۲۹ | زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے | ۵۲۹ | زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے |
| ۵۳۰ | کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔ | ۵۳۰ | کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔ |
| ۵۳۱ | ہاتھ سے جواب سلام۔ معافی۔ توضیح مترجم۔ | ۵۳۱ | ہاتھ سے جواب سلام۔ معافی۔ توضیح مترجم۔ |
| ۵۳۲ | چار زانو ٹیک۔ دلیل۔ | ۵۳۲ | چار زانو ٹیک۔ دلیل۔ |
| ۵۳۳ | بالوں کا جڑنا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔ | ۵۳۳ | بالوں کا جڑنا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔ |
| ۵۳۴ | کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔ | ۵۳۴ | کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔ |
| ۵۳۵ | بے قاعدہ کپڑا اٹھانا۔ ننگے سر نہ کرنا۔ قمیص ہونے | ۵۳۵ | بے قاعدہ کپڑا اٹھانا۔ ننگے سر نہ کرنا۔ قمیص ہونے |
| ۵۳۶ | خالی ہاتھ۔ | ۵۳۶ | خالی ہاتھ۔ |
| ۵۳۷ | برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک استنہین جڑ جا کر۔ | ۵۳۷ | برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک استنہین جڑ جا کر۔ |
| ۵۳۸ | ایک ہی کپڑے میں۔ | ۵۳۸ | ایک ہی کپڑے میں۔ |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۵۱۳ | تہنات صفت کے پیچھے کھڑے ہونا | ۵۱۳ | توضیح مترجم حکم کا چکھلا اور کنارہ ہمارے - دلیل |
| ۵۱۴ | فرائض میں سورہ کی تکرار - آمیت کی نفل میں - | ۵۱۴ | کپڑوں میں - |
| ۵۱۵ | جمہ کی نماز اور سر بہ میں سجدہ کی سورت - | ۵۱۵ | کر بادھ کر - لباس تحبہ و عورت نمازی کو - |
| ۵۱۶ | سجدہ میں گھٹنے سے پہلے ہاتھ - اٹھتے وقت پہلے گھٹنے - | ۵۱۶ | جانی آنا - حضور طعام اور پیشاب و پاؤں کی صحت - |
| ۵۱۷ | امام سے پہلے رکوع و سجود اور اٹھنا - ہر آئین و | ۵۱۷ | ٹوٹی گری - کھانا پینا - عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اول - |
| ۵۱۸ | تسلیم - رکوع میں قرائت تمام کرنا - پورے انتقال | ۵۱۸ | امام سجدہ میں اور سجدہ طاق میں - طاق میں کھڑا ہونا - |
| ۵۱۹ | کے بعد تکبیر - عصا پر ٹیک - طہل کو اٹھائے - | ۵۱۹ | امام تنہا دوکان پر - |
| ۵۲۰ | عامہ کے سچ پر - عامہ سر سے زمین پر - خاک سے | ۵۲۰ | قوم دوکان پر امام نیچے - بیٹھے بات کرنے والے |
| ۵۲۱ | بچنے کو آئینہ پر سجدہ - گرمی سے بچنے کو - سجدہ | ۵۲۱ | مرد کے پیچھے - |
| ۵۲۲ | میں پاؤں ڈھکنا - دھاکے جنت و پناہ و فرخ | ۵۲۲ | دلیل حدیث سے - سامنے قرآن دکھایا ملوار - |
| ۵۲۳ | ہر ایک قدم پر راحت - خوشبو سونگھنا - قبلہ سے | ۵۲۳ | تصویر والے بچھونے پر - تصویر پر سجدہ - |
| ۵۲۴ | انگلیاں مخرف - کبھی کی جھپٹ پر نماز - مسجد میں | ۵۲۴ | سکے اوپر تصویر جھپٹ میں لگی ٹنگی - سامنے - |
| ۵۲۵ | جگہ مقرر کرنا - آدمی کے ٹھہ کی طرف نماز - | ۵۲۵ | واپسے بائیں - |
| ۵۲۶ | رکوع اور کسی کا انتظار - منہ میں دنیار ورم - | ۵۲۶ | دلیل حدیث سے - بہت چھوٹی تصویر - سرکٹی - |
| ۵۲۷ | ہاتھ میں مال - سامنے نیاست غلیظ - چند قدم | ۵۲۷ | سر مٹی - موم ہی و چراغ کی طرف - پڑے تکیے |
| ۵۲۸ | کھڑے چلنا - رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں | ۵۲۸ | یا بچھونے پر تصویر - |
| ۵۲۹ | زمین پر ہاتھ نہ رکھنا - امام کے پیچھے قرائت - | ۵۲۹ | کھڑے تکیے پر تصویر - مدارج مقام تصویر - تصویر |
| ۵۳۰ | سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا - راتوں میں بیٹ طمانا - | ۵۳۰ | والا کپڑا پہنکر - |
| ۵۳۱ | بغیر امام صفت میں کھڑے ہونا - امام کی جلدی - | ۵۳۱ | حکم نماز مع کراہت - تصاویر درخت و پھول فروع |
| ۵۳۲ | کھسی مچھڑا ٹکنا - ترکش و کمان وغیرہ لٹکا کر - | ۵۳۲ | سکانات میں تصویر - تصویر والا کپڑا پہننا - |
| ۵۳۳ | زمین مخصوص میں نماز - کراہت تحریمی سے جو نماز ہو | ۵۳۳ | امام کے بدن پر تصویر - تصویر بنائے بر اجرت - |
| ۵۳۴ | نماز قطع کرنا - نماز بہ نیت خصومت - | ۵۳۴ | رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم - قبری طرف |
| ۵۳۵ | فصل - احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق | ۵۳۵ | نماز سانپ بچھو کی طرف - دلیل حدیث سے - |
| ۵۳۶ | فرج کے ساتھ خلا میں قبلہ کا سامنا - دلیل حدیث | ۵۳۶ | گھر کے سانپوں کا مارنا - |
| ۵۳۷ | سے پیٹھ کرنا - | ۵۳۷ | تشیع اور آیتوں کا شمار ہاتھ سے - زبان سے - |
| ۵۳۸ | قبلہ رو پیشاب و پاؤں کا نہ کو اور یاد کر کے تعظیم کے | ۵۳۸ | لکڑی وغیرہ کا شمار دانہ جسکو تشیع کہتے ہیں سکا کھنا - |
| ۵۳۹ | لے بھرا - | ۵۳۹ | انگڑائی لینا - پیشاب پاؤں کا نہ روکنا - ٹپکا جھلنا - |
| ۵۴۰ | صغیر بچہ کو قبلہ رو پیشاب پاؤں کا نہ کرنا خواہ بیٹ یا | ۵۴۰ | کھانا کھنا کھانا کرنا - ٹھکانا - رکوع و سجود سے |
| ۵۴۱ | چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ - ہوا کی طرف - | ۵۴۱ | اٹھنے و دوڑنے سجدوں کے درمیان طمانیت |
| ۵۴۲ | مسجد کی چھت پر جماع - بول و ہزار - احکامات میں | ۵۴۲ | چھوڑنا صفت والے کھڑے ایک بیٹھا و بالعکس - |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۵۳۷ | قنوت آہستہ پڑھنا۔ | ۵۳۷ | مسجد پر پڑھنا۔ جنب اور مسجد کی حجت۔ گھر میں نماز |
| ۵۳۸ | شامعی المذہب کی اقتدا فہرست۔ | ۵۳۸ | کی جگہ اور اٹھکی حجت پر پیشاب۔ |
| ۵۳۹ | باب نوافل نماز کا۔ | ۵۳۹ | چوڑے راستوں کی مسجد میں۔ مصلیٰ عید و عید |
| ۵۴۰ | سنت ٹوکرہ۔ سنت قبل فجر۔ | ۵۴۰ | جنازہ میں حالتی و جنب نماز مسجد کا حکم۔ |
| ۵۴۱ | قبل ظہر۔ بعد ظہر۔ قبل عصر۔ | ۵۴۱ | دروازہ مسجد کا بند کرنا۔ مسجد میں نقش۔ توضیح شریعہ |
| ۵۴۲ | بعد مغرب۔ قبل عشا۔ و بعد عشا۔ | ۵۴۲ | قرآن شریف پر سونا و نقش۔ متولی اور مال وقت۔ |
| ۵۴۳ | قبل ظہر کے سنت میں سلام۔ | ۵۴۳ | انفصالیات مسلم علی الترتیب۔ مسجد میں سوال۔ |
| ۵۴۴ | نوافل روز۔ نوافل شب۔ دلیل۔ | ۵۴۴ | گم شدہ جانور کا تہہ ڈھونڈنا۔ اشعار۔ آواز |
| ۵۴۵ | چاشت کی نماز۔ | ۵۴۵ | بلند کرنا۔ |
| ۵۴۶ | نماز تراویح۔ شروع۔ طلوع فجر سے ادا سے فرض تک کام۔ | ۵۴۶ | وضو۔ درخت لگانا۔ کنواں۔ کھانا۔ سونا پناز |
| ۵۴۷ | طول قیام۔ کشت۔ سجود۔ تحیۃ الوضو۔ | ۵۴۷ | وغیرہ بدو دار کھا کر جانا۔ مباح باتیں۔ |
| ۵۴۸ | دو گانہ وقت سفر۔ دو گانہ والیسی۔ نماز استخارہ | ۵۴۸ | کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔ دو مسجد کو ایک کرنا |
| ۵۴۹ | صلوۃ التسلیم۔ دعا کے استخارہ۔ | ۵۴۹ | مسجد میں جو نچہ جانوروں کے۔ |
| ۵۵۰ | اوقات نوافل۔ بعد سنت و فجر و چار گانہ قبل | ۵۵۰ | محراب و دیوار مسجد پر لکھنا۔ |
| ۵۵۱ | ظہر کے خرید و فروخت میں مشغولی سچا رکعت نفل | ۵۵۱ | مصلیٰ میں نام الکی۔ رقعہ دعا دروازہ پر۔ |
| ۵۵۲ | میں بعد دو گانہ قعدہ۔ | ۵۵۲ | مسجد میں کلی اور وضو۔ دیوار و بوریہ و زمین مسجد |
| ۵۵۳ | فصل بیان قراءت میں۔ فرض میں قراءت۔ | ۵۵۳ | پر تھوکتا پاتون پوچھنا۔ |
| ۵۵۴ | دلائل۔ صفت قراءت۔ قدر قراءت۔ | ۵۵۴ | قدیم کنوین کو چھوڑ کر نیا کنواں۔ |
| ۵۵۵ | نوافل میں قراءت۔ نوافل میں شروع کر کے توڑنا۔ | ۵۵۵ | راستہ بنانا۔ مسجد میں سینا و لکھنا۔ پڑھنا۔ |
| ۵۵۶ | چار رکعت نفل شروع کیں اور قعدہ اولے کے | ۵۵۶ | احاطہ میں مسجد۔ مسجد کا چراغ۔ بانی مسجد کا حق |
| ۵۵۷ | بعد توڑین۔ | ۵۵۷ | بغیر نماز کے بیٹھنا۔ |
| ۵۵۸ | چار رکعت نفل شروع کر کے قبل شروع شفع ثانی | ۵۵۸ | باب وتر کی نماز کے بیان میں۔ |
| ۵۵۹ | کے توڑی۔۔ | ۵۵۹ | دلیل حقیقہ۔ وقت نماز وتر۔ |
| ۵۶۰ | سنت قبل ظہر کے احکام۔ | ۵۶۰ | تعداد رکعات وتر۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۶۱ | چار رکعت نفل شروع کیں اور قراءت کسی رکعت | ۵۶۱ | دعا کے قنوت کی رکعت و مقام۔ دلیل شافعیہ |
| ۵۶۲ | میں نہ کی اسکی تفصیل۔ | ۵۶۲ | دلیل حقیقہ۔ |
| ۵۶۳ | اول دور رکعت میں پڑھا۔ آخری دور رکعت | ۵۶۳ | وتر کی ہر رکعت کی قراءت۔ |
| ۵۶۴ | میں۔ دو اول اور ایک آخری میں۔ پچھلے دور | ۵۶۴ | دعا کے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین۔ |
| ۵۶۵ | میں اور ایک اول میں ایک ایک اول و آخری میں | ۵۶۵ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۶۶ | ایک رکعت میں دو اول میں سے دو آخری میں | ۵۶۶ | نماز فجر میں قنوت۔ |

| صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۵۶۵ | نماز فرض تنہا شروع کی بھرا تامت۔ | ۵۵۷ | سے ایک میں۔ |
| ۵۶۶ | ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی اور شروع جماعت۔ مراد اقامت | ۵۵۸ | بیان فرضیت قراءت کل نوافل میں۔ |
| ۵۶۷ | ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا۔ جماعت میں داخل ہونے کی صورت۔ | ۵۵۹ | نقل بیٹیکر۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۶۸ | نماز نماز پڑھ کر جماعت میں داخل ہونا۔ فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت۔ | ۵۶۰ | کیفیت قعود۔ کھڑے شروع اور بیٹیکر تمام۔ |
| ۵۶۹ | بعد اذان کے مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۶۱ | سواری پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۵۷۰ | جماعت فجر کے وقت سنت فجر۔ | ۵۶۲ | سواری سے نماز میں اگڑنا۔ فروع۔ جانور پر نماز میں جس جانور ہانکا۔ فرض و نفل کی سنت ایک ساتھ۔ |
| ۵۷۱ | جماعت ظہر و سنت قبل ظہر۔ | ۵۶۳ | دور رکعت بچے و صوبیا بچے قراءت کے نذر۔ |
| ۵۷۲ | افضل مقام سنتوں و نفلوں کا۔ | ۵۶۴ | عبادت کی خاص مقام پر نیت اور ادایا کے دیگر۔ |
| ۵۷۳ | سنت فجر کا وقت ہونا۔ دلیل حدیث سے وقت قضا سے سنت فجر۔ | ۵۶۵ | عورت کا کسی وقت میں روزہ یا نماز کے نذر کرنا اور حالہ ہونا۔ |
| ۵۷۴ | ظہر کی ایک رکعت جماعت سے۔ | ۵۶۶ | فصل قیام رمضان کی۔ تعداد رکعات۔ |
| ۵۷۵ | بعد جماعت مسجد میں آنے والے کی نفل۔ | ۵۶۷ | جماعت تراویح۔ دلیل۔ |
| ۵۷۶ | سنت فجر و ظہر کی فضیلت۔ تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں۔ | ۵۶۸ | دو ترویج کے درمیان بیٹھنا۔ وقت تراویح قدر قراءت۔ |
| ۵۷۷ | امام کو رکوع میں پانا۔ امام کو قیام میں پایا اور رکوع میں دگیا۔ دلیل قیاس سے۔ امام سے پہلے رکوع۔ | ۵۶۹ | رمضان و جماعت وتر۔ فروع۔ امام کا شدہ میں جن جس مسجد میں ختم نہ ہو۔ درست خوان و خوشخوان۔ |
| ۵۷۸ | دلیل قیاس سے۔ فروع۔ امام رکوع میں اور تکبیر۔ امام سے پہلے سر اٹھایا۔ امام کے دوسرے سجدہ کے گلن سے سجدہ۔ | ۵۷۰ | اجرت پر امام حافظ۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح۔ |
| ۵۷۹ | مفتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا۔ | ۵۷۱ | دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح۔ مقتدیوں کی تراویح میں دعا امام۔ تراویح کی قضا۔ |
| ۵۸۰ | نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا۔ امام سے پہلے سلام۔ امام نے قنوت چھوڑا۔ | ۵۷۲ | بعد وتر کسی دو گانہ کی یاد۔ رکعات میں شبہ۔ |
| ۵۸۱ | کافر کو نماز جماعت میں۔ باب فائتہ نمازوں کی قضا۔ | ۵۷۳ | فرض تنہا و تراویح میں شرکت۔ تراویح نہ پائی اور وتر میں اقتدا۔ |
| ۵۸۲ | وقت قضا کے فائتہ۔ ترتیب درمیان قراءت و فرض وقت۔ | ۵۷۴ | دو ترویج قوت اور وتر کی جماعت۔ تراویح میں نیت۔ |
| ۵۸۳ | دلیل حدیث سے۔ نماز فائتہ اور خوف فوت وقف۔ | ۵۷۵ | چھوٹا ختم تراویح بیٹیکر۔ امام بیٹھا اور مفتدی کھڑے۔ |
| ۵۸۴ | حالت جنوں کی فائتہ۔ حار الکفر کے مسلمان کی فائتہ۔ | ۵۷۶ | ایک سلام سے چار رکعت اور قعدہ درمیان فی نداد۔ |
| | | ۵۷۷ | قدر قشید بیٹھا۔ |
| | | ۵۷۸ | چھ یا آٹھ ایک سلام سے اور ہر دو گانہ میں قعدہ۔ |
| | | ۵۷۹ | کل تراویح ایک سلام سے۔ مفتدی رکوع کے وقت شریک ہوتا ہے۔ |
| | | ۵۸۰ | دو گانہ قنوت شدہ۔ باب فرضیہ پانی کے بیان میں۔ |

| صفحہ | ابواب و فضول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فضول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۵۷۷ | حالت بیوشی کی۔ مرخصی کی۔ مسافر کی۔ | ۵۷۷ | و نذر مطلق و قضاے رمضان کی ادا کا وقت مال |
| ۵۷۸ | بگمان و غلط فہمی پر عصر یا وضو پر سعی بعدہ یاد آیا۔ | ۵۷۸ | میراث سے کفار و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ |
| ۵۷۹ | قضاے فجر و جمعہ۔ | ۵۷۹ | نائی کا صدقہ نماز دنیا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی |
| ۵۸۰ | تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔ | ۵۸۰ | نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عدا نماز چھوڑنے والا۔ |
| ۵۸۱ | کئی نمازین فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔ | ۵۸۱ | دو روز کی نظر کی قضا میں یقین نیت۔ |
| ۵۸۲ | سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جس سے ترتیب | ۵۸۲ | فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں |
| ۵۸۳ | ساقط ہوتی ہے۔ | ۵۸۳ | کی قضا کا طریق مسافر کا ایک ماہ تک مغرب قضا |
| ۵۸۴ | قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔ | ۵۸۴ | جمعہ کے روز طہر گھوٹیں۔ ایک طفل بعد نماز عشا کے |
| ۵۸۵ | قضا و ن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چہ سے کم رہیں۔ | ۵۸۵ | سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا |
| ۵۸۶ | عصر کی نماز اور قضاے ظہر یاد۔ | ۵۸۶ | لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے |
| ۵۸۷ | دلائل۔ | ۵۸۷ | جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔ |
| ۵۸۸ | نماز فجر میں قضاے و تر یاد۔ | ۵۸۸ | قضا میں جہر و حقائے قراءت۔ |
| ۵۸۹ | نماز عشا پر ٹھکر و منو کیا پھر سنت و وتر پڑھا۔ اب | ۵۸۹ | باب سو کے مسجدوں کا۔ |
| ۵۹۰ | ظاہر ہوا کہ عشا بے وضو پڑھی۔ فروع۔ | ۵۹۰ | شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ تشہد |
| ۵۹۱ | ایک روز کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز | ۵۹۱ | و سلام بعد سجدہ۔ دلیل شاہی حدیث سے دلیل |
| ۵۹۲ | کی مغرب قضا اور ترتیب یاد زمین۔ | ۵۹۲ | خفیہ حدیث سے۔ |
| ۵۹۳ | یاد زمین کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب | ۵۹۳ | توضیح مترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔ |
| ۵۹۴ | غروب اور دوسرے کی اقتدا اسوقت۔ | ۵۹۴ | درود دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔ |
| ۵۹۵ | شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئیں اور غرضی المذہب | ۵۹۵ | تفصیل سو۔ |
| ۵۹۶ | ہو کر ادا۔ | ۵۹۶ | فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین و دوسری |
| ۵۹۷ | جو سو بچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایک کت | ۵۹۷ | رکت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ پڑھنا۔ |
| ۵۹۸ | کا قائل ہوا اور اسکے مطابق عمل کیا گیا پھر کمینوں | ۵۹۸ | بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے |
| ۵۹۹ | تک نیم اور وتر میں رکعت کا قائل ہوا۔ | ۵۹۹ | قوم چھوڑا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک |
| ۶۰۰ | دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ | ۶۰۰ | تعدیل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی |
| ۶۰۱ | شراعت سے بے خبر۔ | ۶۰۱ | ادامین تاخیر۔ |
| ۶۰۲ | شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔ | ۶۰۲ | تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔ |
| ۶۰۳ | بدون قضا قضا کے عمری۔ | ۶۰۳ | قراءت میں تاخیر۔ فرض کی دوا اول اور نفل کی تک |
| ۶۰۴ | نماز قضا گھروں میں۔ دوسرے سے اپنی نماز | ۶۰۴ | فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑا۔ فاتحہ کو سونٹ |
| ۶۰۵ | قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال | ۶۰۵ | پر مکر کیا۔ سورہ عیسیٰ ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی |
| ۶۰۶ | کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ سجدہ تلاوت | ۶۰۶ | بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات پڑھیں |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| | پارکوع میں یا رکوع۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جالسہ یا تشدد میں پڑھا۔ آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر فرض کی پچھلیوں میں غافقہ مکرر یا غافقہ سورہ۔ تشدد کی یا بعض چھڑا قیام میں قبل قرات یا بعد قرات تشدد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشدد آخری رکعتوں میں تشدد۔ قعدہ میں غافقہ چھڑا تشدد۔ قعدہ اولیٰ میں تشدد مکرر۔ تشدد پڑھنا بھول کر سلام۔ | | مغرب کی دو رکعت بکمان تکمیل سلام پھیرا پھر یا دو کر کے از سر نو تین رکعات۔ |
| ۵۸۸ | سجائے رکوع سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدہ۔ ایک کثرت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا سجدہ سو فرض و نفل و جمع و عیدین میں۔ | ۵۹۶ | آخری قعدہ و تشدد سے فارغ ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔ |
| ۵۸۹ | سو امام۔ مقتدی سبوت اور امام کو سو۔ سو مقتدی۔ مقتدی لاحق کا حکم سو میں۔ مقتدی سبوت کو سو۔ مقتدی مقیم کو سو۔ امام کو نماز خوف میں سو۔ امام کو بعد سو کے حدیث اور غلطیہ سبوت۔ قعدہ آگ کو بھول کر اٹھنے لگا کہ یاد ہوا۔ | ۵۹۷ | نماز فجر میں شک۔ سجدہ میں اولیٰ و دوم رکعت میں شک چار رکعت والی میں شک۔ شک کی حالت میں نظر نماز میں حدیث یا مسح سر نہ کرنے کا گمان۔ |
| ۵۹۰ | قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور یاد آیا۔ نہ یاد آیا۔ قعدہ اخیرہ کے بعد بھول کر اٹھا۔ | ۵۹۸ | رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث کیا کہ نہیں سنا سب سے پہلے کو سو بخیر کہ نہیں۔ سر کا مسح کیا تھا کہ نہیں مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دو سری رکعت کے دو سو سجدہ میں شک۔ ہوا کہ ایک ہوئی یا دو یا تیسری و چوتھی میں شک۔ مقتدیوں کو دیکھا۔ |
| ۵۹۱ | سازی نے سلام پھیرا اور آپس سجدہ سو ہی اوردوسرے نے اقتدا کی۔ | ۵۹۹ | بعد سلام نظر کو مرد و عاقل نے خبر دی کہ تین کثرت پڑھیں۔ امام کو شک اوردو و عاقل کی خبر۔ امام و قوم میں اختلاف۔ |
| ۵۹۲ | دلیل قیاسی۔ | ۶۰۰ | باب مریض کی نماز کا۔ قیام سے عاجز۔ |
| ۵۹۳ | مقتدی قطع نماز سلام پھیرا اور آپس سو ہی۔ | ۶۰۱ | دلیل حدیث سے۔ رکوع و سجود سے عاجز بیٹھے و اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریق۔ |
| | فروع۔ نماز عشاء میں سو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہ کیا اور ایک کثرت کا سجدہ نمازی چھڑ کر سلام پھیرا۔ | ۶۰۲ | مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنا۔ |
| ۵۹۴ | سجدہ سو میں سو۔ ایک نماز میں کئی سو۔ | ۶۰۳ | دلیل حدیث سے۔ |
| | رات کی نماز نفل و سنت کی امامت اور قرات چکے و تر و تراویح میں جبر چھوڑا۔ | ۶۰۴ | پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت مگر پیشانی پر زخم۔ |
| | امام کو سو پھر حدیث اور غلطیہ کو بھی سو۔ | ۶۰۵ | لیٹ کر نماز۔ اور اسکا طریق۔ |
| | خلیفہ کا سو امام پر۔ امام اول کو بعد غلطیہ کرنے کے سو۔ | ۶۰۶ | دلیل حدیث سے۔ |
| | نظر کا سلام پھیرا پھر یاد ہوا کہ سجدہ نمازی باقی ہے اچھا از سر نو چار رکعت پڑھیں۔ | ۶۰۷ | کروٹ پر لیٹا۔ اشارہ سے عاجز انگلی اور دل اور ابرو سے اشارہ۔ |
| | | ۶۰۸ | سجڑ کی دت۔ اسکا تحنینه۔ توضیح مترجم۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| ۶۰۳ | قیام پر قدرت در رکوع سجود پر۔ | ۶۰۳ | کشتی میں جماعت۔ دو کشتیوں میں۔ |
| ۶۰۴ | عند دست نہ کچھ نماز کھڑے کھڑے ٹہری پھر چار ہو گیا۔ | ۶۰۴ | امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر یا ایک کشتی گھومنی۔ کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے خوف ستاع۔ |
| ۶۰۵ | سجود پر۔ | ۶۰۵ | باغ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی۔ |
| ۶۰۶ | نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور شک گیا بے حد پڑھا۔ | ۶۰۶ | باغ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی۔ |
| ۶۰۷ | نفل بیشک شروع کی پھر کھڑا ہوا۔ | ۶۰۷ | جنون ہونا۔ دلیل اثر سے۔ |
| ۶۰۸ | نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے ٹہری اور قعدہ | ۶۰۸ | باب تلاوت کے مسجدوں کا۔ |
| ۶۰۹ | اولے بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ | ۶۰۹ | شرط وجوب۔ آیت سجدہ محدث جنب مریض نے |
| ۶۱۰ | سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیشک پڑھی اور قبل | ۶۱۰ | پڑھا یا سنا پرند یا آواز سے سنا۔ سوتے ہوئے |
| ۶۱۱ | پڑھنے کے سوجان لیا مریض نے چوتھی رکعت | ۶۱۱ | سنا سوتے میں پڑھا اور دوسرے نے خبر دی۔ |
| ۶۱۲ | کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت | ۶۱۲ | آیت سجدہ کہنے سے۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی۔ |
| ۶۱۳ | گمان کر کے قراءت در رکوع و سجدہ کیا۔ | ۶۱۳ | بہرے نے پڑھا۔ تعداد سجود تلاوت۔ |
| ۶۱۴ | تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت | ۶۱۴ | مقامات سجود۔ صرٹ اسجد بدون اقرب کے۔ |
| ۶۱۵ | کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔ | ۶۱۵ | ہجوں سے بغیر ملائے حروف کے پڑھا۔ |
| ۶۱۶ | مریض کو قراءت و تسبیح و تہجد۔ | ۶۱۶ | جن لوگوں پر واجب ہے۔ دلیل وجوب۔ |
| ۶۱۷ | مریض اور تندرست میں فرق۔ | ۶۱۷ | جب امام آیت سجدہ پڑھی۔ |
| ۶۱۸ | مریض تو جب قبل سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔ | ۶۱۸ | مقتدی نے پڑھی۔ |
| ۶۱۹ | بچہ مریض کا نجس اور بدلنے سے عاجز۔ | ۶۱۹ | جنب و حالکس نے پڑھا۔ |
| ۶۲۰ | عذہ رمضان رکھ کر سٹیج کرا اور اخطار میں کھڑے | ۶۲۰ | طفل نے پڑھا۔ نشہ کا مست رکوع یا سجدہ |
| ۶۲۱ | ہو کر پڑھ سکے۔ | ۶۲۱ | میں تلاوت۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز |
| ۶۲۲ | مریض اور وقت سے پہلے نماز۔ | ۶۲۲ | خاسد ہوئی۔ سماعت خارج نماز۔ |
| ۶۲۳ | بغیر قراءت اور بے وضو۔ | ۶۲۳ | نماز کی حالت میں غیر نمازی سے سماعت یا غائیج۔ |
| ۶۲۴ | مرد پر مریض جو روکا دھنوکرانا۔ | ۶۲۴ | لیکن وہ دوسری نماز میں ہے۔ منفرد یا امام نے |
| ۶۲۵ | رکن بغیر حدث نہ ادا ہوتا۔ | ۶۲۵ | آیت سجدہ پڑھا اور سجدہ کیا پھر خارج سے |
| ۶۲۶ | حالت وضو کی قضا۔ صحت کی قضا مرض میں نائی | ۶۲۶ | سنا۔ افضل وقت سجدہ۔ آیت سجدہ اور |
| ۶۲۷ | کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دوسو سے | ۶۲۷ | رکوع۔ سجدہ تلاوت بطور رکوع ادا کرنے |
| ۶۲۸ | خبردار کرنے کو بٹھانا مریض اور رفقہ جمعہ۔ | ۶۲۸ | میں نیت۔ |
| ۶۲۹ | چلتی ٹاؤ میں نماز۔ ٹہری ہوئی ٹاؤ میں۔ | ۶۲۹ | امام سے خارج نماز والے نے سنا اور بعد سجدہ |
| ۶۳۰ | بچہ وہ بائیں ٹاؤ ٹھہری اور ہوا سے جنبش | ۶۳۰ | امام کے وہ نماز میں داخل ہوا۔ قبل سجدہ لاکھ |

| صفحہ | البواب وفصول ومسائل ودلائل | صفحہ | البواب وفصول ومسائل ودلائل |
|------|---|------|--|
| ۶۱۳ | داخل ہوا۔ | ۶۱۳ | توضیح ترجمہ۔ چار گاہ نماز میں مسافر کا فرض۔ |
| ۶۱۴ | امام سے خارج نماز سنا اور پھر اقتدا کی۔ نماز میں سجدہ واجب اور نہ کیا۔ دلیل۔ ایک نماز میں سنا اور دوسرے میں ادا کیا۔ وقت وجوب آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا۔ | ۶۱۴ | مغرب میں قہر کیا اور عشا پڑھی۔ |
| ۶۱۵ | خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں پڑھا۔ تلاوت کرنے والے نے خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور مصلیٰ نے اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔ | ۶۱۵ | سنتوں میں قہر۔ نماز کے واسطے وقت مختصر سفر بلا نیت۔ نیت اقامت۔ |
| ۶۱۶ | سننے والے متعدد۔ اتحاد آیت و مجلس میں چند سجدوں کا جمع ہونا۔ تکرار آیت سجدہ واحد و اتحاد مجلس۔ مجلس بدلی۔ | ۶۱۵ | اعتبار لیا وقت قصد سفر میں۔ |
| ۶۱۷ | مجلس بدلی کی صورتیں۔ | ۶۱۶ | ریل پر سفر۔ مقام شروع قہر دلیل۔ حکم سفر کی مدت۔ |
| ۶۱۸ | سامع کی مجلس بدلی۔ تلاوت والے کی مجلس بدلی سجدہ تلاوت بجالانے کی صورت۔ | ۶۱۶ | اعتبار نیت اقامت۔ |
| ۶۱۹ | آیت سجدہ پڑھی اور باقی کو چھوڑا۔ آیت سجدہ کو چپکے پڑھنا۔ | ۶۱۷ | اقامت کے واسطے مدت معتبر۔ |
| ۶۲۰ | بوجہ مشغولی سجدہ نہیں سنا۔ دعا کے سجدہ تلاوت سجدہ کی ادائی میں نیت۔ سجدہ کے واسطے طارنہ امام سجدہ پڑھ کر بھولا اور رکوع میں یاد آیا۔ سجدہ شکر۔ سجدہ بے سبب۔ بعد ادا کے ناسجدہ۔ | ۶۱۷ | دلیل اثر سے۔ |
| ۶۲۱ | باب مسافر کی نماز میں۔ | ۶۱۸ | جنگل و میدان اقامت کی نیت۔ |
| ۶۲۲ | مقدار مدت سیر معتبر سفر کے واسطے۔ شمار روز باعتبار موسم وقت رفتار۔ | ۶۱۸ | شروط نیت اقامت۔ |
| ۶۲۳ | دلیل حدیث سے عمومیت رخصت باعتبار ایام۔ | ۶۱۹ | بے نیت ایک شہر میں بیرون شہر دلیل فعل اصحاب سے۔ |
| ۶۲۴ | اعتبار فرسخوں کا۔ تری میں اعتبار۔ | ۶۲۰ | لشکر اسلام دار الکفر میں اور نیت اقامت۔ |
| ۶۲۵ | مسافر کے واسطے نماز۔ دلیل حنفیہ قیاسی۔ | ۶۲۱ | لشکر اسلام نے کسی شہر یا قلعہ کو اور نیت اقامت۔ |
| ۶۲۶ | مسافر دو رکعت کے بعد بیٹھا جبکہ چار رکعت پڑھیں تنہا۔ | ۶۲۲ | لشکر اسلام و محاصرہ اہل نبی کا دار الاسلام میں خارج شہر سے۔ |
| ۶۲۷ | قعدہ اوئے میں نہ بیٹھا۔ | ۶۲۳ | خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت۔ |
| | | ۶۲۴ | مسافر مقتدی اور امام مقیم نماز وقتیہ میں۔ |
| | | ۶۲۵ | فائتہ نماز میں۔ |
| | | ۶۲۶ | فروع۔ وقت میں افتاء اور بعد سلام وقت نماز۔ |
| | | ۶۲۷ | مقتدی مسافر نے اقتدا فاسد کی۔ |
| | | ۶۲۸ | اقتدا کر کے سو گیا۔ بعد دو رکعت کے اقتدا کی۔ |
| | | ۶۲۹ | مسافر امام و مقتدی مقیم و امام کو حدیث و خلیفہ مقیم۔ |
| | | ۶۳۰ | مسافر امام اور مقتدی مسافر و مقیم پھر قعدہ بعد تشہد اس وقت بعض مقتدیوں کا کلام کرنا اور امام کی نیت اقامت۔ |
| | | ۶۳۱ | امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی پھر ایک مسافر نے اقتدا کی اور ختم ہوئے سے پہلے نیت اقامت کر۔ |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۶۲۰ | مسافر حد تک قبل فراغت نیت کی مسافراحتی نے قبل خروج امام نیت کی۔ | ۶۲۰ | شروعاً صحت جمعہ - جامع شہر میں جمعہ - کانون میں - |
| ۶۲۱ | لاحتی نے اقتدا فاسد کی - نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت اقتدا مسافر کی - مسافر نے سلام پھیرا احسا پر سجدہ سوہری اور سجدہ کی طرف ہو کر نے سے پہلے نیت اٹھا | ۶۲۱ | دلیل حنفیہ - تعریف مصر جامع - |
| ۶۲۲ | مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت - مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے | ۶۲۲ | وقت جمعہ - دلیل حدیث سے - |
| ۶۲۳ | دلیل - امام مسافر کو کہنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو - دلیل حدیث سے - | ۶۲۳ | خطبہ - دلیل حدیث سے - |
| ۶۲۴ | مسافر کا وطن میں آنا - دلیل حدیث سے - تفصیل وطن - | ۶۲۴ | خطبہ پڑھنے کی حالت - |
| ۶۲۵ | تعریف وطن اصلی - | ۶۲۵ | سنن و آداب جمعہ - |
| ۶۲۶ | تعریف وطن اقامت - وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر - | ۶۲۶ | فروع - خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا - |
| ۶۲۷ | دلیل حدیث سے - | ۶۲۷ | امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و شکر کو خلیفہ کیا - |
| ۶۲۸ | حکم وطن اصلی کا باطل ہونا - | ۶۲۸ | نماز شروع کر کے حدیث ہوا - |
| ۶۲۹ | حکم وطن اقامت کا باطل ہونا - | ۶۲۹ | جمعہ کے واسطے جانا - |
| ۶۳۰ | نماز کی ادائی کا اعتبار وقت - | ۶۳۰ | مقدار خطبہ - دلیل قرآن سے - |
| ۶۳۱ | عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں - | ۶۳۱ | جماعت - حد جماعت - |
| ۶۳۲ | دلیل قرآنی و حدیث سے - | ۶۳۲ | جمعہ میں سے لوگ چل دیے - |
| ۶۳۳ | فروع - اقسام سفر - | ۶۳۳ | جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں - |
| ۶۳۴ | تعریف سفر واجب - تعریف سفر مندوب - | ۶۳۴ | مسافر و عظام و درہن کا امام جمعہ ہونا - |
| ۶۳۵ | سفر مندوب - سفر مکروہ - سفر حرام - | ۶۳۵ | صلاحیت امامت - جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر - |
| ۶۳۶ | باب جمعہ کی نماز کا - | ۶۳۶ | دلیل - |
| ۶۳۷ | وجہ تسمیہ جمعہ - | ۶۳۷ | معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جاعت کرنا - |
| | | ۶۳۸ | ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ - |
| | | ۶۳۹ | جمعہ کی نماز میں امام پایا - |
| | | ۶۴۰ | تعداد رکعات جمعہ - جب امام منبر کی طرف چلے - |
| | | ۶۴۱ | دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی - |
| | | ۶۴۲ | بیچ کھوپڑی وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن - |
| | | ۶۴۳ | جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت - |
| | | ۶۴۴ | دو اذان - اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر - |
| | | ۶۴۵ | کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا - |
| | | ۶۴۶ | باب عید عید الفطر و عید النہی کی نماز کا - |
| | | ۶۴۷ | وجوب صلوة عید - دلیل - |
| | | ۶۴۸ | قبل نماز عید خطبہ کے کھانا - سنن و آداب عید - |

| صفحہ | الجزایہ وفصول ومسائل ودلائل | صفحہ | البواب وفصول ومسائل ودلائل |
|------|--|------|--|
| ۶۶۲ | عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔ | ۶۶۳ | نمازی نے عہد احداث کیا یا مسجد سے خارج ہوا۔ |
| ۶۶۳ | دلیل۔ نقل قبل نماز عید۔ | ۶۶۴ | قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری۔ بے قصد جہت ہوا۔ |
| ۶۶۴ | دلیل حدیث سے۔ | ۶۶۵ | وجوب وسنیت تکبیرات کی بحث۔ |
| ۶۶۵ | وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۶۶۶ | عورتوں اور مسافروں پر وجوب تکبیر۔ |
| ۶۶۶ | تعداد رکعت و کیفیت نماز و قراءت و تکبیر۔ | ۶۶۷ | امام تکبیر کہتا بھولا۔ ایام تشریق میں فائدہ نماز۔ |
| ۶۶۷ | تفصیل مذاہب و راہیہ تکبیرات عید۔ | ۶۶۸ | سبق پر تکبیر باب نماز سورج گمن کا۔ |
| ۶۶۸ | رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔ | ۶۶۹ | کیفیت نماز۔ تعداد رکعت۔ جماعت نماز۔ |
| ۶۶۹ | فروع۔ ہر دو تکبیر کے درمیان ذکر مغرب تکبیرات کے درمیان فصل۔ مقتدی نے کچھ تکبیریں امام کے ساتھ نہ پائیں۔ اول رکعت کی قراءت میں پایا۔ لاحق کا حکم۔ | ۶۷۰ | کسوف کے واسطے بکارنا۔ |
| ۶۷۰ | توضیح مترجم۔ سبق کا حکم۔ | ۶۷۱ | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۶۷۱ | امام کو رکوع میں پایا۔ | ۶۷۲ | نماز کسوف میں قراءت۔ جہر و خفا۔ |
| ۶۷۲ | مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔ | ۶۷۳ | و عابعد نماز کسوف۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۶۷۳ | فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔ | ۶۷۴ | شرط امامت و جماعت۔ نماز خسوف۔ |
| ۶۷۴ | نماز میں رائے بدلنا۔ خطبہ مضمون خطبہ۔ | ۶۷۵ | نماز کسوف و خطبہ۔ فروع۔ |
| ۶۷۵ | خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔ | ۶۷۶ | اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گمن نہ رہا۔ تھوڑا کھلا گمن لگا اور ابر چھایا۔ حالت کسوف میں غروب۔ کسوف کے وقت جنازہ۔ کسوف بوقت منع نماز۔ گمن بوقت طلوع آفتاب۔ |
| ۶۷۶ | طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔ | ۶۷۷ | ہولناک چیزوں کے وقت نماز۔ |
| ۶۷۷ | نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔ | ۶۷۸ | باب استسقا کے احکام میں۔ |
| ۶۷۸ | امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔ | ۶۷۹ | معنی استسقا۔ طریق استسقا۔ مسجد میں۔ |
| ۶۷۹ | کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ پائی۔ | ۶۸۰ | میدان میں۔ جائے کی مدت۔ حالت۔ امام کا نہ جانا۔ استسقا میں نماز۔ |
| ۶۸۰ | عید اضحیٰ کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔ | ۶۸۱ | دلیل۔ جماعت وغیرہ جماعت۔ |
| ۶۸۱ | دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید اضحیٰ۔ | ۶۸۲ | دعا کے واسطے فاتحہ اٹھانا۔ |
| ۶۸۲ | عید اضحیٰ کے روز کسی عذر سے نماز نہ پائی۔ | ۶۸۳ | تعداد رکعت۔ قراءت۔ خطبہ۔ |
| ۶۸۳ | امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔ | ۶۸۴ | استقبال قبلہ دعا کے وقت۔ |
| ۶۸۴ | نماز عید اضحیٰ بے وضو پڑھائی۔ | ۶۸۵ | چادر پہننا۔ اسکا طریق۔ |
| ۶۸۵ | وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔ | ۶۸۶ | قوم کا چادر پہننا۔ استسقا میں ذبیحہ کا حکم۔ |
| ۶۸۶ | تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔ | ۶۸۷ | باب خوف کی نماز کا۔ |
| ۶۸۷ | تقریر تکبیر۔ اداسے تکبیر کا فعل۔ | ۶۸۸ | نماز خوف کی کیفیت۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۶۸ | تعداد رکعت - سفر و اقامت - دلیل حدیث ہے - | ۶۸ | میں عجلت - عورت مردہ کے پیٹ میں کچھ فصل میت کے نکلانے کی - زندہ پر غسل میت - مردہ پر غسل واجب ہونے کی علت - |
| ۶۸ | بجناہل دشمن نماز خوف - طورا افضل - امام مقیم - دلیل حدیث ہے - | ۶۹ | غسل کی کیفیت تحتہ پر لٹانا - ستر عورت کپڑے اتارنا - وضو کرنا - تحتہ کو دھونی - |
| ۶۹ | نماز مغرب حالت خوف میں - حالت نماز میں قتال - دلیل حدیث ہے - شدت خوف کے وقت نماز کی کیفیت - | ۶۹ | یہ رنگی تہی کے ساتھ جوش دیا ہوا پانی صاف پانی سر و اڑھی غلطی سے دھونا - دائیں بائیں پھیرنا - |
| ۶۹ | پیدل و سوار جماعت - دشمن سے بھاگنے کے وقت - دشمن کا تعاقب کر کے وقت سواری پر فرض - تین آدمی اور نماز خوف - حسافر عامی کو نماز خوف - | ۶۹ | دلیل حدیث ہے - حلیہ نگاہ کر پیٹ کو ملنا - بعد غسل مردہ کے پیٹ سے کچھ نکالا - بعد کفن کے نکالا - بدن کپڑے سے پوچھنا - حنوط لگانا - اعضا سے سجدہ پر کافور - بالون اور داڑھی میں گھسی - بال و ناخون کاٹنا - |
| ۶۹ | باب جنازوں کا - مختصر یعنی جسکی موت قریب ہر اسکے متعلق احکام - توجہ قبلہ - داہنی کروٹ پر لٹانا - تلقین شہادتین - طریق تلقین - | ۶۹ | دلیل حدیث ہے - فروع - میت مرد کو غسل میت عورت کو - لٹکے والی کو - جو رو اپنے شوہر کو - مرد و زوجہ مردہ کو - غسل دینے والے پر غسل - غسل میں روئی کا استعمال - غسل میت پر اجرت - جنازہ اٹھانے پر میت کا سترنا - مرد و عورت کے غسل میں فرق - حائض و جنب نکلانے والا - بے وضو - لٹھ ہونا - مرد میت و عورت عورتین - عورت میت صرف مرد و عورتین - میت سفر میں اور پانی نہ ملے - میت مسافر تیمم پر نماز پھر پانی ملا - کافر و مسلمان مردے غلط اور شہادت نہ مارو - فصل کفن دینے کے بیان میں - مسلمانوں پر کفن دینا - زوجہ کا کفن شوہر پر - زوجہ مالدار و شوہر مفلس - کفن میت کے واسطے سوال - لوگوں کے مال سے کفن - کفن کا بیسہ ڈالنا - |
| ۶۹ | محضر کے پاس حاضر و جنب - استحباب تلقین - محضر و کلمات کفر - غرغہ کے وقت ایمان - توبہ گناہوں سے - نیکن کا حاضر ہونا - سورہ یس ثپھنا - خوشبو - دفن کے وقت تلقین مردہ کا سترنا - وقت موت بانی و شریعت خلق میں ٹپکانا - بعد دم نکلنے کے جیسے باندھنا آنگھیں بند کرنا - آنگھیں بند کرنے وقت دعا - جوڑو بند نہ کرنا بعد انتقال حائضہ اور جنبہ مردہ کا پاس لٹانا - پیٹ پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے اتار کر پیر اکٹھا کر لٹکانا - زمین سے تحتہ پر پھینک پر لٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع - بازار طعن میں آواز - اوسے فرض - تجبر و کفین | ۶۹ | تلقین شہادتین - طریق تلقین - محضر کے پاس حاضر و جنب - استحباب تلقین - محضر و کلمات کفر - غرغہ کے وقت ایمان - توبہ گناہوں سے - نیکن کا حاضر ہونا - سورہ یس ثپھنا - خوشبو - دفن کے وقت تلقین مردہ کا سترنا - وقت موت بانی و شریعت خلق میں ٹپکانا - بعد دم نکلنے کے جیسے باندھنا آنگھیں بند کرنا - آنگھیں بند کرنے وقت دعا - جوڑو بند نہ کرنا بعد انتقال حائضہ اور جنبہ مردہ کا پاس لٹانا - پیٹ پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے اتار کر پیر اکٹھا کر لٹکانا - زمین سے تحتہ پر پھینک پر لٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع - بازار طعن میں آواز - اوسے فرض - تجبر و کفین |

| صفحہ | المواہب و فضائل و مسائل و دلائل | صفحہ | المواہب و فضائل و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۷۱۷ | نماز جنازہ مسجد میں۔ دلیل حدیث سے۔ | ۷۱۷ | کفن جائز و ناجائز۔ نیا پگھانا۔ مرد و عورت کے |
| ۷۱۹ | میت مسجد کے باہر اور مصلیٰ مسجد میں۔ | ۷۱۹ | کفن میں تفاوت۔ کفن سنت مرد کا۔ دلیل۔ |
| ۷۲۰ | بچہ پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔ | ۷۲۰ | اقسام کفن۔ کفن کفایت۔ دلیل۔ |
| ۷۲۱ | بے جان بچہ پیدا اسکا کفن۔ | ۷۲۱ | کفن پیشینے کی کیفیت۔ کفن پچھانے کی کیفیت۔ |
| ۷۲۲ | بے جان بچہ کا غسل۔ | ۷۲۲ | میت کو خوشبو۔ کفن باندھنا۔ |
| ۷۲۳ | حبس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لٹکا مارا۔ | ۷۲۳ | کفن ضرورت۔ میت کے واسطے عامر۔ لڑکے |
| ۷۲۴ | میت کا فراوردی مسلمان۔ | ۷۲۴ | قرب بلوغ کا کفن معذور و صغیر کا کفن۔ |
| ۷۲۵ | میت مسلمان و اقارب کافر۔ | ۷۲۵ | عورت کا کفن سنت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۷۲۶ | مصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں۔ | ۷۲۶ | عورت کا کفن کفایت۔ کفن مکروہ۔ |
| ۷۲۷ | جنازہ اٹھانے کی کیفیت۔ | ۷۲۷ | کفن ضرورت ایک ہی کپڑے میں کفن۔ |
| ۷۲۸ | جنازہ لیچنے کی کیفیت۔ | ۷۲۸ | عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت۔ |
| ۷۲۹ | دلیل حدیث سے۔ | ۷۲۹ | عورت کے بال۔ کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار |
| ۷۳۰ | جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر۔ | ۷۳۰ | کفن کے دھوئی دینے کی۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۷۳۱ | دھوئی۔ رونے والی عورت کا پیچھے چلنا۔ نوحہ | ۷۳۱ | فروع۔ قرعہ اہون کو کفن سنت سے روکنا |
| ۷۳۲ | وگر بیان پھاڑنا بیٹھنا۔ آنسو بہانا۔ جنازہ | ۷۳۲ | ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا۔ |
| ۷۳۳ | کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت | ۷۳۳ | ایک کفن میں چند مردے۔ |
| ۷۳۴ | ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر | ۷۳۴ | میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا۔ |
| ۷۳۵ | قبل جنازہ اٹارنے کے بیٹھنا۔ | ۷۳۵ | فصل میت پر نماز کے بیان میں۔ |
| ۷۳۶ | جنازہ اٹھانے میں ترتیب۔ | ۷۳۶ | فرصت نماز۔ |
| ۷۳۷ | فصل میت کے دفن میں۔ فریضیت و دفن۔ | ۷۳۷ | امامت میں اولیٰ۔ |
| ۷۳۸ | حد۔ دلیل حدیث سے۔ حد گہراؤ قبر۔ | ۷۳۸ | غیر ولی و سلطان کے نماز۔ |
| ۷۳۹ | درازی قبر۔ چوڑائی قبر۔ | ۷۳۹ | بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۷۴۰ | میت کو قبر میں اٹارنے کا طریق۔ عورت کا میت | ۷۴۰ | قبر پر نماز کی مدت۔ |
| ۷۴۱ | کو اٹارنا میت عورت کا اٹارنا۔ | ۷۴۱ | کیفیت نماز جنازہ۔ |
| ۷۴۲ | میت کو قبر میں رکھنے وقت کے۔ | ۷۴۲ | نماز جنازہ کی دعا۔ |
| ۷۴۳ | قبلہ رو کرنا۔ کفن کی گرہ کھولنا۔ عورت میت | ۷۴۳ | طفل کے جنازہ کی دعا۔ اجتہاد سے جو محبوبوں سے |
| ۷۴۴ | کی کار پر داز۔ | ۷۴۴ | اسکی دعا۔ |
| ۷۴۵ | قبر میں مٹی پھانا۔ قبر سے میت کو نکالنا۔ | ۷۴۵ | بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا۔ |
| ۷۴۶ | بعد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ | ۷۴۶ | امام کے کھڑے ہونے کا مقام۔ |
| ۷۴۷ | دفن و زراعت و غیرہ۔ | ۷۴۷ | سودہ پر نماز۔ مسلمان کا حق مسلمان پر۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۴۳۳ | باب شہید کے بیان میں۔ | ۴۲۸ | میت کے سر پر تکیہ۔ اسکے نیچے پتھر۔ |
| ۴۳۴ | وجہ تشیہ شہید۔ | ۴۲۹ | معد پر کچی اینٹ۔ عورت کی قبر پر پردہ۔ |
| ۴۳۵ | اقسام شہادت۔ | ۴۳۰ | کچی اینٹ و لکڑی معد پر۔ قبر میں مٹی ڈالنا۔ |
| ۴۳۶ | تعریف شہید۔ شرط شہید۔ | ۴۳۱ | قبر کی مٹی پر زیادتی۔ طریق مٹی دینے کا۔ دعا۔ |
| ۴۳۷ | شہادت کی صورتیں۔ | ۴۳۲ | قبر کی صورت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۴۳۸ | شہید کے احکام۔ دلیل شافیہ قیاسی۔ | ۴۳۳ | فروع۔ قبر کو مکمل رکھنا گچ کرنا۔ قبر پر پتھر لگانا۔ |
| ۴۳۹ | تعریف ذمی و مستامن و ذمی یا مستامن نے جہلمان کو ظلم مارا۔ | ۴۳۴ | نہ لگی مین قبر۔ صالحین کے مقبروں میں۔ قبر پر پانی ڈالنا۔ قبر پر قرآن و دعا پڑھنا۔ قبر کو روڑنا۔ |
| ۴۴۰ | اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان و مال بچانے پر ناحق مارا گیا۔ | ۴۳۵ | و غیرہ۔ قبر کی جانب نماز۔ قبر پر پتھر لکھنا۔ |
| ۴۴۱ | ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اسکے اور دوسرے جہاز والے مرے۔ | ۴۳۶ | مردہ کا آواز اذان سنتا۔ ایک قبر میں دو مرد۔ |
| ۴۴۲ | کافروں نے مسلمانوں کو بگایا اور وہ دریاب میں گرے اور مرے۔ کافروں نے اپنے گرد گو گھرو بچھائے اور اُس سے مسلمان مرا۔ | ۴۳۷ | تقریت۔ کلمات تقریت۔ اہل مصیبت کا گھر و مسجد میں بیٹھنا۔ دروازوں پر بیٹھنا۔ |
| ۴۴۳ | شہید کا کفن و دفن۔ شہید کے کپڑوں میں نہایت شہید کا خون۔ حالت جنابت میں شہید۔ | ۴۳۸ | میت کو گھر میں دفن۔ میت کا منتقل کرنا۔ |
| ۴۴۴ | دلیل۔ حائض اور نفاس کا شہید ہونا۔ | ۴۳۹ | معد کو دفن۔ مقبرہ میں جوتا پہنکر چلنا۔ |
| ۴۴۵ | طفل شہید کا حکم۔ شہید کے کپڑے۔ دلیل حدیث سے۔ | ۴۴۰ | عورتوں کو زیارت قبور۔ قبر پر ہاتھ رکھنا۔ |
| ۴۴۶ | پوستین و ہتھیار و موزہ ٹوپی و پانچجامہ اور روٹی دار کپڑا۔ | ۴۴۱ | قبر کو مسح۔ پوسہ چھوٹا۔ قبر کے پاس سونا۔ |
| ۴۴۷ | شہید کے کفن میں زیادتی و کمی۔ | ۴۴۲ | دعا سے زیارت قبور۔ میت کو اُس کے شہر میں منتقل کرنا۔ |
| ۴۴۸ | بعد زخمی ہونے کے کھانا پینا۔ | ۴۴۳ | مقبرہ کی بری لکاس کا ثنا۔ |
| ۴۴۹ | آرام پائی۔ نماز کا وقت گزرا۔ | ۴۴۴ | جو کشتی میں مرا۔ قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا۔ |
| ۴۵۰ | شہر میں مقتول ملا۔ حدود شریعیہ میں مارا گیا۔ | ۴۴۵ | کسی کا مال نکلا اور پانچا نہ مین نہ نکلا تو بعد موت کے چاک کرنا۔ میت والوں کا جمع ہونے والوں کو کھانا بکا کر کھلانا۔ |
| ۴۵۱ | امام حق کی شہادت میں مارا گیا۔ رہبری کرے میں اپنے آپ کو مارا۔ گلا گھوٹ کر دستورہ کھلا کر بھانسی سے مارا گیا۔ | ۴۴۶ | اہل میت کے واسطے کھانا بھیجنا۔ |
| ۴۵۲ | در یا میں ڈوبا۔ دیوار کے نیچے دب کر۔ زندہ نے مارا۔ رات کو شہر میں۔ قتال کا ر یا قتل۔ | ۴۴۷ | میت سے منکر و نکیر کا سوال۔ |
| ۴۵۳ | | ۴۴۸ | میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب۔ |
| ۴۵۴ | | ۴۴۹ | عیدوں میں مقابر میں کھانا و چراغ۔ |
| ۴۵۵ | | ۴۵۰ | مقابر میں بیہوشی کی ہڈی ملی۔ |
| ۴۵۶ | | ۴۵۱ | مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا۔ |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۱۴۳ | ۱ اعتبار ادا سے زکوٰۃ - | ۱۴۱ | میں - مہلون - ہیشہ سے - ذات الحجب سے - |
| ۱۴۴ | ۲ کل مال بے نیت زکوٰۃ صدقہ کیا - | ۱۴۲ | ۱۴۱ سل سے - طاعون سے - ہنوع - جبل کر - گر کر پھل کر |
| ۱۴۵ | ۳ نصاب کا بعض حصہ دے دیا - | ۱۴۳ | خطائے فعل ہوا - کسب حلال معاش کے |
| ۱۴۶ | ۴ قروع - دوسرے ہر قرض تھا بعد سال کے اسکو | ۱۴۴ | کسی حد سے - |
| ۱۴۷ | ۵ بری کیا - ادا سے زکوٰۃ میں اعلان - | ۱۴۵ | ۱۴۲ باب کہہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں - |
| ۱۴۸ | ۶ عیدین میں جو مبارکباد دینے والوں کو نہایت | ۱۴۶ | ۱۴۳ دلیل حدیث سے - دلیل صحت - |
| ۱۴۹ | ۷ زکوٰۃ دے - | ۱۴۷ | ۱۴۴ کہہ کے اندر نادر بجا عت - |
| ۱۵۰ | ۸ عید و دیگر ایام خوشی کام کاج والوں کو سوائے | ۱۴۸ | ۱۴۵ امام نے مسجد حرام میں پڑھی اور مقتدیوں نے |
| ۱۵۱ | ۹ اجرت کے بہ نیت زکوٰۃ دینا - | ۱۴۹ | ۱۴۶ اسکے گرد حلف کیا - کہہ کی پھٹ پر نماز - دلیل - |
| ۱۵۲ | ۱۰ مال موجودہ کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ | ۱۵۰ | ۱۴۷ دیو کہہ پر پھڑکے ہو کر - امام نے عورتوں کی نیت |
| ۱۵۳ | ۱۱ دلوایا - زکوٰۃ میں اعتبار سال - وقت تکمیل تھا | ۱۵۱ | ۱۴۸ کی اور ایک عورت محاذی امام ہوئی - مسجد کا |
| ۱۵۴ | ۱۲ نقد یا مال جنس کو بدلنا - درمیان سال میں مال ملا | ۱۵۲ | ۱۴۹ محل وغیر محل میں ہونا - رکعت و مسجد کے |
| ۱۵۵ | ۱۳ بعد ختم سال ملا - باب جو پالوں کے صدقہ کا | ۱۵۳ | ۱۵۰ چھوٹے میں شک - |
| ۱۵۶ | ۱۴ تفصیل - | ۱۵۴ | ۱۵۱ دلیل سے واجب و بدعت یا سنت و بدعت |
| ۱۵۷ | ۱۵ فصل اونٹ کی زکوٰۃ میں - | ۱۵۵ | ۱۵۲ ہونے میں شک - |
| ۱۵۸ | ۱۶ اونٹ کی نصاب - شرط - مقدار زکوٰۃ پانچ اونٹ | ۱۵۶ | ۱۵۳ کتاب زکوٰۃ کے مسائل میں - |
| ۱۵۹ | ۱۷ میں - دس اونٹ میں - پندرہ میں - بیس میں - | ۱۵۷ | ۱۵۴ زکوٰۃ فرض ہونے کا وقت - |
| ۱۶۰ | ۱۸ پچیس میں - تریف بنی مناض پچیس اونٹ | ۱۵۸ | ۱۵۵ وجوب زکوٰۃ - |
| ۱۶۱ | ۱۹ میں - تریف بنت لبون - چھپالیس میں - | ۱۵۹ | ۱۵۶ شرط وجوب - دلیل وجوب قرآن سے |
| ۱۶۲ | ۲۰ تریف حقہ - اکسٹھ میں - تریف جڑعہ - | ۱۶۰ | ۱۵۷ دلیل حدیث سے اجماع امت ادا کا حکم |
| ۱۶۳ | ۲۱ چتر میں - اکانڑے میں - ایک سو بیس سے زائد | ۱۶۱ | ۱۵۸ مال قرض سے زائد - |
| ۱۶۴ | ۲۲ ایک سو پچیس میں - ایک سو بیس میں - ایک سو | ۱۶۲ | ۱۵۹ مکانات و کپڑوں و سامان بکان و جانور |
| ۱۶۵ | ۲۳ پینتیس میں - | ۱۶۳ | ۱۶۰ سواری و بندہ خدمت اور مشغل ہتھیار |
| ۱۶۶ | ۲۴ ایک سو چالیس میں - ایک پینتالیس میں ایک سو | ۱۶۴ | ۱۶۱ کا حکم - کتابوں میں - پیشہ والوں کے |
| ۱۶۷ | ۲۵ چار سو تک ایک سو پچیس میں - ایک سو چتر میں - | ۱۶۵ | ۱۶۲ اوزار میں - تفصیل - حکم دوسرے پر |
| ۱۶۸ | ۲۶ ایک پچتر میں - ایک سو چھپالیس میں - ایک سو | ۱۶۶ | ۱۶۳ قرض آتا ہو سال معقولہ ملام آبن - و |
| ۱۶۹ | ۲۷ چھپانڑے میں دو سو تک - | ۱۶۷ | ۱۶۴ ضائل و مغضوب - |
| ۱۷۰ | ۲۸ دو سو پانچ میں - دو سو دس میں - دو سو پندرہ | ۱۶۸ | ۱۶۵ مال دیا میں گرا - مدفون کی جگہ فراموش |
| ۱۷۱ | ۲۹ میں - دو سو بیس میں - دو سو پچیس میں - | ۱۶۹ | ۱۶۶ سلطان نے لے لیا - |
| ۱۷۲ | ۳۰ دو سو چھپتیس میں - دو سو چھپالیس میں - | ۱۷۰ | ۱۶۷ نوٹھی بقیہ تجارت خریدی اور خدمت کی نیت |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۷۱۷ | تفصیل ہر واحد۔ | ۷۱۷ | دوسو کپاس میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے |
| ۷۱۸ | بجائے جانور کے قیمت دینا۔ | ۷۱۸ | شافعیہ کی۔ |
| ۷۱۹ | تعریف عموال و حوال و علوفہ اور ان کا حکم۔ | ۷۱۹ | دلیل خفیہ حدیث سے۔ |
| ۷۲۰ | دلیل مالک۔ دلیل خفیہ۔ | ۷۲۰ | بخیتی و عربی۔ |
| ۷۲۱ | صاحب نصاب کو استفادہ و میان سال کے۔ | ۷۲۱ | تفصیل گاسے کی زکوۃ میں۔ |
| ۷۲۲ | اونٹ کی زکوۃ دی اور دوسرے سال کی آخر | ۷۲۲ | مقدار نصاب۔ |
| ۷۲۳ | میں نقد سے بیجا۔ اور یہ صاحب نصاب پر۔ | ۷۲۳ | شرط وجوب۔ تعریف تبع و تبعہ۔ چالیس میں۔ |
| ۷۲۴ | دلائل۔ | ۷۲۴ | تعریف مسن و مسنہ و دلیل حدیث سے۔ |
| ۷۲۵ | خوارج نے جبکہ خراج اور صدقہ سوانح لے لیا۔ | ۷۲۵ | چالیس سے ساٹھ تک۔ توضیح۔ |
| ۷۲۶ | بنی تغلب کا حکم۔ ہلاک مال بعد وجوب زکوۃ۔ | ۷۲۶ | ستر میں۔ اسی میں۔ نوے میں۔ سو میں۔ |
| ۷۲۷ | مال تجارت کو مال تجارت سے بدلنا۔ | ۷۲۷ | قاعدہ کلیہ۔ دلیل۔ |
| ۷۲۸ | سال گزرنے سے پہلے صاحب نصاب نے | ۷۲۸ | بھینس و گاسے کا جنس واحد ہونا۔ |
| ۷۲۹ | زکوۃ دی۔ | ۷۲۹ | پالو مادہ اور جھلی نرے و برعکس۔ |
| ۷۳۰ | دوسو درم موجود اور چار سو کی زکوۃ دی۔ | ۷۳۰ | گاسے۔ بھینس مخلوط۔ |
| ۷۳۱ | حیوانات مختلفہ میں بعض کی پیشگی اور وہ | ۷۳۱ | فصل بھیر بکری کی زکوۃ میں۔ قدر نصاب |
| ۷۳۲ | تلف ہوئے۔ | ۷۳۲ | شرط وجوب۔ چالیس میں۔ بچہ کا شمار۔ |
| ۷۳۳ | باب مال کی زکوۃ کا۔ | ۷۳۳ | مادہ پالو نہ نر کا اعتبار۔ |
| ۷۳۴ | فصل چاندی کی زکوۃ کی۔ قدر نصاب۔ | ۷۳۴ | ایک سو اکیس میں۔ دوسو ایک میں۔ چار سو تک |
| ۷۳۵ | دلیل حدیث سے۔ تعریف اوقیہ۔ شرط وجوب | ۷۳۵ | چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے |
| ۷۳۶ | قدر واجب۔ دلیل حدیث سے۔ قدر | ۷۳۶ | تعریف شنی۔ تعریف خدرع۔ دلیل خفیہ۔ |
| ۷۳۷ | نصاب سے زائد میں۔ | ۷۳۷ | تفصیل شرکت اشخاص میں جانوروں کی مقدار |
| ۷۳۸ | دلیل شافعی۔ دلیل خفیہ۔ | ۷۳۸ | واقعات بخوف صدقہ۔ |
| ۷۳۹ | اعتبار وزن درم۔ توضیح ترجمہ رقی ماشہ۔ | ۷۳۹ | فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔ |
| ۷۴۰ | چاندی میں میل۔ حکم کھونٹے و کھونٹے کا دینا | ۷۴۰ | شرط وجوب۔ اختیار مالک کا |
| ۷۴۱ | غیر جنس سے زکوۃ۔ شمار وزن میں کم و بیش | ۷۴۱ | قدر زکوۃ۔ |
| ۷۴۲ | وزن و قیمت۔ انگریزی چاندی۔ سونا | ۷۴۲ | دلیل امام ابو حنیفہ رحم کی۔ |
| ۷۴۳ | چاندی میں ملا ہوا۔ | ۷۴۳ | تتباہ گھوڑوں کی زکوۃ و تنہا غوث میں۔ |
| ۷۴۴ | فصل سونے کی زکوۃ میں۔ | ۷۴۴ | گدھے و خچر کی زکوۃ کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۷۴۵ | تعریف شقال۔ قدر نصاب۔ دلیل حدیث سے | ۷۴۵ | اونٹ کے بچوں کا حکم۔ گاسے کے بچوں کا حکم |
| ۷۴۶ | اعتبار وزن شقال۔ قدر واجب۔ قدر نصاب سے زائد | ۷۴۶ | بکری کے بچوں کا حکم۔ |

| صفحہ | باب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الہامی و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۷۸۳ | وزن و سیر کی تعریف۔ | ۷۹۲ | قدر واجب مسلمان سے۔ ذمی سے۔ عربی سے۔ |
| " | سولے کے چرچاندی کے پڑاؤ رکھنے اور برتن کا حکم۔ | ۷۹۳ | عربی سے نصاب سے کم میں لینے کی صورت۔ |
| " | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ | " | عربی سے نصاب و زائد میں کم و بیش لینے کی صورت۔ |
| ۷۸۵ | پوری نصاب سولے کی اور پوری نصاب چاندی کی ایک کے پاس۔ اور ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ۔ | " | عربی سے نہ لینے کی شرط۔ دلیل۔ |
| " | پیسوں میں زکوٰۃ۔ | " | سال میں دوبارہ لینے نہ لینے کی شرط عربی سے۔ |
| " | فصل چیز و سامان کی زکوٰۃ میں۔ | ۷۹۴ | شراب اور سور میں عشر۔ |
| " | مقدار و وجوب۔ قدر نصاب۔ قیمت و عوض میں اعتبار۔ دلیل حدیث سے۔ | ۷۹۵ | دلیل قیاسی۔ |
| ۷۸۶ | طریق اندازہ قیمت۔ | ۷۹۶ | تعلقی کا حکم۔ سود و سود و سود گھر میں۔ |
| ۷۸۷ | تفصیل۔ قیمت کے اندازہ کرنے کی جگہ۔ | " | دوسرے کے سامان میں بقدر نصاب نکال لایا۔ |
| " | وقت انداز قیمت کا اعتبار۔ عین مال سے زکوٰۃ۔ | " | مضارب مع مال مضارب بقدر نصاب کے گزرا۔ |
| " | عین مال میں نقص یا زیادتی۔ اسباب نقص۔ | " | تنہا عبد و ماذون و سود و سود کے ساتھ گننا۔ |
| " | چند نصاب مختلف و قرضہ۔ | ۷۹۷ | مالک کی ہر اہی میں۔ |
| ۷۸۸ | شروع و آخر سال میں نصاب کامل و درمیان میں نقص۔ | ۷۹۸ | جس سے خارجی کے عاشرے عشر لیا پھر وہ عاشر اہل عدل کی طرف آیا۔ |
| " | عروض کی قیمت نصاب سے کم اور سونا و چاندی۔ | " | چو پائے و نقد کو کما میرے نہیں۔ |
| " | سونا و چاندی دو وزن نصاب سے کم یا ایک کم۔ | " | عروض کو کما تجارتی نہیں۔ |
| ۷۸۹ | سولے و چاندی کی نصاب طائی۔ | " | باب کھانوں اور دینیوں کا۔ |
| " | سوتی و جواہرات۔ نالوائی کے ٹک و لکڑی پر۔ | " | کھان پائے جانے کی شرط۔ قدر واجب۔ |
| " | تعلیم کے تل پر۔ جسکے ذمہ اداے زکوٰۃ ہو سکے و عرض صاحب نصاب کا مال گرا اور فقیر نے پایا یا محسب مال و اس کی زکوٰۃ کی نیت۔ جسکے ذمہ زکوٰۃ دہ مرگیا۔ | ۸۰۰ | دینیوں میں قدر واجب۔ |
| ۷۹۰ | باب عاشر۔ گزرنے والے کا۔ | " | دلیل قرآن سے۔ پانے والا بالغ آزاد یا غلام یا طفل یا مرد و عورت یا عربی یا ذمی۔ |
| " | تعریف عاشر۔ تفصیل۔ شرط وجوب۔ سال گامی سے یا غرض قرضہ سے انکار۔ | " | دو شخصوں کی تلاش معاون میں شرکت۔ |
| " | دوسرے ماحر کو دی۔ خود فقیر کو دیا۔ | " | مزد و رون کو معدن میں مقرر کیا۔ |
| " | تصدیق مسلم و ذمی و غیر ذمی۔ | ۸۰۱ | گھر میں معدن۔ اپنی زمین ملک میں۔ |
| " | | " | دفعہ پایا۔ تفصیل۔ |
| " | | ۸۰۲ | ضرب اسلام۔ ضرب کفر۔ بانی کی جگہ نشان غیر نشان دار۔ |
| " | | ۸۰۳ | ذمی کا دعویٰ ضرب شنبہ۔ |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۸۰۲ | دار الحرب میں امان سے جانے والا اور معدن و دفینہ۔ | ۸۱۷ | اقسام پانی کے۔ عشری پانی۔ خراجی پانی۔ |
| ۸۰۳ | دار الحرب میں خیر امن گیا اور گھر یا جنگل وغیرہ میں معدن یا دفینہ پایا۔ پھاڑوں میں فیروزہ پائے کافروں کے گودام خزانہ دفینہ میں ہوتی و فیروزہ وغیرہ پائے دلیل حدیث سے۔ | ۸۱۸ | عشری زمین کی تفصیل۔ |
| ۸۰۴ | بارہ میں۔ موتی و عنبر میں۔ بھلی میں۔ | ۸۱۹ | خرابی زمین کی تفصیل۔ |
| ۸۰۵ | دفینہ میں سامان نکلا۔ کان و دفینہ پانے والا و صرف خمس۔ تفصیل اصول و فروع۔ | ۸۲۰ | جیون و سیون و وجہ وفات کا پانی۔ تلبی کی عورت اور طفل کی زمین۔ |
| ۸۰۶ | بیت المال میں رکھنے کا طریق۔ | ۸۲۱ | زمین عشری میں قیر احمد زنت کا چشمہ نمک کی جھیل میں۔ |
| ۸۰۷ | باب کھینوں و سطون کی زکوٰۃ کا۔ | ۸۲۲ | زمین خراجی میں۔ شرط۔ دلیل۔ کسی مالک پر عشر و خراج۔ طعام پیداوار سے کھانا قبل اداسے عشر۔ خراج کے واسطے قید کرنا۔ کئی برس کا خراج۔ قابو ہوتے زراعت نہ کی۔ کھیتی پکنے کے پہلے یا بعد بیچے۔ |
| ۸۰۸ | شرط و وجوب۔ قدر واجب۔ | ۸۲۳ | بیت المال میں حق دار کا حق پر قابو۔ لوٹ رکھنے والا مراد اور وارث ندارد۔ خسرج و عشر چھوڑنا۔ |
| ۸۰۹ | انذار و سق۔ | ۸۲۴ | باب جنگ و صدقات جائز و ناجائز میں۔ |
| ۸۱۰ | دلیل صاحبین کی۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی۔ | ۸۲۵ | دلیل قرآن سے۔ |
| ۸۱۱ | ڈول وغیرہ سے سنبھی ہوئی چیزوں میں۔ | ۸۲۶ | انکی اقسام۔ |
| ۸۱۲ | اعتبار مدت۔ | ۸۲۷ | تعریف فقیر کی۔ تعریف سکیں کی۔ |
| ۸۱۳ | وقت ادا۔ پیشگی۔ | ۸۲۸ | فروع۔ زکوٰۃ ایسے فقیر کو جو مالک نصابین یا وہ نصاب نامی زمین اور حاجت میں مستغرق ہو۔ اقسام نصاب عامل کو زکوٰۃ سے ملنے کی شرط۔ اٹکے ملنے کی قدر۔ مدت کا اندازہ عامل کے ساتھیوں کی تفصیل عامل کا قدر کفایت و استغراق مال وصول شدہ۔ |
| ۸۱۴ | سیدہ و اور و حاصلات کے ضائع ہونے کی صورت۔ | ۸۲۹ | عامل کے پاس مال ضائع گیا۔ قبل وجوب اتنا اور اپنے مددگاروں کا حق لیا۔ انما قدر کفایت۔ تک رقاب۔ طالب علم کو زکوٰۃ لنبیا۔ |
| ۸۱۵ | مالک مر گیا۔ شہد میں۔ | ۸۳۰ | تعریف غارم کی۔ راہ الہی سے مراد۔ |
| ۸۱۶ | دلیل۔ ریشم میں۔ | | |
| ۸۱۷ | توضیح مترجم۔ پھاڑوں کے شہد میں۔ | | |
| ۸۱۸ | اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ دی۔ | | |
| ۸۱۹ | کسی مسلمان کو زراعت کے واسطے عاریت دی۔ | | |
| ۸۲۰ | کافر کو مستعار دی۔ بٹائی پر دی۔ | | |
| ۸۲۱ | عشر میں خرچہ محسوب کرنا۔ دلیل تغلی کی نہیں۔ | | |
| ۸۲۲ | عشری میں۔ | | |
| ۸۲۳ | مسلمان نے تغلی کی سوا دوسرے ذمی کے ہاتھ اپنی زمین عشری جی اٹھا سکے تبعدہ میں گئی۔ | | |
| ۸۲۴ | مجوسی کے گھر پر۔ گھر کو باغ بنایا۔ | | |

| صفحہ | البواب و تفصیل و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب و تفصیل و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۸۶۵ | دلیل۔ تعریف ابن السبیل۔ | ۸۶۱ | خاص مقبر کے دینے کی نذر۔ |
| ۸۶۶ | حوالہ اقتصاد صنف واحد پر۔ دلیل۔ | ۸۶۲ | صدقہ دیکر خود خریدنا۔ |
| ۸۶۷ | ذمی کو زکوٰۃ دینا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۸۶۳ | مشکی چیز کا تلف۔ |
| ۸۶۸ | مال زکوٰۃ سے مسجد بنوانا۔ پہل گھاٹ کنوین | ۸۶۴ | دو چند زکوٰۃ کی نذر۔ |
| ۸۶۹ | نہر بنانا۔ حج و جہاد میں صرف کرنا۔ کفن | ۸۶۵ | مال موجود کم اور زیادہ کی نذر۔ |
| ۸۷۰ | میت میں۔ زکوٰۃ کے مال سے میت کا | ۸۶۶ | مال نذر اور مساکین پر صدقہ۔ |
| ۸۷۱ | قرض ادا کرنا۔ | ۸۶۷ | پچاس موجود اور بشرط تندرستی سو کا صدقہ۔ |
| ۸۷۲ | مال زکوٰۃ سے سبہ باندی خرید کر آزاد کرنا۔ | ۸۶۸ | جب کھاؤں پیوں تو ایک پیسہ مجھے صدقہ۔ |
| ۸۷۳ | موجودہ مال بقدر نصاب کے زکوٰۃ کی نیت سے | ۸۶۹ | فقراء مکہ کی نذر کی اور اور ونگودی۔ |
| ۸۷۴ | فقیر کو اپنا قرضہ دوسرے سے اٹرایا۔ | ۸۷۰ | باب عید الفطر کے صدقہ کا۔ |
| ۸۷۵ | مقروض محتاج کو بہ نیت زکوٰۃ مال چھوڑا۔ | ۸۷۱ | شرط وجوب۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۷۶ | مالدار کو زکوٰۃ دینا۔ تعریف مالدار کی۔ | ۸۷۲ | اپنی ذات سے۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۷۷ | دلیل حدیث سے۔ | ۸۷۳ | اولاد کی طرف سے۔ وجہ تسمیہ صدقہ فطر۔ |
| ۸۷۸ | مان باپ دادا دادی امانانی بیٹا بیٹی پوتا | ۸۷۴ | ملوک کی جانب سے۔ غروع۔ |
| ۸۷۹ | پوتی کو زکوٰۃ دینا۔ | ۸۷۵ | صغیر و محبون کے مال سے نہ دیا گیا ہو۔ بیوی |
| ۸۸۰ | شوہر کا بی بی کو اور بی بی کا شوہر کو۔ دلیل شافعیہ | ۸۷۶ | کی طرف سے۔ |
| ۸۸۱ | صاحب زکوٰۃ کا اپنی مدبر و مکاتب کو زکوٰۃ دینا۔ | ۸۷۷ | مکاتب اور مدبر کی طرف سے۔ |
| ۸۸۲ | جس غلام کا کچھ حصہ آزاد۔ | ۸۷۸ | غلام کا فری طرف سے۔ دلیل۔ |
| ۸۸۳ | مالدار کے ملوک اور غنی کے ولد صغیر کو۔ | ۸۷۹ | فصل مقدار واجب و وقت وجوب میں۔ |
| ۸۸۴ | بنی ہاشم کو۔ دلیل حدیث سے۔ | ۸۸۰ | آٹے و ستو کا اعتبار۔ |
| ۸۸۵ | آل عباس کو۔ آل عقیل۔ آل حارث | ۸۸۱ | صاع کی مقدار۔ |
| ۸۸۶ | بن عبد المطلب کو ان سب کے مولاؤں کو۔ | ۸۸۲ | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۸۸۷ | فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی اور وہ غنی نکلا حبس کو زکوٰۃ | ۸۸۳ | وقت وجوب۔ دلیل حنفیہ۔ تفصیل۔ |
| ۸۸۸ | دنیا ناروا ہر اسکو دھوکے میں۔ | ۸۸۴ | وقت ادا کا استحباب۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۸۹ | اپنے غلام یا مکاتب کو دھوکے میں۔ | ۸۸۵ | پیشگی دینا۔ |
| ۸۹۰ | صاحب نصاب کو۔ | ۸۸۶ | خطرہ ادا کرنے میں تاخیر۔ غروع۔ پٹ کے بچہ |
| ۸۹۱ | ایک شخص کو نصاب یا اس سے زائد۔ | ۸۸۷ | کی طرف سے باپ پر صغیرہ کا فطو۔ باپ نے |
| ۸۹۲ | ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل۔ | ۸۸۸ | صغیرہ کا نکاح کر کے شوہر کے سپرد کیا۔ ملوک |
| ۸۹۳ | صدقہ تندر۔ ادا کے نذر۔ | ۸۸۹ | کا صدقہ۔ ایک شخص کو پورا خطرہ عورت نے |
| ۸۹۴ | خاص مدد سے دینے کی نذر۔ | ۸۹۰ | اپنے شوہر کے یا شوہر نے اپنی عورت کے گیموں |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| ۸۷۱ | سب احکامات طاکر فقیر کو دے دیے۔ | ۸۷۵ | عید فطر و عید اضحیٰ کے دن روزہ۔ |
| ۸۷۲ | سیت پرز کوۃ یا صدقہ فطر یا تدر یا کفارہ۔ | ۸۷۹ | منجم کو اپنے حساب پر عمل۔ |
| ۸۷۳ | سیت اور ادا کے واجب کی وصیت۔ | ۸۸۰ | بعد زوال یا قبل زوال چاند دیکھنا۔ |
| ۸۷۴ | مرد نے اپنی اولاد و جورو کی طرف سے گہون | ۸۸۱ | تیس تاریخ رمضان کون میں چاند دیکھا۔ |
| ۸۷۵ | کوئیے پھر طاکر بہ نیت فطر سب کی طرف | ۸۸۲ | مسئلہ مزدوریہ و بحث اختلاف مطلع۔ |
| ۸۷۶ | سے دے دیے۔ | ۸۸۳ | مرد تنہا نے ہلال رمضان دیکھا اور مطلع |
| ۸۷۷ | صدقہ فطر ہر آدمی مقرر کرنا۔ جو رو کے | ۸۸۴ | صاف نہیں۔ |
| ۸۷۸ | غلام کو دینا۔ | ۸۸۵ | مطلع میں تنہا امام کا حکم۔ |
| ۸۷۹ | مصارف صدقہ فطر۔ منجملہ واجبات اسلام۔ | ۸۸۶ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۸۰ | کتاب روزہ کے بیان میں۔ | ۸۸۷ | تنہا دیکھنے والے نے روزہ نہ رکھا۔ |
| ۸۸۱ | وجہ تسمیہ۔ اقسام صیام۔ | ۸۸۸ | دلیل حنفیہ۔ |
| ۸۸۲ | شرط صیام۔ روزہ واجب کی قسم۔ | ۸۸۹ | تنہا دیکھنے والے نے تیس روزے پورے کیے |
| ۸۸۳ | صوم واجب کی نیت کا وقت۔ | ۸۹۰ | اور مطلع پر اٹس روز بچا ابر۔ |
| ۸۸۴ | انتہائے وقت نیت۔ | ۸۹۱ | ایک مرد عادل کی گواہی۔ عورت عادل کی گواہی |
| ۸۸۵ | فرضیت صوم۔ دلیل قرآن سے۔ | ۸۹۲ | غلام و آزاد کی رمضان کے ہلال میں گواہی |
| ۸۸۶ | فرضیت روزہ کا منکر۔ | ۸۹۳ | ادائے شہادت کا وقت۔ |
| ۸۸۷ | نیت کمال تردد۔ دلیل شافعیہ۔ | ۸۹۴ | تصحیح علت مطلع صاف نہ ہونے کی۔ |
| ۸۸۸ | دلیل حنفیہ۔ | ۸۹۵ | فروع ضروریہ۔ وہیات میں اکیلے نے |
| ۸۸۹ | فروع۔ روز معین کی نذر اور اس میں | ۸۹۶ | چاند دیکھا۔ مطلع صاف ہو۔ جمع کثیر کی حد۔ |
| ۸۹۰ | دوسرے واجب کی نیت۔ | ۸۹۷ | شوال اور ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مطلع مختار میں |
| ۸۹۱ | مقیم اور سوا کے رمضان کے دوسرے | ۸۹۸ | ہلال شوال کا او تیس کو تلاش کرنا۔ |
| ۸۹۲ | روزہ کی نیت۔ | ۸۹۹ | حبس تنہا ہلال شوال کا دیکھا۔ |
| ۸۹۳ | رمضان کی رات میں جنون و بیہوشی اور | ۹۰۰ | ابر کی حالت میں قبول گواہی کا نصاب۔ |
| ۸۹۴ | زوال سے پہلے افاق۔ | ۹۰۱ | مطلع صاف ہونے کی حالت میں نصاب گواہ۔ |
| ۸۹۵ | قضاے رمضان و کفارہ کے روزہ کی نیت۔ | ۹۰۲ | فروع۔ جہان کوئی حاکم و قاضی نہیں۔ |
| ۸۹۶ | نفل روزہ کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔ | ۹۰۳ | اونیس رمضان کو لوگوں نے کہا کہ ہنہ شہر کے |
| ۸۹۷ | چاند کی جستجو اونیس شعبان کو۔ | ۹۰۴ | رفدے سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تھا۔ |
| ۸۹۸ | شعبان کے چاند کی تلاش۔ | ۹۰۵ | روزہ کا وقت۔ دلیل قرآنی۔ |
| ۸۹۹ | بختری یا منجم کا قول۔ شک کے دن روزہ | ۹۰۶ | تولید صوم۔ شرط صحت۔ |
| ۹۰۰ | دلیل حدیث سے۔ | ۹۰۷ | باب ان صورتوں میں جو موجب قضا و کفارہ ہیں |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۸۹۰ | روزہ میں کھانا پینا جماع بھول کر۔ دلیل حدیث سے۔ | ۸۹۸ | بوندی اور برف۔ دانتوں سے خون نکل کر حلق میں گیا۔ تھوک اور رینٹ۔ تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو لیکر نگلا۔ |
| ۸۹۱ | فصل روزہ کا کھانا پینا اور دوسرے کا یاد دلانا اور اسکا یاد نہ کرنا یا اور پھر یاد۔ | ۸۹۹ | محبوب کا تھوک نگلا۔ خون کھایا۔ ابریشم کا کام کرتے وقت تار منہ میں لیا اور اسکا رنگ تھوک میں آیا پھر اسکو نکل گیا۔ دانتوں کے درمیان جو ریشہ گوشت کا رہ گیا تھا اسکو نگلا۔ اسکی کم و بیش کی حد۔ تل نگلا۔ |
| ۸۹۲ | روزہ میں سوتے میں احتلام۔ دلیل حدیث سے۔ | ۹۰۰ | روزہ میں تے۔ باہر آئی ہوئی کو نگلا۔ |
| ۸۹۳ | کسی عورت کی طرف سے نظر کرنے سے انزال۔ | ۹۰۱ | قصہ آتے کرنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۹۴ | روزہ میں زلیق سے انزال۔ | ۹۰۲ | لوہا یا کنکر نگلنا۔ |
| ۸۹۵ | زلیق کی برائی۔ روزہ میں چٹنی۔ | ۹۰۳ | احد البیلمین میں جماع قصدا۔ مردہ یا چوپایہ سے جماع۔ |
| ۸۹۶ | مقعد یا فرج میں انگلی روزہ میں۔ | ۹۰۴ | دلیل حنفیہ۔ غذا و دوا میں سے قصدا کھایا۔ |
| ۸۹۷ | جو رو کے ہاتھ میں عضو تناسل دیا اور انزال۔ | ۹۰۵ | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ تنہا کو کا دھوان۔ |
| ۸۹۸ | جماع چوپایہ یا مردہ عورت سے یا زندہ عورت کے فرج کے سوا سے مباشرت۔ | ۹۰۶ | روزہ توڑنے کا کفارہ۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۸۹۹ | روزہ میں عورت نے مرد کو مساس کیا۔ | ۹۰۷ | جماع فرج کے سوا۔ رمضان کے سوا دوسرے روزہ کو توڑا۔ حقنہ کرایا۔ ناک کی راجہ دوا دماغ میں چڑھائی۔ |
| ۹۰۰ | عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس۔ چوپایہ کے فرج چھونے سے انزال۔ | ۹۰۸ | کان میں دوا ٹپکانا۔ کان میں پانی ٹپکایا یا خود چلا گیا۔ |
| ۹۰۱ | روزہ میں تیل۔ پچھنے لگانا۔ | ۹۰۹ | دوا احمس زخم کی جو جوف تک پہنچا ہوا یا ام المداغ تک۔ |
| ۹۰۲ | روزہ میں سرمہ لگانا۔ تھوک میں خون کا اثر۔ | ۹۱۰ | ذکر میں دوا ٹپکانا۔ فرج میں۔ |
| ۹۰۳ | تھوک میں سرمہ کا رنگ۔ آنکھ میں دوا اور حلق میں مرہ۔ | ۹۱۱ | ننگ وغیرہ چکھنا۔ لڑکے کے واسطے مان کا چبلا تا خریداری کے وقت شہد وغیرہ چکھنا۔ |
| ۹۰۴ | آنسو نکلے۔ عورت کو بوسہ دینا۔ | ۹۱۲ | گونہ چباننا۔ ملک چباننا۔ |
| ۹۰۵ | بوسہ و مساس سے انزال۔ | ۹۱۳ | عاشوراء کا روزہ۔ سرمہ و پھون میں تیل لگانا۔ |
| ۹۰۶ | فروع۔ باندی و غلام کا بوسہ۔ روزہ دار عورت نے مرد کا بوسہ لیا۔ چوپایہ کا بوسہ لینے سے انزال۔ | ۹۱۴ | مسواک گیلی کرنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۰۷ | جو رو کو بوسہ لینے کا جواز و عدم جواز روزہ میں۔ | ۹۱۵ | خوال میں روزے۔ |
| ۹۰۸ | روزہ میں مباشرت فاحشہ۔ | | |
| ۹۰۹ | روزہ دار کی حلق میں کھسی۔ دھوان وغیرہ | | |

| صفحہ | البواب و فضول و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب و فضول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|---|
| ۹۱۲ | صوم الدہر۔ ہر ماہ کی ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کو روزہ۔ | ۹۲۴ | شک کے دن کچھ کھالیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہو نفل روزہ اور دعوت۔ |
| ۹۱۳ | صوم عرفہ۔ تہار روز جمعہ کا روزہ۔ دوشنبہ و پنجشنبہ کو۔ ذی الحجہ کے اول نوروز تک تمام محرم و رجب و شعبان میں۔ | ۹۲۵ | مسافر نے افطار کی نیت کی پھر قبل زوال شہر میں ہو چکر روزہ کی نیت کی۔ |
| ۹۱۴ | نوروز۔ سینچر۔ اتوار کو۔ چپ روزہ۔ عورت کا روزہ نفل۔ نوکر کا روزہ نفل۔ فصل اُن عذروں کے بیان میں جنہیں افطار مباح ہو۔ رمضان میں مریض۔ | ۹۲۶ | مسافر نے نیت روزہ سے صبح کی پھر اس دن افطار کیا مہینہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لوٹ کر گھر لے گیا اور دن سے کچھ کھا کر چلا۔ |
| ۹۱۵ | دلیل حدیث سے۔ مرض کا ضعف باقی ہو۔ چوڑی یا بخار کی باری کے روز پہلے سے دوا۔ باندی کو کھانا پکانے وغیرہ سے ضعف۔ | ۹۲۷ | رمضان میں بعد فجر ایک شخص بیہوش ہوا۔ رمضان کی اول رات میں بیہوش ہوا۔ |
| ۹۱۶ | کار بگ کو بادشاہی آدمی کام کے واسطے بگ لگائے اور جراثیم کی شدت۔ روزہ کے سبب شیشہ تاز کا خوف۔ | ۹۲۸ | تمام رمضان بیہوشی۔ تمام رمضان میں ممنون رہا۔ |
| ۹۱۷ | انہی کام میں نفس کو تھکا کر افطار۔ غازی کو افطار۔ مسافر کا روزہ۔ دلیل شافعی حدیث سے۔ | ۹۲۹ | دلیل قیاسی۔ ممنون نے بعض وقت رمضان میں افاقہ پایا۔ |
| ۹۱۸ | مریض و مسافر کا حالت مرض و سفر میں مرنا۔ مریض بعد صحت و مسافر بعد سفر مرنا۔ | ۹۳۰ | اقوال ائمہ۔ |
| ۹۱۹ | اجاث متعلق اس مسئلہ کے۔ ملا اور حاقظون کو عوض گناہ میت کے مال دینا۔ | ۹۳۱ | رمضان بھر روزہ کی اور نہ افطار کی نیت کی۔ |
| ۹۲۰ | حیلہ استقامت قضاے میت۔ میت کی طرف سے روزہ و نماز۔ دلیل حدیث سے۔ | ۹۳۲ | دلائل۔ فروع۔ رمضان میں عدا کھایا۔ |
| ۹۲۱ | نفلی نماز و روزہ کو شروع کر کے توڑنا۔ دلیل حنفیہ۔ | ۹۳۳ | بے نیت روزہ کے صبح کی اور کھایا۔ |
| ۹۲۲ | رمضان میں صبی بالغ اور کافر مسلمان۔ رات کے خیال سے سحری کھائی۔ | ۹۳۴ | تحقیق و توضیح۔ |
| ۹۲۳ | حالت دن میں پاک ہوئی۔ ممنون کو افاقہ مریض کو صحت۔ مسافر مقیم ہوا۔ | ۹۳۵ | عورت کو روزہ میں حیض و نفاس آیا۔ |
| | | ۹۳۶ | دن رہے عورت پاک ہوئی اور مسافر وطن میں آیا۔ |
| | | ۹۳۷ | دلیل حنفیہ۔ |
| | | ۹۳۸ | گمان رات میں سحری کھائی یا گمان غروب آفتاب سے روزہ افطار کیا اور خلاف نکلا۔ |
| | | ۹۳۹ | اعتبار فجر۔ |
| | | ۹۴۰ | سحری کا حکم۔ اسکی تعریف۔ دلیل حدیث سے فضائل سحری۔ |
| | | ۹۴۱ | شک کی حالت میں سحری۔ |
| | | ۹۴۲ | ابریکی حالت میں۔ چاندنی رات میں ضعف بصارت کی وجہ سے۔ جہان فجر نہیں کھلتی |

| صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|---|
| ۹۳۹ | عید اضحیٰ کے دن روزہ کی نذر۔ | ۹۳۹ | سحری بھالت شک کھانا۔ |
| ۹۴۰ | ولیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ | ۹۴۰ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۴۱ | روزہ نذر عید اضحیٰ کو پورا کیا۔ | ۹۴۱ | غروب آفتاب میں شک۔ |
| ۹۴۲ | نذر میں نیت کا اعتبار۔ | ۹۴۲ | غروب آفتاب و عدم غروب پر گواہی۔ |
| ۹۴۳ | بحث و تفصیل۔ | ۹۴۳ | گواہوں کی گواہی پر روزہ شروع پھر تیس کو |
| ۹۴۴ | تحقیق بلیغ۔ | ۹۴۴ | چاند نہارد۔ |
| ۹۴۵ | مسائل نذر معین۔ سال بھر روزہ رکھنے کی | ۹۴۵ | ہر ملک اور وہاں کا طلوع و غروب آفتاب۔ |
| ۹۴۶ | نذر کی۔ پُر در پُر سال بھر روزہ کی نذر۔ | ۹۴۶ | تحریری پر سحری کھانا۔ معنی تحریری کے۔ |
| ۹۴۷ | دلیل حدیث سے۔ | ۹۴۷ | طبل کی آواز پر۔ مرغ کی آواز پر سحری۔ |
| ۹۴۸ | فروع۔ اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے | ۹۴۸ | سحری میں تاخیر۔ افطار میں تعمیل۔ دیکھا افطار۔ |
| ۹۴۹ | روزوں کی نذر۔ | ۹۴۹ | بھولے سے کھا یا پھر خیال کہ روزہ باقی معین |
| ۹۵۰ | اس ہفتہ کی نذر میں۔ ایک مہینہ پُر در پُر کی نذر۔ | ۹۵۰ | پھر قصد کھانا۔ پچھنے لگانے سے جانا کہ افطار |
| ۹۵۱ | ایک ماہ مثل رمضان کے نذر۔ عورت اور سال | ۹۵۱ | ہوا پھر قصد کھا یا۔ |
| ۹۵۲ | معین کی روزوں کی نذر۔ نذر کنندہ کا عجز۔ | ۹۵۲ | بعد غیبت کرنے کے قصد کھا یا۔ |
| ۹۵۳ | رجب کی نذر اور ادا سے کفارہ ظہار اسمین۔ | ۹۵۳ | سوئی عورت روزہ دار و مجنونہ روزہ واجب کی۔ |
| ۹۵۴ | فروع۔ نذر کی کہ جسدن فلان شخص آوے | ۹۵۴ | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۹۵۵ | اسدن میں روزہ رکھوں۔ | ۹۵۵ | توضیح مترجم۔ تفصیل اعذار۔ |
| ۹۵۶ | زیر کے آٹے کے روز اور بکر کی صحت کے روز کی | ۹۵۶ | سفر۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ حیض۔ |
| ۹۵۷ | نذر روزہ کی اور وہ دونوں ایک ہی روز ہوئے | ۹۵۷ | نفاس۔ بھوک پیاس۔ بڑھا پا۔ نوکری |
| ۹۵۸ | مطلق ایک روز کی نذر۔ | ۹۵۸ | و شدت گرما۔ دن میں بھالت خواب کچھ حلق سے |
| ۹۵۹ | آٹھ دن کے روزے کی نذر۔ | ۹۵۹ | اُترا۔ پچھنے لگانے میں صفت کا خوف۔ روزہ |
| ۹۶۰ | ایک دن میں دو روزوں کی نذر۔ | ۹۶۰ | مین کلیان۔ سنا۔ سر پر پانی ڈالنا۔ بھیکا |
| ۹۶۱ | چند ایام کی نذر۔ نذر متفرق اور ادا پُر در پُر۔ | ۹۶۱ | کپڑا۔ پانی میں بیٹھنا۔ منہ میں تھوک جمع کر کے |
| ۹۶۲ | نذر پُر در پُر ادا متفرق۔ | ۹۶۲ | لگنا۔ کوئی چیز چھنا۔ |
| ۹۶۳ | ایک روز نذر میں کھنے کا ارادہ اور سال یا مہینہ | ۹۶۳ | روزے میں قصد کھا کر مشہور کیا۔ سوال میں |
| ۹۶۴ | وغیرہ نکلا نذر شرط پر معلق کی۔ | ۹۶۴ | بعد عید کے روزے پُر در پُر۔ |
| ۹۶۵ | رجب کی نذر اور ادا ربیع الاول میں۔ | ۹۶۵ | فصل اس روزے کی جسکو مکلف خود اپنے |
| ۹۶۶ | ایک ماہ کے روزے کی نذر اور ان سے پہلے موت۔ | ۹۶۶ | اد پر واجب کرے۔ قسم نذر۔ تعریف نذر منجز |
| ۹۶۷ | مریض کی نذر اور قبل صحت موت۔ | ۹۶۷ | تعریف نذر معلق۔ تعریف نذر معین۔ تعریف |
| ۹۶۸ | ایام عید و تشریق میں غیر نذر کے روزہ۔ | ۹۶۸ | نذر غیر معین۔ نذر منجز کے احکام۔ شروط صحت نذر |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۹۴۵ | عورت کے تصور یا نظر فرج وغیرہ سے انزال۔ | ۹۴۵ | باب اعتکاف کا۔ اعتکاف کا حکم۔ |
| ۹۴۶ | معتکف کو احتلام۔ مسجد میں غسل۔ وضو۔ جنون و بیہوشی۔ | ۹۴۶ | دلیل و توضیح۔ لیاۃ القد۔ |
| ۹۴۷ | معتوہ ہو گیا۔ گالی گلوچ جھگڑا۔ لباس پہننا۔ خوشبو لگانا۔ سر میں تیل۔ رات کو نشہ پی کر بیہوش ہوا۔ | ۹۴۷ | صفت اعتکاف۔ اعتکاف میں رکن۔ شرط۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۴۸ | غیر کا مال کھایا۔ اعتکاف واجب کی قضا۔ | ۹۴۸ | توضیح مترجم۔ |
| ۹۴۹ | ماہ معین کے اعتکاف کی نذر اور کسی روزہ انظار۔ | ۹۴۹ | اقوال ائمہ۔ اذانے مدت اعتکاف۔ |
| ۹۵۰ | غیر معین مہینہ کے اعتکاف میں انظار۔ | ۹۵۰ | اعتکاف شروع کر کے توڑنا۔ |
| ۹۵۱ | اعتکاف واجب کر لینے میں شرط۔ | ۹۵۱ | صحیح اعتکاف کا مقام۔ |
| ۹۵۲ | اعتکاف واجب کے دن کی راتیں سو برس۔ | ۹۵۲ | عورت کے واسطے مقام اعتکاف۔ |
| ۹۵۳ | دلیل قرآن سے۔ حکم تراویح یعنی پڑھ کر کا خاص دنوں ہی کی نیت۔ خاص راتوں کی ہی نیت۔ | ۹۵۳ | تشریح بیت۔ عورت کو شوہر سے اجازت۔ عورت معتکف سے شوہر کا جمل کرنا۔ باندی معتکف سے شوہر کو حق منع۔ |
| ۹۵۴ | ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر۔ | ۹۵۴ | اعتکاف سے آقا کو حق منع۔ لونڈی غلام و عورت کا وقت قضا۔ لکھنا کی اجازت دیکر پڑھنا سے منع۔ |
| ۹۵۵ | پڑھنا اور متفرق کی صورت۔ | ۹۵۵ | معتکف کا مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۵۶ | اعتکاف دن و رات کی ابتدا کا وقت دو روزہ کی نذر۔ اعتکاف۔ اقول ائمہ۔ فسرع۔ | ۹۵۶ | مسجد سے باہر ٹھہرنے کی مدت۔ |
| ۹۵۷ | یوم عید کے اعتکاف کی نذر۔ | ۹۵۷ | جمعہ کے واسطے نکلنا۔ اقول ائمہ۔ |
| ۹۵۸ | اعتکاف بغیر نذر و مسجد سے نکلنا۔ | ۹۵۸ | جمعہ کے واسطے معتکف کے نکلنے کا وقت۔ |
| ۹۵۹ | ایام گزشتہ کے اعتکاف کی نذر۔ | ۹۵۹ | تحقیق۔ اذان کے واسطے منارہ پر۔ |
| ۹۶۰ | ماہ و دن و جہاں معین کے اعتکاف کی نذر۔ | ۹۶۰ | جمعہ کے واسطے جامع میں جا کر دیر تک ٹھہرا۔ |
| ۹۶۱ | اور ادا اس سے پیشتر اور دوسری جگہ۔ | ۹۶۱ | ایک ساعت مسجد سے بے عذر باہر ہوا۔ |
| ۹۶۲ | ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا۔ | ۹۶۲ | بہ صورتیں جن میں معتکف بنگلانا واجب ہے۔ |
| ۹۶۳ | نذر نہ ادا کرنے کے قبل مرتے میں وصیت۔ | ۹۶۳ | کھانا پینا سونا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۶۴ | فسدیہ کی۔ | ۹۶۴ | بیچنا و مول لینا مسجد میں۔ |
| ۹۶۵ | دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان۔ | ۹۶۵ | نہیعت کی خرید و فروخت مسجد میں۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۶۶ | وجوب۔ روزہ معلوم۔ درمیان میں جانا۔ | ۹۶۶ | معتکف کے واسطے کلام۔ |
| ۹۶۷ | دار الاسلام میں مسلمان ہوا اور قضا کے رمضان۔ طہل پر روزے کا حکم۔ روزہ کے واسطے تنبیہ بعد طلوع فجر نیت قضا کے۔ | ۹۶۷ | خاموشی۔ پڑھنا پڑھانا۔ |
| ۹۶۸ | | ۹۶۸ | اعتکاف نذر میں خاموشی کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۶۹ | | ۹۶۹ | اعتکاف میں وطنی۔ دلیل قرآن سے مساس۔ |
| ۹۷۰ | | ۹۷۰ | دوسرے۔ |
| ۹۷۱ | | ۹۷۱ | وطنی یا دون فرج و لسن و بوسہ میں انزال۔ |

| صفحہ | الواب و فصول و مسائل و دلائل | الواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|---|
| ۹۵۷ | بہر نفل کی - تفصیل رخصت و نواجب کی - رمضان میں لیلۃ القدر اور اٹھمیں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہونا - شب برات چودہ تاریخ شعبان کو جانتا - بندگوں کے مزار پر جا کر کہنا کہ اگر میری پیمت پوری ہو تو آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں اور شیل کے درم وغیرہ مزار اولیا پر چڑھاتا - مسجد میں کھانا پینا سونا - کتاب حج کی - توضیح مترجم - رجز حج - شرط و وجوب - دلیل قرآن سے - تمام عمر میں ایک بار واجب ہونا دلیل حدیث سے - ایک بار سے زائد حج کا حکم - وقت ادا - اقوال ائمہ - شرط حریت کی دلیل - عاقل ہونے کی شرط و وجوب حج کے واسطے صحت اعضا - اندھے کا حکم - دلیل حنفیہ - اپا حج کا حکم - دلیل حنفیہ - حالت تندرستی میں قدرت عہد معذور - زاد و راحلہ پر قاور ہونے کی شرط - تقرین زاد و راحلہ - مقدار زاد و راحلہ - دلیل حدیث سے - حاجت اصلہ سے زائد ہونے کی شرط دلیل قیاسی - نفقہ عیال کی حد - حاجت اصلہ کی تفصیل - حاجت اصلہ سے زائد ہونے کی صورتیں - | ۹۵۵ مسکن و لباس و کتائیں حاجت سے زائد - اہل مکہ و اطراف مکہ کے واسطے شرط راحلہ - دلیل - فقیر نے پیدل حج کیا پھر مالدار ہوا - وجوب حج کے لائق مال اور نکاح کا ارادہ - اعتبار وقت قدرت شرائط و وجوب حج - امن طریق - دلیل - عورت کے واسطے محرم کا ہونا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ حدیث سے - دلیل قیاسی - عورت کو حج کے واسطے جانے میں شوہر کو روکنے کا اختیار - دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ - محرم فاسق یا محرم محوسی کے ساتھ عورت کا حج کھانا - دلیل قیاسی - محرم طفل و مہنون - مراہقہ کا حکم اگر حج کا قصد کرے - محرم کا نفقہ - اختلاف شرط و وجوب و شرط و اوج و بارہ محرم و امن طریق - شرائط متعلق عورت - نابالغ و غلام نے احرام حج باندھا پھر بلوغ و آزادی - دلیل قیاسی - کافر نے احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوا - نابالغ میقات سے - بغیر احرام گذر گیا پھر مکہ میں پہنچ کر بالغ ہوا - راہ میں قبل احرام غلام آزاد ہوا پھر احرام باندھ کر حج ادا کیا - شرائط ادا سے حج - مقام حج - وقت حج - ارکان حج - وقوف عرفہ - طواف زیارت - واجبات حج - سعی صفا و مرودہ - وقوف مزدلفہ - رمی الجمار - حلق و قسر طوائف البصر بغیہ واجبات - |

| صفحہ | المباحات وفصول ومسائل ودلائل | صفحہ | البواب وفصول ومسائل ودلائل |
|------|--|------|--|
| ۹۷ | آداب ایچ۔ وعائے استخارہ۔ اجازت والدین وغیرہا۔ یوم رواگلی۔ وقت رواگلی۔ دعائے وداع۔ | ۹۷۸ | لباس وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ خوشبو۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۷۱ | گدھے کی سواری واوٹ کی۔ | ۹۷۹ | نماز وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۱ | اوٹ و گدھے کے واسطے مقدار بوجھ۔ | ۱۱ | دعائے وقت احرام۔ |
| ۱۱ | جانور بر سواری ہونے کی دعا۔ منزل میں اترنے وقت کی دعا۔ | ۹۸۰ | تلبیہ پس ہر نماز۔ |
| ۱۱ | منزل سے کجاوہ میں جانے کی دعا۔ | ۹۸۱ | تنہا کی نیت میں تلبیہ۔ قرآن کی صبرت میں۔ |
| ۱۱ | راہ میں راست کی دعا۔ صبح کی دعا۔ | ۹۸۲ | دلیل قیاسی۔ صفت تلبیہ۔ |
| ۱۱ | کسی شہر میں پہنچنے وقت کی دعا۔ | ۹۸۲ | کی وزیادت فی الفاظ تلبیہ کا حکم۔ |
| ۱۱ | مکہ معظمہ مدینہ منورہ کے جانے میں تقدیم و تاخیر۔ | ۹۸۳ | دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ حکم متعلق تلبیہ۔ |
| ۱۱ | فوت رکن حج۔ فوت واجب حج۔ ترک سنت حج۔ محظورات الحج۔ بے در کام جو محرم کو نہ کرنا چاہیے۔ | ۹۸۳ | تلبیہ بزبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔ |
| ۱۱ | مستحلات۔ رخصت والدین وغیرہا۔ | ۹۸۴ | دلیل قرآنی۔ |
| ۹۷۲ | مفروض کو حج و جہاد کے لیے جانا۔ گھر سے باہر احرام۔ | ۹۸۴ | تلبیہ بزبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔ |
| ۱۱ | فصل میقات احرام کے بیان میں۔ | ۹۸۵ | دلیل قرآنی ہمارے بچانے صید۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۱ | تعریف میقات۔ میقات اہل مدینہ۔ میقات اہل عراق۔ میقات اہل شام۔ اہل یمن کا میقات۔ دلیل حدیث سے۔ | ۹۸۵ | مانعت قیس و پاجامہ و عمامہ پینے کی۔ |
| ۹۷۳ | فائدہ میقات۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۱ | سوزہ پینے کی مانعت۔ |
| ۹۷۴ | دلیل قیاسی۔ داخل میقات کے لوگوں کا حکم دلیل قیاسی۔ | ۱۱ | مرد کو سر و چہرہ ڈھانکنے کی مانعت۔ |
| ۱۱ | میقات سے پہلے احرام۔ دلیل قرآنی۔ | ۱۱ | دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۹۷۵ | وقت احرام۔ | ۹۸۶ | دلیل قیاسی۔ مانعت خوشبو۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۱ | میقات سے احرام مقدم کرنے کی فضیلت۔ | ۱۱ | تیل لگانے کی مانعت۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۱ | داخل میقات والوں کی میقات۔ دلیل قیاسی۔ | ۱۱ | سو بدن کے بال مونڈنے کی مانعت۔ |
| ۹۷۶ | دلیل حدیث سے۔ | ۱۱ | دلیل قرآنی۔ رنگین کپڑے و عفرانی وغیرہ پہننا۔ |
| ۱۱ | باب الا احرام۔ | ۱۱ | دلیل حدیث سے۔ |
| ۹۷۷ | غسل وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ | ۹۸۷ | کسم کارنگا کپڑا۔ دلیل قیاسی۔ |
| | | | حالت احرام میں غسل۔ جون مارنا۔ سر نہ لگانا۔ |
| | | | لوٹی ہڈی پر جیرہ سوار نہ نکلوانا۔ ختنہ کرانا۔ |
| | | | انگوٹھی پہننا۔ سر میں ٹہنی باندھنا۔ دوسرے۔ |
| | | | عضو میں ٹہنی مقصد و پچھنے۔ سایہ میں بیٹھنا۔ |
| | | | وغیرہ۔ دلیل مالکیہ قیاسی۔ دلیل حنفیہ۔ |

| صفحہ | ادب و فضول و مسائل و دلائل | صفحہ | ادب و فضول و مسائل و دلائل | | | | | | | | | |
|------|---|------|---|-----|-----|------|------|------|------|------|------|------|
| | دلیل قیاسی - ہیمان باندھنا - دلیل مالکیہ - دلیل حنفیہ - تلوار وغیرہ پتھیا باندھنا - | | بعد دو گانہ حجاز سو کا اسلام - دلیل حدیث سے طواف قدم - دلیل مالکیہ وجوب طواف حدیث سے - | | | | | | | | | |
| ۹۸۸ | خٹلی سے سرو ہونا - صابون و دشمنان سے سرو بدن کھلانا - اکثر تلبیہ - بلندی پر چڑھنا - بلندی سے اترنا - سواروں سے ملاقات ہونا - سحر کے وقت - دلیل حدیث سے - اوقات تلبیہ تلبیہ میں آواز بلند کرنا - | ۹۹۶ | ۹۹۷ | ۹۹۸ | ۹۹۹ | ۱۰۰۰ | ۱۰۰۱ | ۱۰۰۲ | ۱۰۰۳ | ۱۰۰۴ | ۱۰۰۵ | ۱۰۰۶ |
| | دعاء ملاقات بیت - ابتداء بحجر اسود - دلیل حدیث سے - تقدیم و تاخیر طواف - سقوط طواف قدم - دعا استقبال حجاز اسود - رفع الیدین و تکیہ بوقت اسلام حجاز - دلیل حدیث سے - طریق اسلام حجاز - ازدحام میں اسلام حجاز - فچی وغیرہ سے حجاز کا چھوٹا اور اسکو بوسہ دینا - دلیل حدیث سے - ذکر بوقت اسلام حجاز - آداب طواف خانہ کعبہ - تعداد اشواط یعنی پھیرون کی - دلیل حدیث سے - طریق احطاب یعنی چادر پہننے کا - دلیل حدیث سے - طریق طواف - دلیل حدیث سے - طواف میں رمل - معنی رمل - علت رمل - دلیل حدیث سے - ازدحام میں رمل - ہر پھیر کے پورا ہونے پر اسلام حجاز - اسلام رکن بانی - طواف کی دعائیں - تلاز نزدیک مقام ابراہیم - دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ - دعا آدم علیہ السلام بعد دو گانہ - | | | | | | | | | | | |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۱۰۰۶ | و عارضین اجتماع و دلیل حدیث سے - | ۱۰۱۶ | دلیل حدیث سے - |
| ۱۰۰۷ | عرفات سے لوٹنے کا وقت و طالت و رفتار - | ۱۰۱۷ | رمی جہار کا احرام سے نکلنے کا سبب ہونا - |
| ۱۰۰۸ | دلیل حدیث سے - | ۱۰۱۸ | دلیل قیاسی - |
| ۱۰۰۹ | دوقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے - | ۱۰۱۹ | مقام سرمنڈانے و یا بال کترانے کا - |
| ۱۰۱۰ | مقام دوقوف - جمع بین الصلواتین مغرب و عشاء | ۱۰۲۰ | مکہ میں آنے کا وقت منی سے - |
| ۱۰۱۱ | دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی - | ۱۰۲۱ | دلیل حدیث سے وقت طواف زیارت - |
| ۱۰۱۲ | ان دونوں نمازوں کے درمیان نفل مزدلفہ میں - | ۱۰۲۲ | دلیل قیاسی - افضل وقت طواف - |
| ۱۰۱۳ | راہ میں نماز مغرب - عرفات میں - | ۱۰۲۳ | طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ کی صورت |
| ۱۰۱۴ | یوم النحر کی نماز فجر - دلیل حدیث سے - | ۱۰۲۴ | میں طواف زیارت - |
| ۱۰۱۵ | دلیل قیاسی - وجوب و قوف مزدلفہ - | ۱۰۲۵ | دو گانہ بعد طواف زیارت - |
| ۱۰۱۶ | دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - | ۱۰۲۶ | فروع متعلق طواف - مقام طواف - |
| ۱۰۱۷ | مقام موقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے - | ۱۰۲۷ | مسجد میں داخل ہونے کے وقت طواف - |
| ۱۰۱۸ | رمی جمرہ عقبہ - تعداد کنکری - دلیل حدیث سے - | ۱۰۲۸ | عمرہ و طواف قدوم - حالت طواف یا سعی میں |
| ۱۰۱۹ | مقام رمی جمرہ عقبہ - | ۱۰۲۹ | نماز فرضینہ کی اقامت یا نماز جنازہ و وضو کی |
| ۱۰۲۰ | آداب رمی - جمرہ عقبہ کے نزدیک نوقت کی نیت - | ۱۰۳۰ | ضرورت - اوقات مکروہ میں طواف - |
| ۱۰۲۱ | دلیل حدیث سے - | ۱۰۳۱ | جو تاسنکر طواف - طواف میں اشعار باتین کرنا - |
| ۱۰۲۲ | قطع تلبیہ - دلیل حدیث سے - | ۱۰۳۲ | بغیر ضرورت و خرید و فروخت - |
| ۱۰۲۳ | کیفیت رمی - مقدار رمی - | ۱۰۳۳ | طواف میں ذکر آتھی - قراءت قرآن - |
| ۱۰۲۴ | دوری و نزدیکی کنکری کے گرنیکی - | ۱۰۳۴ | طواف میں فتویٰ دینا - پانی پینا بضرورت - |
| ۱۰۲۵ | سات کنکریوں کو یکبارگی پھینکا - دلیل قیاسی - | ۱۰۳۵ | سواری کی حالت میں طواف - دوسرے |
| ۱۰۲۶ | کنکری اٹھانے کی جگہ - دلیل - | ۱۰۳۶ | کو لاوے ہوئے طواف - |
| ۱۰۲۷ | جنس کنکری - دلیل قیاسی - | ۱۰۳۷ | دشمن سے بھاگنے یا فرزندار کے پکڑنے میں سات |
| ۱۰۲۸ | سرمنڈانا و یا بال کترانا - دلیل حدیث سے - | ۱۰۳۸ | پھیرے گھوما - دخول خانہ کعبہ - |
| ۱۰۲۹ | تقدیم حلق و قربانی - | ۱۰۳۹ | آداب بوخت داخلہ - اسرار طواف زیارت - |
| ۱۰۳۰ | فضیلت سرمنڈانے کی کترانے پر - | ۱۰۴۰ | ابام خمر سے طواف میں تاخیر - |
| ۱۰۳۱ | دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی - | ۱۰۴۱ | دلیل قیاسی - طواف زیارت کے بعد بیٹی کو جاننا - |
| ۱۰۳۲ | قبل سرمنڈانے کے بال خطی سے دھوئے نحر کرے - | ۱۰۴۲ | دلیل حدیث سے دلیل قیاسی - |
| ۱۰۳۳ | مقدار سرمنڈانے کی - | ۱۰۴۳ | رمی جہار ثلثہ کا وقت - ابتدائی جمرہ - |
| ۱۰۳۴ | سرمنڈانے و یا بال کترانے سے جو چیزیں حلال | ۱۰۴۴ | تعداد کنکری - جمرہ کے پاس ٹھہرنا - رمی |
| ۱۰۳۵ | ہو جاتی ہیں | ۱۰۴۵ | جمرہ ثانیہ - |

| فہرہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ |
|------|--|------|--|------|
| ۱ | رمی حجرۃ العقبہ اور اسکے نزدیک توقف۔ | ۱۰۳۱ | عمرہ توہن کے احکام حج میں۔ | ۱۰۳۱ |
| ۲ | جہرون کے نزدیک ٹھہرنے کا مقام۔ | ۱۰۳۲ | دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۲ |
| ۳ | دیکھتے تو وقت و ذکر و رفع الیدین سے دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۳ | تقلید بدلتے احرام۔ دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔ | ۱۰۳۳ |
| ۴ | سعدیہ کے واسطے رمی جہار۔ | ۱۰۳۴ | تقلید بدلتے کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۴ |
| ۵ | مسجد الحنفین میں جہار نہ مارا وقت میں۔ | ۱۰۳۵ | بدلتے ہر جہول ڈالنے و اشعار کرتے و تقلید شاہ۔ | ۱۰۳۵ |
| ۶ | استغفار۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۶ | دلیل قیاسی۔ | ۱۰۳۶ |
| ۷ | قاعدہ کلیہ بعد رمی کے توقف کا۔ | ۱۰۳۷ | بدلتے کا بیان۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۷ |
| ۸ | بارہویں ذیحجہ کے احکام۔ منی میں تیرہویں ذیحجہ تک ٹھہرنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۸ | بدلتے کے چند شرطیں مین سے کسی نے اسکو تقلید کیا۔ | ۱۰۳۸ |
| ۹ | رمی حجرۃ العقبہ میں تاخیر۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۳۹ | بعد ترسانی کے جہول و ہمار کا حکم۔ فضیلت۔ | ۱۰۳۹ |
| ۱۰ | حالت سواری میں رمی الجہار۔ دلیل قیاسی۔ | ۱۰۴۰ | تقلید برنجیل۔ | ۱۰۴۰ |
| ۱۱ | منی میں شب نہ گزارنا۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۴۱ | باب القرآن۔ فضیلت قرآن۔ | ۱۰۴۱ |
| ۱۲ | قبل رمی جہار کے مکہ کو اسباب روانہ کرنا۔ | ۱۰۴۲ | دلیل امام مالک رحمہ اللہ در بارہ فضیلت شمع۔ دلیل | ۱۰۴۲ |
| ۱۳ | دلیل فعل عمر رضی اللہ عنہ سے۔ | ۱۰۴۳ | اولی شافعی رحمہ اللہ۔ دلیل دوم۔ دلیل حنفیہ در بارہ | ۱۰۴۳ |
| ۱۴ | دلیل قیاسی۔ روانگی بجانب مکہ کے وقت | ۱۰۴۴ | فضیلت قرآن حدیث سے۔ | ۱۰۴۴ |
| ۱۵ | محصب میں اترنا۔ | ۱۰۴۵ | دلیل قیاسی۔ | ۱۰۴۵ |
| ۱۶ | طواف و دل یعنی طواف رخصت۔ | ۱۰۴۶ | قرآن کی صفت۔ | ۱۰۴۶ |
| ۱۷ | دلیل وجوب طواف و دل حدیث سے۔ | ۱۰۴۷ | قرآن میں تقدیم عمرہ برج۔ | ۱۰۴۷ |
| ۱۸ | کیفیت طواف و داغ۔ | ۱۰۴۸ | قرآن میں ایک طواف دوسری۔ دلیل شافعی | ۱۰۴۸ |
| ۱۹ | آب زمزم پینے کا بیان۔ | ۱۰۴۹ | حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۴۹ |
| ۲۰ | دلیل حدیث سے۔ آداب رخصت۔ | ۱۰۵۰ | تاخیر سعی عمرہ و تقدیم طواف تہیہ۔ دلیل صاحبین۔ | ۱۰۵۰ |
| ۲۱ | فضیلت آب زمزم۔ | ۱۰۵۱ | دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ قربانی کا وقت۔ | ۱۰۵۱ |
| ۲۲ | فصل امیر غامدی کے بیان میں۔ | ۱۰۵۲ | اونٹ و گائے مین سات آدمیوں کی شرکت۔ | ۱۰۵۲ |
| ۲۳ | محمم بعد احرام مکہ کو نہ آیا اور عرفات کو چلا گیا۔ | ۱۰۵۳ | جبکو ہری میسر ہو وہ روزے رکھے۔ دلیل قرآنی | ۱۰۵۳ |
| ۲۴ | وقوف عرفہ پانچے کی حد۔ دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۵۴ | وقت روزہ کا۔ دلیل۔ وقت پر روزے نہ رکھے | ۱۰۵۴ |
| ۲۵ | فوت و قوت عرفہ سے فوت حج۔ | ۱۰۵۵ | دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۵۵ |
| ۲۶ | عرفات سے سونے یا بیوشی کی حالت میں یا لیت | ۱۰۵۶ | عمرہ ترک کر کے کی صورت حالت قرآن میں۔ | ۱۰۵۶ |
| ۲۷ | لا غلظی مین گذر گیا۔ | ۱۰۵۷ | باب التمتع۔ | ۱۰۵۷ |
| ۲۸ | بیوشی کی طرف سے احرام۔ | ۱۰۵۸ | اشخاص متمتع۔ صفت متمتع۔ | ۱۰۵۸ |
| ۲۹ | دلیل صاحبین رحمہم۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ | ۱۰۵۹ | متمتع پر قربانی۔ | ۱۰۵۹ |
| ۳۰ | | ۱۰۶۰ | دلیل قرآنی قربانی نہ میسر ہونے کی صورت | ۱۰۶۰ |

| صفحہ | ادب و فضول و مسائل و دلائل | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|---|
| ۱۰۴۷ | دلیل قرآنی - سون ہی متع - | پا بیاہ کی فنگی باندھی - دلیل قیاسی - پورا سر ڈھانکا |
| ۱۰۴۸ | اشعار کا طریق - | ۱۰۶۱ |
| ۱۰۵۰ | متع کا احرام حج - | متع کا سر ڈھانکا - جوتھائی سر یا جوتھائی داری |
| ۱۰۵۱ | حلال ہونے کی صورت - اہل مکہ کے وسط | ۱۰۶۲ |
| " | قرآن و متع نہیں - | منڈائی - جوتھائی سے کم - دلیل حنفیہ - |
| " | متع کا باطل ہو جانا - | پوری گدی منڈائی - بغل موٹدی - سہینہ و پٹلی |
| ۱۰۵۲ | متع ہو جانے کی صورت - | کے بال موٹے - |
| ۱۰۵۳ | حج کے ایام - تقدیم احرام بیاہ حج - | نورہ لگا کر گرانا - |
| " | کوئی نئے شعور حج میں عمرہ کا احرام باندھا اور | ۱۰۶۳ |
| " | حلال ہو کر مکہ یا بصرہ کو وطن قامت نہ کر سکیں | موتھ کرنا یا موٹنا - بچنے لگوانے کی جگہ موٹنا - |
| ۱۰۵۴ | دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ - | صاحبین کی دلیل قیاسی - |
| ۱۰۵۵ | احرام کے وقت عورت کو حیض آیا - | ۱۰۶۴ |
| " | دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی - | دلیل امام ابو حنیفہ - محرم کے بال موٹے |
| " | بعد وقوف عرفہ و طواف زیارت کے حائفہ ہوئی - | یا ناخن کترے - |
| " | آفتانی نے مکہ گھر نہ لیا - | دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - |
| ۱۰۵۶ | باب الجنایات - | بمذریاری بال منڈائے - |
| " | محرم کا خوشبو لگانا پورے عضو کو - | ۱۰۶۵ |
| ۱۰۵۷ | عضو سے کم میں - اداے واجب الدم - | حلال سے محرم کا سر موٹنا - محرم کے حلال کا سر موٹنا - |
| " | احرام میں صدقہ غیر مقررہ کی مراد سوائے جون | " |
| " | وٹھیری کے مارنے کے جرم کے - | دلیل حنفیہ - محرم کے حلال کی موتھ کتری یا ناخن کا |
| " | منہدی کا خضاب لگانا - دلیل حدیث سے - | ۱۰۶۶ |
| ۱۰۵۸ | عورت کا منہدی لگانا - مرد نے سر کو منہدی سے | دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کے ناخن کاٹے - |
| " | لمبہ کیا - وسم کا خضاب - | " |
| " | زیتون کا تیل لگایا - دلیل شافعیہ - | دلیل قیاسی - |
| ۱۰۵۹ | دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ - | " |
| " | خوشبو دہریل لگایا - زخم میں زدن زیتون لگایا - | ایک مجلس میں ناخن کاٹے مجالس مختلفہ میں کاٹے - |
| " | دلیل - خوشبو دہریل سے علاج - | " |
| " | کامل دن بھر سر کو ڈھانکا - | ایک ہاتھ دیا ایک پیر کے ناخن کاٹے - پانچ ناخن |
| ۱۰۶۰ | دن سے کم مدت ڈھانکا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ | سے کم کاٹے - |
| " | قیص کو بطور چادر اور ڈھانکا یا بطور مجرم کے پیشا - | ۱۰۶۷ |
| " | | پانچ ناخن تھق کر کاٹے - محرم کا ناخن ٹوٹ کر ٹپک |
| | | کیا تو اسکو کاٹ ڈالا - |
| | | ۱۰۶۸ |
| | | دلیل قیاسی - عذر کی وجہ سے خوشبو لگانا یا ہلا |
| | | کپڑا پہنا یا سر موٹنا - |
| | | " |
| | | محرم معذور کے روزہ و صدقہ و قربانی کا مقام مذکور - |
| | | ۱۰۶۹ |
| | | فصل احرام میں جماع اُکے تعلقات میں - |
| | | " |
| | | دلیل قیاسی - |
| | | " |
| | | فرج کی طرف نظر کرنے سے انزال - بوجہ و سبب - |
| | | " |
| | | مادون فرج کی سبب شرٹ - دلیل شافعی - |
| | | ۱۰۷۰ |
| | | دلیل حنفیہ - جماع قبل وقوف عرفہ - دلیل حدیث |
| | | ۱۰۷۱ |
| | | دلیل قیاسی - جماع احدی سبیلین میں باوت - |

| صفحہ | البواب وفصول و مسائل و دلائل | صفحہ | البواب وفصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۱۰۷۷ | تجہ فاسد کی قضاء کا بیان۔ | ۱۰۷۷ | دلیل قیاسی۔ طواف صدر کے تین پھیرے چھوڑے۔ |
| ۱۰۷۲ | دلیل امام مالک و شافعی و زفر۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۷۸ | طواف واجب کو چوتھے پھیرے سے کیا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۰۷۳ | قبل وقوف چند عورتوں یا ایک ہی عورت سے | ۱۰۷۹ | طواف جو تہ کی صورت۔ |
| ۱۰۷۴ | گئی بار جماع کیا۔ محرم نے جماع کر کے احرام چھوڑا۔ | ۱۰۸۰ | اس حال میں وطن چلا گیا۔ |
| ۱۰۷۵ | محرم بالغہ نے طفل مزاحق سے وطن کرائی۔ | ۱۰۸۱ | طواف زیارت بے وضو اور طواف صدر بے وضو |
| ۱۰۷۶ | محرم بالغ نے نابالغہ سے جماع کیا۔ چوپایہ سے جماع۔ | ۱۰۸۲ | ایام تشریق میں۔ |
| ۱۰۷۷ | زنی۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرتے سے | ۱۰۸۳ | طواف زیارت بحالت جنابت و طواف صدر |
| ۱۰۷۸ | پہلے جماع کیا۔ | ۱۰۸۴ | بطحارت یا یاام تشریق۔ |
| ۱۰۷۹ | بعد وقوف عرفہ جماع۔ جماع قبل رمی۔ | ۱۰۸۵ | طواف وسیع و بے وضو۔ |
| ۱۰۸۰ | دلیل حدیث سے۔ | ۱۰۸۶ | دونوں کا اعادہ کیا۔ بے اعادہ وطن گیا۔ |
| ۱۰۸۱ | جماع بعد طح۔ عمرہ کے چار شوط سے پہلے جماع۔ | ۱۰۸۷ | فقط طواف کا اعادہ کیا۔ حج میں سعی چھوڑی۔ |
| ۱۰۸۲ | بعد چار شوط کے جماع۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۸۸ | دلیل حنفیہ۔ عوفات سے قبل روانگی امام |
| ۱۰۸۳ | قبل طواف عمرہ کے جماع۔ فراموشی سے جماع۔ | ۱۰۸۹ | جلد یا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ غروب |
| ۱۰۸۴ | دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۹۰ | آفتاب کے بعد پھر واپس آیا۔ دلیل قیاسی۔ |
| ۱۰۸۵ | فصل بیان طحارت میں۔ | ۱۰۹۱ | وقوف مزدلفہ چھوڑا۔ دلیل قیاسی۔ کل دنوں |
| ۱۰۸۶ | طواف تقدم در حالت حدث۔ | ۱۰۹۲ | میں رمی جہار نہ کیا۔ |
| ۱۰۸۷ | دلیل شافعی حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۰۹۳ | دلیل قیاسی۔ اُسکے اعادہ کا وقت واسکی کیفیت۔ |
| ۱۰۸۸ | طواف زیارت در حالت حدث۔ | ۱۰۹۴ | ایک روز کی رمی جہار چھوڑی۔ ترک رمی جہرہ |
| ۱۰۸۹ | حالت جنابت میں طواف زیارت۔ | ۱۰۹۵ | عقبہ یوم ثمر۔ |
| ۱۰۹۰ | طواف حالت جنابت کی قضاء ایام نحر میں۔ | ۱۰۹۶ | سات کنگر یوں سے چار بار زیادہ چھوڑیں۔ |
| ۱۰۹۱ | بعد ایام نحر کے۔ حالت جنابت میں طواف زیارت | ۱۰۹۷ | دلیل۔ تاخیر طح۔ تاخیر رمی۔ |
| ۱۰۹۲ | کر کے وطن چلا گیا۔ | ۱۰۹۸ | طح قبل رمی۔ نحر قارن قبل رمی۔ |
| ۱۰۹۳ | دلیل قیاسی۔ حالت حدث میں طواف کیا اور وطن گیا۔ | ۱۰۹۹ | طح قبل فحج۔ دلیل صاحبین۔ |
| ۱۰۹۴ | طواف زیارت نکلیا یا چار پھیر سے زائد چھوڑ کر چلا گیا۔ | ۱۱۰۰ | دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ حدیث سے۔ |
| ۱۰۹۵ | طواف صدر بے وضو کیا۔ | ۱۱۰۱ | دلیل قیاسی۔ غیر حرم میں طح۔ ایام نحر میں۔ |
| ۱۰۹۶ | طواف صدر بحالت جنابت۔ طواف زیارت | ۱۱۰۲ | عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر طح و قصر کیا۔ |
| ۱۰۹۷ | کے تین پھیرے یا اس سے کم چھوڑے۔ اس طح | ۱۱۰۳ | دلیل ابو یوسف۔ دلیل طرفین۔ |
| ۱۰۹۸ | میں وطن گیا۔ | ۱۱۰۴ | طح قارن قبل فحج۔ دلیل قیاسی۔ |
| ۱۰۹۹ | طواف زیارت کے چار پھیرے چھوڑے۔ | ۱۱۰۵ | فصل احرام میں شکار و غیو۔ |
| ۱۱۰۰ | طواف کو چھوڑا یا اُسکے چار پھیرے چھوڑے۔ | ۱۱۰۶ | حرمت صید پر وحلت صید بحر۔ دلیل قرآنی۔ |

| صفحہ | ابواب وفصول ومسائل ودلائل | صفحہ | ابواب وفصول ومسائل ودلائل |
|------|---|------|---|
| ۱۰۸۳ | مقرعین صید برو صید بحر۔ | ۱۰۸۳ | ذبیحہ محرم کا حکم۔ |
| ۱۰۸۵ | قتل صید و اشارہ بجانب صید۔ | ۱۰۸۵ | دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ محرم نے اپنے |
| ۱۰۸۶ | دلیل قرآنی۔ دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ۔ | ۱۰۸۶ | ذبیحہ سے کھایا۔ ایک محرم نے دوسرے محرم |
| " | دلیل قیاسی۔ | " | کے ذبیحہ سے کھایا۔ |
| ۱۰۸۷ | قسم دلائل معتبرہ۔ فراموشی و عمدہ۔ | ۱۱۰۲ | دلیل قیاسی۔ حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا۔ |
| " | شرح جزاء صید۔ | " | دلیل مالک رحمہ۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۱۰۸۹ | صید ہرن۔ خرگوش۔ جنگلی چوہا۔ شتر مرغ۔ | ۱۱۰۵ | صید حرم کو حلال نے ذبح کیا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| " | حاروشی۔ کی جزا۔ دلیل قرآنی ضعیف میں۔ | " | حرم میں سے صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ |
| " | جنگلی نظیر نہیں موجود ہے۔ | " | صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں۔ |
| ۱۰۹۱ | اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ۔ | " | احرام باندھنے وقت محرم کے گھر یا اسکے ساتھ |
| " | دلیل شیخین۔ دلیل محمد و شافعی قرآن سے۔ | " | پنچترہ میں صید ہو۔ |
| ۱۰۹۲ | اعتبار موضع دربارہ قیمت صید۔ | " | دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ |
| ۱۰۹۳ | مقدار طعام۔ روزہ کی تقدیر۔ | ۱۱۰۶ | حرم میں داخل کر نیکی بعد ہاتھ سے نہ چھو اور باہر |
| ۱۰۹۵ | صید کو زخمی کیا یا بال نوچے۔ یا پر اکھاڑے | " | لا کر بیچا۔ پنچترہ ہاتھ میں ہونے کی صورت۔ |
| " | یا ٹانگ وغیرہ کاٹی۔ دلیل۔ | " | حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے |
| " | شتر مرغ کے انڈے توڑے۔ دلیل۔ | " | نے اسکے ہاتھ سے رکھ لیا۔ |
| ۱۰۹۸ | انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا۔ ہرنی وغیرہ کو مارا | ۱۱۰۷ | دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ محرم نے صید پایا اور دوسرے |
| " | بیس وہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی۔ کتے چیل | " | نے اسکے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی۔ |
| " | بھٹیڑے دیکھتے ہوئے کتے کٹے و سانپ کے | " | صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اس |
| " | مار ڈالنے کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔ | " | صید کو مار ڈالا۔ |
| ۱۰۹۷ | جانور پاؤں و وحشی کا حکم۔ گوہ و جنگلی چوہا۔ | ۱۱۰۸ | دلیل قیاسی۔ ہری گھاس و درخت غیر ملوکہ |
| " | حکم ہوام و حشرات الارض۔ جون مارنا۔ دلیل قیاسی | " | کاٹا۔ دلیل حدیث سے۔ |
| ۱۰۹۸ | شیٹری مارنا۔ دلیل قیاسی۔ کچھوے کو ذبح کیا۔ | ۱۱۰۹ | خشک گھاس کاٹنا۔ پھرسٹی وغیرہ باہر لانا۔ |
| " | حرم کے جانور کا دودھ دوا یا غیر ملوکہ کا قتل | " | مصرف تاوان گھاس وغیرہ۔ |
| " | دلیل شافعی۔ | " | حرم کے درخت ملوکہ۔ |
| ۱۰۹۹ | دلیل حنفیہ۔ تقدیر جزاء۔ دلیل حدیث سے | ۱۱۱۰ | خود درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے |
| " | دلیل قیاسی۔ | " | نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم۔ |
| ۱۱۰۰ | اضطرار کی حالت میں قتل صید۔ دلیل نہیں | " | اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل حنفیہ۔ |
| " | بالو جانور کا ذبح کرنا۔ | ۱۱۱۱ | بیان حکم قاتل دربارہ جنایات۔ |
| ۱۱۰۱ | کیوتر کو مارا۔ قتل پاؤں ہرن۔ دلیل قیاسی۔ | ۱۱۱۲ | دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|---|------|--|
| ۱۱۱۲ | دلیل قیاسی - دو حلال کے مل کر صید حرم کو مارا - دلیل قیاسی - صید زندہ یا مذکورہ کو محرم نے پکھا - دلیل قیاسی - | ۱۱۲۰ | حج کا احرام باندھا - دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ - حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا - |
| ۱۱۱۳ | کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جینی اور مع بچہ مر گئی - دلیل قیاسی - بعد ادا جزا و جنی - ایک حلال نے دوسرے حلال کا صید غضب کر کے ہاتھ میں لے لیا ہوئے احرام باندھا - | ۱۱۲۱ | عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا - |
| ۱۱۱۴ | حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بچا کا پس حرم میں جا کر اُنکے تیر لگا - باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا - کوئی بستان نبی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا - زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ - | ۱۱۲۲ | حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی بسطواف قدوم عمرہ کا احرام باندھا - دلیل قیاسی - جس کا حج فوت ہوا اور اتنے عمرہ یا حج کا احرام باندھا باب الاحصار - |
| ۱۱۱۵ | انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا - زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ - اسنے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا - قبل احرام کے ایسا کیا - | ۱۱۲۳ | محرم عدویہ دشمن کی وجہ سے روکا گیا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - احصار کا حکم - دلیل قرآنی - |
| ۱۱۱۶ | بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا پھر کہہ کا قصد کیا - حکم بستانی - بغیر احرام کے کہ میں داخل ہونے کا حیلہ - ایک شخص بغیر احرام کہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا - دلیل زفر - دلیل حنفیہ - | ۱۱۲۴ | ابو یوسف کی دلیل حدیث سے - دلیل طرفین - قارن روکا گیا - |
| ۱۱۱۷ | اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوثا اور وقوف غرض کیا - دلیل قیاسی - تمتع عمرہ سے فسخ ہو کر حرم سے بظاہر احرام باندھ کر وقوف غرض کیا - | ۱۱۲۵ | مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۱۸ | باب اضافۃ الاحرام - مکی نے احرام باندھا اور طواف ایک پھر کر کے | ۱۱۲۶ | محرم نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غرض جاتا رہا دلیل قیاسی - |
| ۱۱۱۹ | باب اضافۃ الاحرام - مکی نے احرام باندھا اور طواف ایک پھر کر کے | ۱۱۲۷ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۰ | حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۲۸ | مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۱ | عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا - | ۱۱۲۹ | محرم نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غرض جاتا رہا دلیل قیاسی - |
| ۱۱۲۲ | حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۰ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۳ | محرم عدویہ دشمن کی وجہ سے روکا گیا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - احصار کا حکم - دلیل قرآنی - | ۱۱۳۱ | مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۴ | ابو یوسف کی دلیل حدیث سے - دلیل طرفین - قارن روکا گیا - | ۱۱۳۲ | محرم نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غرض جاتا رہا دلیل قیاسی - |
| ۱۱۲۵ | مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۳ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۶ | محرم نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غرض جاتا رہا دلیل قیاسی - | ۱۱۳۴ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۷ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۵ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۸ | مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۶ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۲۹ | محرم نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غرض جاتا رہا دلیل قیاسی - | ۱۱۳۷ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۳۰ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۸ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۳۱ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۳۹ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۳۲ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - | ۱۱۴۰ | کہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غرض فوت ہوا - دلیل حدیث سے - |

| صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | ابواب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۱۱۳۸ | نذرت رسوم و عات و بارہ میت - | ۱۱۳۹ | باب الہدی - |
| ۱۱۳۹ | تحقیق مقام - | ۱۱۴۰ | صفت ہدی - قسم ہدی - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۴۰ | حج فرضیہ میں نیابت - حج نفل میں نیابت - | ۱۱۴۱ | جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں - |
| ۱۱۴۱ | دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا - | ۱۱۴۲ | ہدی میں سے کھانا - |
| ۱۱۴۲ | ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے واسطے نائب کیا - | ۱۱۴۳ | دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - ہدی میں سے - |
| ۱۱۴۳ | قرآن کی اجازت - دم حکم - | ۱۱۴۴ | صدقہ دنیا - کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے - |
| ۱۱۴۴ | نیابت کی صورت میں دم الاحصار - دلیل ابو یوسف - | ۱۱۴۵ | دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۴۵ | دلیل طرفین - میت کی طرف سے حج میں حج مبرور - | ۱۱۴۶ | ہدی تطوع و متعہ و قرآن کا وقت فوج - |
| ۱۱۴۶ | میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب اسکی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چھوڑ گیا - دلیل ابو یوسف - دلیل امام ابو حنیفہ - | ۱۱۴۷ | دلیل قیاسی - دلیل قرآنی - |
| ۱۱۴۷ | توجیہ قول امام - توجیہ قول صاحبین - | ۱۱۴۸ | فوج بقیہ ہدایا کا وقت - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - |
| ۱۱۴۸ | والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کیا - دلیل قیاسی - | ۱۱۴۹ | مقام فوج - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۴۹ | فروع - غیر کی طرف سے امور ہونے کی صورت - | ۱۱۵۰ | مصرف گوشت ہدایا - دلیل قیاسی - تولیف ہدایا - دلیل قیاسی - |
| ۱۱۵۰ | امور بعد فراغ حج مکہ میں کثرت پند و نظر اقامت کی نیت کرے - | ۱۱۵۱ | افضیات خروفج - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۵۱ | امور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا - | ۱۱۵۲ | فوج و نحر میں نائب - غیر اللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت - |
| ۱۱۵۲ | امور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اسنے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا - | ۱۱۵۳ | جھول و نکیل و باگ ڈور کا صدقہ - ہدایا سے اجرت قصاب کی مالیت - قربانی کے جانور پر سواری - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - |
| ۱۱۵۳ | نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و فرضہ وغیرہ دینا - | ۱۱۵۴ | سواری کی وجہ سے اسیمن نقصان - قربانی کے جانور کا دودھ و اون - |
| ۱۱۵۴ | اجرت خادم و دیگر ضروریات - | ۱۱۵۵ | ہدی راہ میں مرنے لگی - |
| ۱۱۵۵ | نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا - | ۱۱۵۶ | عجب کثیر آگیا - دلیل - |
| ۱۱۵۶ | میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اسنے اونٹ کرایہ دیا - | ۱۱۵۷ | تقلید ہدی تطوع و متعہ و قرآن وغیرہ - دلیل - |
| ۱۱۵۷ | امور سے کھامین لئے حج کر دیا و مہوکل نہ ہو سکی - | ۱۱۵۸ | فروع - شرکت قربانی - متنع کے ہدی خرچنے کے بعد شرکت - ہدی کا بدنہ بچنے - سخریک ہدی مر گیا - شرکت میں کافر یا پغرض دیگر سخریک - جانور مشترک کا فوج - غلطی سے باہر ایک نے دوسرے کی ہدی فوج کر دی - بلا نیابت بدنہ چلایا - |
| ۱۱۵۸ | والدین کی طرف سے حج کی فضیلت - | | |
| ۱۱۵۹ | حبسہ اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اسکی نیابت - | | |

| صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل | صفحہ | الباب و فصول و مسائل و دلائل |
|------|--|------|--|
| ۱۱۶۱ | مسائل مشہورہ منسلکہ حقوق کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم الفجر ہے۔ دلیل قیاسی۔ | ۱۱۶۰ | ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔ |
| ۱۱۶۳ | دلیل دیگر۔ | ۱۱۶۲ | بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ |
| ۱۱۶۴ | عقد کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔ | ۱۱۶۳ | فصل طہرین و ایسی بجاہ و طہر۔ |
| ۱۱۶۵ | کیا دھوینہ و کچھ کچھ اولیٰ کو پھونکا کر دوسرے و جس سے کی رمی کی۔ | ۱۱۶۴ | آداب رجوع۔ |
| ۱۱۶۶ | دلیل حنفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔ | ۱۱۶۵ | ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔ |
| ۱۱۶۷ | پیدل چلنے کی مذہب بجانب بیت المقدس وغیرہ۔ | ۱۱۶۶ | بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ |
| ۱۱۶۸ | تعلیق حج بھضائے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولن اجازت آقا۔ | ۱۱۶۷ | فصل طہرین و ایسی بجاہ و طہر۔ |
| ۱۱۶۹ | محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔ | ۱۱۶۸ | آداب رجوع۔ |
| ۱۱۷۰ | دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔ | ۱۱۶۹ | ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔ |
| ۱۱۷۱ | فضائل حج۔ انچے اوپر ہدی واجب کرنا۔ | ۱۱۷۰ | بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ |
| ۱۱۷۲ | مکہ میں سجادہ ہونا۔ مسجد الحرام میں نماز کا ثواب۔ | ۱۱۷۱ | فصل طہرین و ایسی بجاہ و طہر۔ |

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لا تا طوالت کی گئی ہے لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ کا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرتا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرتا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے ایسے دلائل سمجھے وہ فقہین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے لینے اور اوس میں بھی اشارہ اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط۔

اِذَا ارَادَ اللهُ نَجْبَ رَافِقَةٍ فِي الدِّينِ

الحمد لله الذي قد أنعم علينا بكتاب جامع دار ومطبعة طارعة بلاد اسلام شل بخارا وبلغ
وكابل وماوراء النهر وهندوستان وعر وروم وشام اعني الهند اية كاترجه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات احاديث از اصول واقبالات فروع مع تدليل مسائل فتوى كه
بها تمام جامع فروع واصول حادي نقول ومقول مولانا سيد مير علي قاسم قاضي مالكيري في جلاله

پمطبع فضيل منيع منشي نو كشتوين صحت طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين المصلوہ و السلام علی سید رسلہ و انبیاءہ و علی آلہ و صحبہ و اتباعہ الی یوم الدین جمعین۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
 غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کفر و تنویر و وقایہ الروایہ و مع تذیل ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات
 جامع تحقیق و اشارات بشرط مقررہ ہر دو سال اسرار علی لطیفہ تمام النفع بہا و کمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ علیہ
 علیہ و علی آلہ و صحبہ وسلم و سالہ السداد و بعثتہ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و مند اول
 اقام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھگڑے رہے اور امام متقی ابن العلام ح نے فتح تقدیم
 میں اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو برواج اقلان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد شیخ الامام بیہدین و
 خلعت الحفاظ یقین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو نقد و اسکو فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
 سنایا اپنے مشائخ عظام کو جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی بن اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
 اسید جلال الدین شافع کتاب سے اور امام شافع نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ امام بیہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
 کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر ستاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
 محمد بن عبد الستار بن محمد کروری سے اور اس شمس الائمہ کروری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجتہ العالی
 علی الانام انخصوص بانضایہ صاحب الہدایہ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشیدی المرغینانی شیخ الکلام
 اسکو پڑھتہ دار السلام۔ اور امام علامہ یعنی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تالیف علماء سلف و تالیف علماء خلف ہے کیونکہ علماء
 کثر الذقات و جامع رضا الخاق ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے اتحال رہا اور ایک جماعت خلفاء و علماء اسکی تشریح
 و توضیح کے تصدی ہوتے رہتے جا فغانی سے حل مشکلات و کشف مشکلات کی لیکن بائیمہ اسکا حق ادا کیا۔ یہ میں انکی شان میں نہیں
 نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا دم نہیں بھرتا لیکن میں نے اس فن نقد کا اپنی حدیث و قرآن پایا اور اپنی دونوں نصوح سے
 حد و ل کا مسکن میری نص حضرت سید اہلس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول و حدیث و قرآن سے کیونکہ جائز ہو کہ دین انصاف
 بیجا ہو کہ میں نے قرآن و حدیث سے کوئی نکتہ نہیں لیا اور نہ ہی

صلی اللہ علیہ وسلم سے بیایا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پیلا وقد قال تعالیٰ واما رسول اللہ ليطاع باذن اللہ الا یہ - وقال تعالیٰ واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول الا یہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کا نجوم باہم اقتدیم اقتدیم - یعنی میرے اصحاب خلیفہ ساروں کے ہیں تم جسکی اقتداء کو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی راے سے فرائض کی طرف جانا ایسا فعل نالام ہے کہ اس پر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہو گا جسکو معقول و منقول کا حصول ہے اور صدر اول نے پیر دینی نصیحتیں میں کچھ تصور نہ کیا بلکہ اکل جہد کے ساتھ مجبور کیا اور اب تو قصور ان بچپلوں سے ہے جنہوں نے اقتصار تمہید کیا اور تساہل و افاقت انہیں میں ہے کہ اکتفاء تجلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شاربین و مفسرین کی تصانیف پر غور نہیں کرتے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اس وقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو محسوس بخیر اور مدلل باثر کر کے ان عبارات سے محروم کر کے اور اگر بغیر معروض استدلال فصول میں لائے تو ایسے اخبار کا اصول میں اثر نہیں ہے بلکہ موضوع و منکر میں اور یہ بھلا کچھ اور ہے سو اسے اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہے اور یہو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار یعنی جو مجھ پر جھوٹ باندھے عداوہ جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابو بکر ابن باز نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طرق میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سو اسے اسکے ایسی حدیث نہیں کہ چہر عشرہ مشرورہ رضی اللہ عنہم نے اجمل فرمایا ہوا انتہی مترجمانہ مختصراً - اور آئندہ امام علامہ حنفی رحمہ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جابلون کا مقال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قبل وقال ہے و قال ہے و ادب تو اس سے بھی بدتر حال ہے و الی اللہ المشتکی و ہوالہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طریق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی - اور ترجمہ عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراوت و اجازت حاصل کیا

وضوح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خدعہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو مشرف بغنائت قرار دیا کہ اب تک کہ انہوں نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے و لیکن و فاع کا وقوع پذیر جاری ہے اور نوازل کا نزہل ہر زمانہ میں بطرز جدید ساری ہے کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے ویراجہ بدایتیہ میں وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایت اللہتی لکھوں گا چنانچہ حسب وعدہ لکھ کر جب قریب ختم ہو چکا تو مجھے اعلیٰ درازی و اطلب خاطر ہو جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہ ہدایہ لکھنی شروع کی جس میں عیون روایت و شون روایت جمع کیے یا جو د اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہے کہ انہیں شروع کثیرہ متفرع بن اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ غیر کرے تاکہ جسکی زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو لکھوان تو میں نے تفریع اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور اہل جہد شریف - کل کلام لا یدانہ الا باللہ نہ فہو اجزم یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ اجزم یعنی کم ہمت ہے اور شیخ عبد القادر ربادی کی اربعین میں بسطہ و الحمد و دون ہیں - ابن ماجہ کی روایت میں اقطع بجا سے اجزم ہے اور سنن واحد میں و رواہ ابو عواد اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابو عواد رواہ ابن ماجہ نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے و حدیث میں فقہارین معمول ہے

کتاب الطہارات

کتاب سبب غم کی طہارتوں کے بیان میں ہے - پاکی و حضور و غسل و کپڑے و جا سے ناز وغیرہ سب طرح کی ضروریات و ہدایات کو مقدم کیا

بدون اسکے غسل نہوگا صفت۔ برن سے دھو کر کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ چٹکے تو بالاجل جائز ہو ورنہ طریقی کے قول پر نہیں جائز
 لذیذ و ادبی صبیح ہر مضرت۔ قال المم وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى سمتي الاذنين لان الوجه
 يقع بنده التخلل و هو مشتق منها۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جنہ کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تک طول میں اور ایک کان کی دوسرے
 بیکر دوسرے کان کی ایک عرض میں ہر کیونکہ مواجہہ در و بر ہو اسی تام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ اسی پر
 علماء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ حسین مطلقاً معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع چہرہ کی حد ظاہر المراد یہ ہیں مذکورین ابدال کے اور
 اس حد و شرح سطح پیشانی سے ہر طرف چنانچہ اگر صلح سے اگلے سر کے بال تراکی ہو گئے تو صبیح یہ کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں بلکہ
 ہو صبیح الزاویہ انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے ہوں تو اکثر یہی حد سے یعنی ابدال سے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے اترے بال
 ہوں انکا دھونا واجب ہے یعنی۔ ع۔ پییدی جو دائری جنہ کے بعد اسکے کنارے دکان کی دوسرے درمیان ہوا اسکا دھونا واجب ہے یہی
 صبیح ہر الذخیرہ۔ اور کو یوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا انکے لانے کے وقت چھپ جاوے وہ میں داخل
 رہ جتنا نکلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صبیح ہے کہ کافی اخصاص۔ دونوں آنکھوں کے اندر دھونا جو جج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیرہ جیٹ
 جو آگ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہنچانا چاہیے الزاویہ۔ اور جو جلد کہ بالوں سے دھکی ہو جیسے جو دونوں ہونٹوں سے
 یا غنفہ سے تو اسکا دھونا دھو دین واجب نہیں۔ اھا ضیخان اور اسی پر فتویٰ ہے ہر مضرت اور اگر دھکی نہ ہو تو علی التختار دھونا واجب ہے
 برہان۔ بخلاف غسل کے کہ اس میں ہر حال پانی پہنچانا واجب ہے ہر مضرت۔ دائری جب غشی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام یہ ہے
 مفید ہے جو امام محمد رحم نے اہل میں اشارہ کیا کہ پوری دائری دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی صبیح ہے اور نظیر یہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے
 اور بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ یہی صبیح ہے کہ
 اور یہی صبیح ہے الزاویہ۔ امام ابو حنیفہ رحم سے اشرر دایت یہ کہ دائری میں سے جس قدر رکھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی
 صبیح و مختار ہے شرح الوقاہ۔ دائری اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح والتمیز دائری کے بال
 جو ٹھوڑی سے نیچے چکے ہوے ہیں انکا دھونا واجب نہیں ہے شرح الوقاہ یہ صبیح بھی واجب نہیں بلکہ سنون ہے الزاویہ اگر بعد دھو کے دائری یا
 ٹھوڑی یا سنون یا ہونٹوں یا ہونٹوں میں شامل ہو تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ دھونا کا احاد لازم ہے قاضیخان عصف رحم نے تحدید وجہ کے بعد
 ہاتھوں و پیردن کی تحدید بیان فرمائی قبلہ۔ والفرقان والکعبان یہ طلاق فی الفصل عندنا خلافاً لافرد ہو قبول ان الغایۃ فی الفصل
 تحت المیثاق اللیل فی باب الصوم۔ دونوں کنبان اور دونوں ٹخنہ دھونے میں داخل ہیں ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فراتے ہیں
 کو غایت اپنے مضامین داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہر طرف ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
 محمد رحم اسد تعالیٰ ہیں محیط۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وایدیکم الی المراق یعنی دھو دو اوائے ہاتھوں کو کنبوں تک تو ہاتھ دھونے کی
 قایت یعنی انتہا کنبان میں۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اس میں اتنا داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتوا
 الصیام الی الیل سترم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس اسطرح بیان کنبان اور ٹخنہ
 ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہیں۔ یعنی انکا دھونا فرض نہیں ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر سنون ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المراق۔ اسد
 اتوا الصیام الی الیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر کا قیاس ٹھیک نہوا ولنا ان بندہ الغایۃ لاسقاط ما وراہا اولو لا یا
 الاستوہیت الوطیۃ کل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کنبوں و ٹخنوں کی قایت تو انکے ماہرے کے ساتھ کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر
 یہ قایت حیاتی کجائی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جائے یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈے تک ہر سب کا دھونا واجب ہوتا
 انتہا الی المراق سے حد کوئی کہ کنبی تک دھو کر اسکے ماہرے پانی کو دھونے سے ساتھ کر دیں کنبی دھونے میں داخل ہے۔
 و فی باب الصوم لمد الحکم ایما اذا کسب بطلان علی الامساک ساتھ۔ اور روزہ کے باب میں جسکی زفر رحم نے نظری تو وہ

۲
 صمدیہ جلد اول
 صمدیہ جلد اول

تاریک رات تک حکم صوم کو کیجیجے لیجانے کے لیے ہر ایسے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت اساک کرنے پر بھی ہونا جانا ہر وقت تو اسکی
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگوں کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جانا لہذا رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہو۔ والکعب ہو اعظم الناتی جو الصبیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ آہری
ہوئی ہدی ہو یعنی ٹخنہ۔ یہی صبیح ہر اسی لفظ سے کاعب مشتق ہر کاعب کی جیج کو کاعب ایسی لڑکیاں جو بی جوانی برائی ہوئی
کہ جنکی چھاتیوں کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتوں میں مخصوص ہو لہذا بدن حرث تانیث کے کاعب کہتے ہیں نہ کاعبہ جیسے حائض
و طائقی وغیرہ۔ پھر پانون و حونا و ضرورین فرض ہو اور ہر الزائق میں اسی پر جمل بیان کیا اور موزہ پر مسج بسنت متواترہ ثابت ہو جیسے
ہاتھ یا پانون مجروح ہوں تو انہیں مسج کا ثبوت بدلیل دیگر ہو۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوانے تو ضرور کا اعادہ لازم نہیں ہو تاہم
جمل اصغر میں ہو کہ اگر ناخن چڑے ہوں اور انہیں میل یا کبلی مٹی یا گوند حائما ہو یا عورت کے خال لگائی تو ضرور جائز ہو نہ
شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ و بوسی رحم نے کہا کہ یہ صبیح ہو اور اسی برقموی ہو الفتح والذخیرہ۔ اگر گوند حائما ناخنوں کے نیچے ہو تو اسکی نیچے
پانی پونچانا واجب ہو خلاصہ۔ اگر ناخن ٹر کر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہو ایک ہی قول ہو الفتح و محیط
احضاب اگر شہید ہو کر خشک ہو تو ضرور غسل کے پورے ہونے سے منع ہو۔ سراج من الرحیر۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت
دینا سنت ہو اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکی نیچے نہ پونچے تو حرکت دینا فرض ہو۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہو۔ محیط ہی مثلاً
ہو۔ الفتح۔ موندے سے اگر دھاتہ پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہو اسکا دھونا فرض ہو اور ناقص زائد ہو سوا اگر کچھ اسین سے محل فرض کے
محاذا ہی پڑے تو اسقدر دھونا اسین سے بھی واجب ہو اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہیں۔ الفتح والخلیہ لیکن مندوب
ہو۔ البحر من التجبی۔ اور مثنیٰ میں ہو کہ اگر اسکی محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی
واجب ہو۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کسی یا ٹخنہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا ساکت ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہو۔ مثنیٰ
والفتح والبحر اور یوں ہی کٹاؤ کی جگہ کا دھونا واجب ہو۔ محیط۔ اگر پانون پرتیل ملا جس سے پانی نہیں لگتا تو ضرور جائز ہو۔ ذخیرہ
اگر اعضاء میں شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہو پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اسکو مسح کرنا کافی ہو اگر
اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکی گرد مار دو جو لے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء و ضرورین قمر
مانند دل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق حملی ہو اسنے وضو کیا اور حملی پر پانی بہا یا پھر اس حملی کو نوچا اگر اسین سے کوئی چیز نہیں لگی
جس سے وضو ٹوٹے تو شبہ یہ کہ کسی صورت میں اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہو۔ ومن الرکن السدی۔ اگر اسکی اعضاء و ضرور
میں کسی پر کبھی یا پھر کا گوہ ہو کہ وضو میں اسکی نیچے پانی نہیں پونچا تو جائز ہو کیونکہ آخر از غیر ممکن ہو محیط۔ اگر ضرور میں ایک عضو تری
کو دوسرے عضو کی حرث منتقل کیا تو نہیں جائز ہو اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہو جبکہ تری متفاو ہو۔ ذخیرہ۔ اگر کسی آدمی پر چھ پڑا
یا دھ جاری نہر دریا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکی تمام بدن کو پانی پونچ گیا اور اسپر لگی کرنا
اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہو یہ سراجہ میں ہو۔ قول یہ روایت دلالت کرتی ہو کہ غسل سے مسح ہو جانا ہو بخلاف مجلس کے
خاتم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضاء مفسوہ یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانون کا بیان ہو چکا
اور چہام یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال الممسو والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ۔ اور مفروض مسح سر میں
مقدار الناصیہ کی ہو۔ و جو ریح الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہو۔ مس یعنی منصوص تو ناصیہ ہو پھر ناصیہ کی خصوصیت نہیں
تو مقدار ناصیہ کے جان مسح کرنے کافی ہو پھر مقدار ناصیہ کو ہم مصنف نے کہا کہ چہام سر پر ام جصاص ہم نے کہا کہ بعض شایخ نے
تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہام سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی ہی مختار ہو۔ اختصار۔ اگر مسح کرنے
میں تین انگلیوں سے کم رکائیں تو ظاہر الروایہ میں نہیں جائز ہو۔ لکن یہ سمر کے خاتم سے بقدر چہام مسح کرنے سے غرض نہ ہو جائیگا۔

پکن کا لون کا مسح کرنا مسح کا نائب نہیں ہو گا۔ لہذا انی السراجہ۔ بلکہ قانون کے اوپر سے سرہن سے چاہیے اور اگر سرہن سے
 جس جگہ بندھی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اسے قانون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہو جو سرہن نہ ہو۔ توہی یا عامہ پر مسح نہیں جائز ہے
 ورا سی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح کہ قانون پر پہنچ گیا تو پہنچ جانے پر
 یہ مسح جائز ہو گیا۔ ملاحظہ۔ لیکن جب ہی جائز ہو گا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہ ہو جاوے۔ نظیر یہ نگار افضل تو
 یہ کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے۔ قاضی خان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اسے خضاب پر مسح کیا تو
 پانی کی تری اس کے خضاب سے مخلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہو گا۔ الملاحظہ۔ پھر غسل سے مسح ہو جائے
 اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتیٰ کہ اگر نہج کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ کما نص فی البسوط والملاحظہ۔ اور تین انگلیوں سے کم چھو گیا
 نہ گذرا اور اگر مسح کیا گھر کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے پس ان دونوں کو مع اس قدر تھیلی کے جو دونوں
 کے بیچ میں ہو سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضی خان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے
 ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اس کا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہو تو عامۃ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں
 گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اسکی تھیلی میں ایسی تری ہو جو ہر تن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رکھی ہو
 اس سے مسح جائز ہو ابھی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اسے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ ملاحظہ وغیرہ۔ اور اگر اسے بڑا
 سے مسح کیا تو کافی ہو ہر حالت میں اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متاخر ہو یا نہ ہو۔ برہانہ۔ اور منون صورت مسح کی
 یہ ہو کہ اپنی دونوں تھیلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھ کر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسے
 دونوں قانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ گھر کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اسے قانون کو مسح کرے
 اور تھیلیوں کو اس غرض سے کہ نو دین پر پھر لادینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
 اختلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اس کے مقدار میں ہے بعض نے ہر ایک
 مالک تمام سر اور بی احمد سے مرد کے حق میں ہو اور عورت میں مقدم راس کافی ہو اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
 بال ہو اور یہ اس طرح تصور ہے کہ آنٹی کے سر پر خضاب وغیرہ سے زیب ہوا اس طرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ یعنی رح سنے کہا کہ یہ بالکل
 کلام ہے کیونکہ شریعت ایسی نادر صورت پر ہر دو نہیں رکھتی کہ اسکو مسح کر نکالنے میں اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب میں
 بال میں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چارم سر کی مقدار ہے جس کا گذرا
 پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدار نا صبیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی عن المغیرہ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم اتی ساطع قوم قیال وتوضا و مسح علی ناصیتہ وخفیۃ والکتاب محل فالتحق بیانا بہ وجہ علی الشافعی
 فی التقدير بثلث شعرات وعلی مالک فی اشراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر نا صبیہ مراد ہونا
 اس دلیل سے ہے جو ضمرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
 پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے نا صبیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر نا صبیہ سے
 فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار محل ہو جس کا بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث حسین کم سے کم مسح کرنا
 آپ کا مودہ ہے اس آیت کے پہلے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی محل گیا کہ آیت میں مفروض قدر نا صبیہ ہے اور یہی حدیث
 امام شافعی نے بوجہ ہوتی انکی تفسیر میں کہ اپنے اہل ہاد سے تین قانون کے ساتھ مسح فرض کئے ہیں اور یہی بحت امام مالک پر ہے
 جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ قول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
 ترک نہ کرنا صبیہ پر مسح کا اہتمام کرتے پس امام مالک پر تو بحت پوری ہوتی۔ امام شافعی رحمہ کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی کھلی نہیں ہو چکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جتنے پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح ہوتا ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسح تو بھیجا ہوتا ہے پھر نے کو کھلے میں ہو اور اس میں کچھ شک نہیں کہ سب سے بڑے میں ایک بال یا تین بال جو جانے کا نام مسح نہیں کہلاتا ہوتا ہے پھر ناچا ہے پھر ناچا ہے کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہکو نہیں معلوم تھی بلکہ کھلی تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت کھلی نہیں ہے ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ تھی جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل کھلی ہونے کی یہ کہ آیت میں ہر داسوا برؤسکم اس میں برؤسکم پر تب داخل ہے جیسے نیم کی آیت میں فرمایا داسوا برؤسکم۔ اس میں بھی وہی صورت ہے کہ وجوہ کم۔ پر تب داخل ہے لیکن تیمم میں چہرہ کا مسح جاری ہے و آپ کے سب کے نزدیک پورا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث موطا سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورا نہیں ہے یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ آسوا بالحاظ دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو جو تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کو دیکھا کہ وہی معمول ہو گا تو کھلی کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا کھلی کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اس میں تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوتا ہے شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پڑو نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اس میں وہم ہو تو اسکی تائید کے لئے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ غارہ کے نیچے داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی جو تھائی ہے جو مسمی ناصیہ پر قطری منسوب ہو وضع قطر اور وہ سرخ مخطوط ہوئے کپڑے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل ہفتی رحمہ نے عطاد سے مسل روایت کی اور مسل ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کسی ایک بار یا سکو جو از تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو یا ایک بار وضو کر گیا تھا۔ التبع۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رحمہ نے نہ جیت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ رحمہ کی روایت سے ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رحمہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھر سے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رحمہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والیبتی والطرانی والمام احمد مطولاً ومختصراً۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مخرج مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے ہیں ان کے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جتنی ہے اور بیان حدیث کا ثبوت ہم کو ہر واحد کے طور پر ہو چکا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت کھلی کا بیان غیر الواحد سے معلوم ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضامین کھلی ہوتا ہے یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضامین نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی ہے۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مرفوض ہوئی تو اس سے منکر کا فرض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ کہ مرفوض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے ثلثہ و مسح الراس تو واجب فرض کا منکر کا فرض ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض قطعی ہے نہیں انکار ہے کثیر نہیں ہو سکتی ہے اور یہ قسم گو با فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے کہ فرض سے طبعی امر واجب ہے تو ہی ہے پس مراد قول مصنف رحمہ میں مرفوض سے فرض ملتی ہے و قال فی التناہ فی فرض دو قسم ہو ایک قطعی جو نہ کر ہوا اور

دوم ظنی اور وہ فرض زہرہ محمد پر چھ حصہ و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی میں
 بین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض ظنی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
 مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور
 اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہو جو کہ چارم سر ہو لہذا تقدیر میں انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
 وقتی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا ثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہوا لاصل فی آلہ المسح۔ اور بعض روایات
 میں مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہر اس چیز کا
 جو آلہ مسح میں اصل ہو۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ چارم سر تو متنا
 ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیوں ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رحمہ کے نزدیک لفظ
 آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیوں یا چارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ
 ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر میں۔ سے جان سے بقدر ناصیہ مسح کر لے فرض ادا ہو جائیگا با اختلاف
 ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اس میں دو روایتیں ہیں ایک چارم سر اور دوم مقدار سر انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رحمہ سے مذکور
 ہو چکا بلکہ چارم سر کی تقدیر میں بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار میں وجہ سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ
 مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیاں تین کافی ہیں یا نہیں دوم تین انگلیاں مقدار چارم سر جو تین یا نہیں پس جس نے مہول پر
 نظر ترک کی وہ دہم میں پڑ گیا کہ مقدار مسح میں تین روایات ہیں مقدار ناصیہ اور چارم سر دسہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
 چارم سر سے کم ہو اور یہ نہیں جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہیں اور اپنی تجویز کو دخل نہیں ہو پھر سوائے
 ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے میں مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چارم سر ہو یا بقدر سرہ انگشت بھی ہو دو روایتیں
 آئی ہیں اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے مرید ہو پھر امام مصنف رحمہ نے چارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
 اول انکہ ناصیہ سے چارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہو گا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم انکہ روایت انس میں سجا
 ناصیہ کے مقدم الراس ہو اور سر کے چار ٹکڑوں کے چار نام علیحدہ ہیں یہ ایک نام چارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل
 متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار میں اسی کا اختیار ہونا صحیح کہا اور امام مصنف رحمہ نے دوسری روایت کے فیراحوط
 ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو فی بعضی یہ روایت امام محمد رحمہ سے نوادر میں ہو کہ اگر تین انگلیاں
 بھسکی رخصتین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک مردوزہ کی مسح میں جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دھڑک نہ کھینچے کہ تری اسکے چارم سر کو پہنچ جاوے پس شیخین رحمہ نے اس چیز کو اعتد
 کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رحمہ نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونوں ہاتھ کو پس ہاتھ کی دسترس
 انگلیاں جو می ہیں اور انکا جو مسائی و حائی انگلیاں یعنی دو اور آدمی ہو تین لیکن انگلی کا آدھا نہیں تو اسکو پورا دخل
 کر کے پوری تین انگلیاں مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چارم سر قرار دینے میں بھی ان تینوں
 اماموں کا اتفاق ہو مگر تین انگلیوں کی مقدار آیا چارم سر ہو جاتی ہو یا نہیں تو اس میں اختلاف ہو اس بنا پر کہ جس طرح ہر اس
 اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہیں ہوتی مگر جبکہ چارم سر ہو جاوے اور باعتبار
 دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہو کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہو۔ اور واضح ہو کہ بعض روایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ
 پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے اطلاق کیا اور شایع تمام المذہب کا لگائی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل میں مذکور تو ظاہر الروایہ
 ہوئی اور شیخ اہل المذہب کے مذکور کیا کہ ظاہر الروایہ وہ ہو کہ مفروض مسح میں مقدار ناصیہ ہو دومین انگشت والی روایت انوار

کافی ایسی اگر کہا جاوے کہ شایع سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح میں تین انگلیاں ہوں۔ لیکن کفایہ میں جو اب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدمہ پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بیضا ہاتھ پیرنے کو کہنے میں اور مسح کی پنج انگلیاں ہوں۔ لیکن انگلیاں آدھے سے زیادہ ہوں تو بائک کی جائز ہو سکتی ہے لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک ہاتھ انگلی سے مسح کیا تو ظہر الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ فتح القدیر میں ہے اور وہ روایت حسین بن انگلیوں پر مسح مقدمہ ہوا اسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا احصاق مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیاں اہل میں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیاں کاٹ دے یا اسے آہر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے ہر ہاتھ میں سے تین انگلیاں آدھے سے زیادہ حصہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو اصل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہے تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اہل میں سے کچھ کو یہ تو یہ امام محمد رحمہ کا قول ہونے پر محمول کیا جاوے کیونکہ طحاوی ذکر فرمائی نے ہمارے اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ مفروض مسح مقدمہ ارناصبہ ہے انھی اقوال تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ تائبہ و مقدمہ ارناصبہ و جہارم سر بر اتفاق ہے اور اختلاف انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے حافظہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ (مجتہدین) نے اور پر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جس میں کہہ دیا ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جان کوڑاؤا تے ہیں لہذا تائبہ کجاتی ہے کہ دوسرے کی زمین پر پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت ذکر کرے تو جائز ہے جیسے علمائے نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے فواکہ کھانا جبکہ دونوں میں تباہ ہو بدو ن صوبی اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں بھی مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھانے کے لیے تھا لہذا امام المؤمنین صدیقہ رحمہ سے مروی ہے کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔ رواہ احمد والنسائی والترمذی ہا سانیہ صحیحہ علمائے نے کہا کہ با عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہے۔ ابی النضر نے کہا کہ بیشک پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے مسلح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں بات ہیں اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ کھڑے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے اقوال ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کو پسند شایع کھڑے مکروہ ہے اور جو ملا دست کرے عاصی ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ عامہ پر مسح کرنا مروی ہے اور اس میں اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جو از منقول ہے اور فقہار میں سے اور اعلیٰ و احمد واسحق و ابو ثور و داؤد جو ان کے قائل ہیں اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عامہ پر مسح ہوتا تو مقدمہ راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے پس علمہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے لگے اور عامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصبہ پر مسح کر کے نکام وغیرہ کی وجہ سے ہائی کو بطور تکمیل کے عامہ پر پھیر لیا ہو اور خطاب دینی رہی کہ کہا کہ سر پر مسح تو مخصوص ہے اور عامہ سر میں سے نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے نہیں کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر تیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر و حوڈا لائے اصح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو ایک بار وضو کرنے والے کا مسح کے تمام ہونے اور جب ہنر کہ واحد فرض ہیں حتیٰ کہ ایک بھی ترک ہو تو عمل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ سنتوں کا ثواب جمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ فعل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے فعل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو اصل ہے اس میں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علمہ ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے ادا ہوئی اور جو ادا نہ کی اس کا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر موافقت کی اور سوا اسے ایک بار یا دوبار کے اسکو ترک نہیں کیا کفایہ المحدث۔ سنت جیسے موافقت کی اور سوا اسے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور اب حد کہ اسکو ایک یا دوبار کر کے چھوڑ دیا کفایہ المحدث۔ امام جوہر زائدہ رحمہ نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اسے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور جو ٹوٹے واسے پر عادت کیا ہو کئی کئی بار
یعنی رح نے کہا کہ یہی تعریف ہے۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنن طہارت وضو کی بہت ہیں اور اجماعی غسل بالماء
مقدم و حونا دونوں ہاتھوں کا پونچھنا تک دینی حکم کی نجاست خاصہ نہیں مرتبہ ہے قبل او خالہا الا انما قبل ان دونوں
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذ استیقظ المتوضی عن نومہ۔ یکہ توضی اپنے خواب سے جاگے بقولہ علیہ السلام
اذ استیقظ احدکم من منامہ فلا یفسن یدہ فی الاناء حتی یتطہر منہا فانہ لا یدری انہ بائنا یدہ۔ دلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب چلے گئے تم میں کوئی اپنے خواب سے تونہ ڈبو دے اپنا ہاتھ برتن میں نہانے کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
میں مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ رات کا ہاتھ ہے یا دن کا۔ اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہرے نزدیک سنت ہے
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کافئی المیض والمبسوط۔ اس حدیث کو جامع صراح ستہ دانوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہر لیکن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جدید میں ایک بار دو یا تین مرتبہ ہر اور ان روایات میں فلا یفسن ہونے کا کلمہ نہیں مگر ہر بار
کی روایت میں آیا ہے۔ مع۔ ہاتھ واحد ہو کر دوسرا دھونا کافئی چنانچہ حدیث میں ہر اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
میں کہا کہ دونوں پر پانی بھاوے۔ جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر ہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کہانے
شرح الوقایہ ہم۔ تاج الشریعہ نے شیعہ پر ایہ میں کہا کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے پس سنت آنا مقدم دھونا ہے۔ ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رحم نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی بائیں دھو دے پس یہ ہاتھوں
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ فتح امام شریعی رح نے کہا کہ صحیح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مراقب تک فرض دھونے
کے وقت پھر پونچھنا تک بھی ظاہر و باطنی دھو دے کیونکہ اول اقتراح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہو گا کافئی الذخیرہ۔ ترمذی
کہتا ہے کہ عند تحقیق ہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا دالہ اہل علم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور تو ہم نہاست
کے وقت سنت ہونا زباد ہو کہ ہر دور نہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے واسے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسی قول پر اکثر
علماء میں اسی اولیٰ ہے۔ ولان الید الیہ التفسیر فتن البدایہ بتطہیرھا و ہذا الغسل الی الریح وقوع الکفایۃ بہ نے
التطہیف۔ اور اس میں دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آہ ہر سو خود اس کے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے
اور یہ دھونا پونچھنے تک ہے کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اس واسطے نہو کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوتی تو مسنون ہے یہ فیض کلام تاج الشریعہ ہے
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجو ہو تو بائیں ہاتھ میں لیکر شے سے پانی نکال کر دائیں پر تین مرتبہ بھاوے دھکیلا
بایم قبا جاوے پھر دائیں سے بون ہی بائیں دھو دے اور اگر چھوٹا برتن نہ ہو صرف بڑا سا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں
کا کر پانی نکال کر دائیں تین مرتبہ صاف کرے کافئی المصبرات۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
جیل سے اسکو پاک کرے۔ الملاحظہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ دلا اور کپڑے یا ختم کسی جیل پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ کھڑا
پانی بستر یا تو حیم کر کے لاد چوے اور اسکا اعادہ بھی نہیں ہو کہ کافئی المصبرات۔ بہ سنت اگرچہ اسوقت بھی کہ عرب میں نام کی طرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈال کر نکالتے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ائمہ میں واقع ہو گئی تو ہر بار دائم رہی ہے اگرچہ صیبت نہ رہے
پھر معتبر تو ہم نجاست کا ہر تو جس نے تو ہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا برون نیند کے تو بغیر دھونے
ہاتھ داخل کرنا پانی میں مکروہ ہے۔ یہی مجبور کا مذہب ہے پھر یہی جو حدیث میں آئی تحریری نہیں بلکہ تفسیری ہے حتیٰ کہ اگر بے دھونے ہاتھ
کو پانی میں نہو دیا تو پانی نجس نہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے نیند دوسری تحریر میں بھی حکم ہے اور واضح ہے کہ حدیث میں خطاب

عاقلاً بالغ مسلّم کو معلوم پھر اگر جاننے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسے ہاتھ ڈال دیا اگر آپ کوئی نجاست تحقیق نہیں معلوم ہو
 خوشنمی میں مذکور ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلّم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہ نہیں جانتا کہ رات میں اسکا ہاتھ
 کمان رہا ہو دوم یہ کہ اسکے ڈوبنے سے کچھ اثر نہیں ہو گا کیونکہ عل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگوں پر
 خطاب نہیں ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجاء کے ہاتھ دھوے اور ایک مرتبہ بعد استنجاء کے دھوے۔ قتادی
 کا طبعخان۔ از انجاء تسبیح چنانچہ فرمایا۔ و تسبیحہ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء میں سنت
 اور ضرور سے مقدم تو دونوں ہاتھ ہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسبیح اس واسطے کہ فرض و سنت جملہ اعمال
 وضوء کے تسبیحہ واقع ہوں مع۔ پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضوء میں اللہ
 یا الحمد للہ یا شہدا ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسبیح ادا ہو گئی اور دوسری رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
 اور اکل و بخاری رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ طے دین الاسلام۔ یعنی رح
 نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کر کے نہیں بیان کرتے کہ کس نے اخرج کیا اور صحت و ضعف میں کیا
 حال ہے اور یہ آفت تقلید سے چری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابو ہریرہ رحمہ سے فرمایا کہ جب تو
 وضوء کرے تو کہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیاں لکھا کرینگے۔ اس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
 جہزانی رح نے معجم وسط میں باسناد حسن روایت کیا اور محامدی رح نے کہا کہ تسبیح وضوء میں سنت سے منقول بسم اللہ العظیم
 والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع ہے کہ ہر امر مذی شان جو شروع نہ کیا جاوے نہ کر ائی یا بسم اللہ الرحمن
 الرحیم تو وہ اتبرجہ صحیح ابو عوانہ و ابن جہان وقال ابن الصلاح اسناد حسن اور انس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
 اپنا ہاتھ رکھ دیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو میں نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیوں سے نکلتا تھا یہاں تک کہ سب
 آخر تک وضوء کر لیا تھا وہ رح نے کہا کہ بنے انس رحمہ سے پوچھا کہ آپ کی رائے میں یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہے
 کہ ستر ہونگے رواہ انسائی۔ پھر امام مصنف رح نے تسبیح سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
 لم یسم والحمد للہ نفی الفضیلتہ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہیں وضوء اسکے لیے جسے تسبیح نہ کیا اور مراد اس
 حدیث میں فضیلت وضوء کی نفی ہے۔ سنن ابوداؤد و مسند احمد میں حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یدکر اسم اللہ
 ابن منی میں بارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہیں اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے معیع کیا ہے اور ابو یوسف
 سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اسکا سب بدن ظاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ
 کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضاے وضوء کے اور نہیں ظاہر ہوتا۔ رواہ ترمذی و البیہقی و الدارقطنی۔ ائمہ رح نے امام احمد
 سے روایت کی کہ تسبیح کے بارہ میں مجھے کوئی حدیث ثابت نہیں معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بند دن اسکے جائز ہو یا بدو
 نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع میں تسبیح بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ آپ سب کچھ نہیں ہے۔ مع۔ شاید اسی جہت سے
 مصنف رح نے فرمایا۔ واللہ المستحب وان سما فی الکتاب سنتہ اور اصح یہ کہ تسبیح ابتداء وضوء میں مستحب ہے
 اگرچہ کتاب میں اسکو سنت کہا ہے۔ اقول یہی مبسوط میں صرح ہے۔ اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہیں اور
 مجمع احمد پرین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء میں تسبیح واجب ہونے کی جانب مودعی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
 صحیح ہونا تسبیح پر متوقف نہیں کیونکہ رکعت بدیل قاطع ثابت ہو اکتی ہے اتنی پس بغیر وجوب کا اقرار ہے۔ یعنی رح نے
 کہا کہ مستحب ہونا کیونکہ اصح ہو گا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہیں تو اگر ہم ان احادیث کا معارض

نہ پائے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرت گئے ہیں اسی واسطے محیط و شرح مختصر کر فی دفعہ وغیرہ
 وجاہ و تصدیق میں اسکو سنت کہا اور ابن الرقیانی نے کہا کہ ہوا صحیح البخاری یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم
 تحقیق واسر تعالیٰ اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہو یعنی اگر حکم الہی
 عزوجل کی فراہم داری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہو دوسرے یہ کہ وضو کو شرط و مفتاح نہ مانے
 کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسبیح بالاتفاق مستحب ہے پس تسبیح بطور سنت کے وضو قسم اول کے
 ساتھ اہل حق ہر جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا البتہ ہر وجہ حدیث کل امر ذی بال النہج ہے پس یہ اہتمام وضو
 یعنی اول کار جیسے لا ایلان لمن لا عہد۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عہد نہ ہو فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ قال وسمی قبل الاستنجاء
 وبعده ہوا صحیح۔ اور تسبیح پڑھنے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے بھی صحیح ہے۔ اقول کنویر میں اسی کی اتباع کی غیبت ہے
 نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے اور اس میں ابتدا پر تسبیح شروع ہو نص علیہ فی محیط۔ فروع۔ اگر تسبیح بھول گیا اور درمیان
 وضو میں یاد آیا تو اب تسبیح سے اقامت سنت نبویؐ بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ
 اولاً و آخراً۔ کہا جائے فی الحدیث الفتح و التبيين لیکن وضو کے درمیان بھی کہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج و بیج جب سترگلا ہو
 تو تسبیح نہ پڑھے اور نہ محل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اہم انی عذوبک
 من النجث و النجاست۔ یعنی اتنی میں تیرے ساتھ پناہ دو نہ خدا ہوں نجث سے و نجاست سے۔ مراد شیا طین نر وادہ سے
 استعاذہ ہر کمانی افصح اور دوسری حدیث میں صرح ہے کہ یہ پانچاٹھ شیعانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی
 جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیا طین سے مستور
 رہتا ہو و شیا طین لب کرتے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کہا قال الامم۔ والسواک لانه علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقہ
 یساج بالاصح لانه علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اس پر مروت فرماتے اور سوک
 نہ تو انگلی سے ہاتھ کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ اقول حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک ناز بغیر مسواک کے ناز سے شرگنہ ثواب
 میں ناند ہے کہ اسکا رعاہ الام احمد مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں و دم نہ سے بویغیر جو سوسم
 نیچے سے اٹھے چہا دم ناز کو کھڑا ہو پنجہ وضو کے وقت اور انہیں داخل ہو جبکہ ٹھہرے آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
 کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ و دھب کی بالشت بھر لانی اور انگلی برابر ہوئی اور دم
 اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لنبائی میں۔ کمانی افصح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک
 نہ ملے تب البتہ دائیں ہاتھ کی انگلی بجا سے لکڑی کے ہوتی ہو گذرانی بغیر یہ۔ وقت مسواک وقت مضفہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے
 اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور دائیں سے شروع کرے۔ جو برہ نیرہ جبکہ مسواک
 سے قلی کاٹوں جو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہی
 بدیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ انسائی و ابن خیر
 اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بیجاے وضو کے ناز ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
 یا دن میں جب سوکر جاگتے تو وضو مسواک کر لیتے قبل وضو کرینگے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
 واجب ہے و اسحق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت ناز ہے بدیل حدیث ابو ہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعی نے
 کہا کہ مسواک سنت ناز ہے حتیٰ کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اس سے معنی ناز میں پڑھ گیا ہمارے نزدیک ہر ناز مسواک کی فضیلت
 کے ساتھ ہونے شافعی کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت ہے کہ ناز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی ناز

کے لیے مسواک سے بہا اوقات کتب سے خون نکل آتا ہو اگرچہ وضو تو سنتے ہیں اختلاف ہے لیکن بالاتفاق خون میں مسواک کرنا واجب ہے۔
 ورنہ مسواک سنتہ الدین ہے اور یہی قول تومی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی منقول ہے اس حدیث میں وضو پڑھنا اور مسواک کرنا
 حوالہ اس میں یکساں ہیں اور دلیل اس کی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیزیں مسلمان کی سنت ہیں غنیمہ و مسواک و مسند
 و نکلح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے حضرت عائشہ سے کہا کہ میں نے مسواک کو بھی شہادہ کیا ہے
 مسلم و رواہ ابو داؤد عن علی رضی اللہ عنہ اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
 عزیزی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے واجب ثابت ہوتا ہے اور سب سے گوی دلیل
 جس سے مسواک پر مواظبت و مواظبت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے بعد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ نے
 مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مرفوعہ کہ علیکم بالمسواک۔ یعنی لا تمسکوا
 کو۔ کما رواہ البخاری۔ اور فضائل میں ہے کہ مسواک کتب کے ظاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے کما رواہ الترمذی و
 احمد وعلقہ البخاری۔ شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ ترمو یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن جاکر
 اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو پر موقوف ہے کہ مسواک کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے جس سے
 اور محیط وغیرہ میں وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ حدیث مذکورہ بالا میں اگر دولت مواظبت پر ثابت ہو تو تمام
 ہر شخص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیاناً اس کو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن العلام نے کہا کہ
 حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے۔ انتہی۔ اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اس میں کچھ فتوے
 نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی ناز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے۔ واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابونعیم
 نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کافی اس میں اس طہرانی
 و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرتے اور طہرانی وغیرہ کی روایت سے یہ ملو ورنہ خون کی
 مسواک مستحب ہے۔ عورت کے واسطے ملک بجاے مسواک ہے۔ کذا فی المصیطہ اور جب مسواک کثرت کی نہ ہو تو دوا میں انگلی سے
 مسواک کرے چنانچہ طہرانی رحمہ نے مجمع اوسط میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگا کر وضو کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ بونکر آپ نے فرمایا کہ
 انگلی اپنے منہ میں ڈالے۔ زیلعی رحمہ نے کہا کہ امام مصنف رحمہ کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے
 غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگو کر وضو کیا۔ اس میں
 ہے کہ علی تراویحی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں ہے کہ کسا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ کما رواہ
 امام احمد۔ منع۔ اگرچہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال الامم۔ و انصاف۔ اور سنت ہے مضمضہ یعنی پانی کرنا۔
 علی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے۔ والا استنشاق۔ اور ناک میں پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک ذی الفح سنہ ہے کہ لانی و
 میں بہا تھ کرنا اس کے لیے جو درجہ سے نوسلان ابی علیہ السلام فعلہا علی المواظبت۔ دلیل سنت جوئے دونوں کی ہے۔ پھر
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے۔ مصنف رحمہ نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ
 یہ دونوں سنت ہو کہہ فریب ہو جب میں مع۔ اور فتح میں ہے کہ میں سب روایات میں مضمضہ و استنشاق نہ کر رہا ہوں
 مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے۔ و کیفیتہا ان مضمضش ثلاثاً یا اقل من مرۃ ما زیدہ۔ اور ان دونوں کے ساتھ
 حدیث ہے کہ مضمضہ ہے کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ نکال کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ فتح احمد میں ہے کہ اگر پانی
 منہ میں پھر نکال دے تو مضمضہ اور اچھا جدا نہیں ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ سی سنت میں نہیں ہے بلکہ اگر گھر میں پانی

وہ کہ پانی لائی نہیں ہو۔ تم مستشرق کہہ گے۔ پھر تاک میں بھی پانی نہ آتا اسی طرح کہ سے یعنی تین بار ہر بار پانی پکڑو نہ پکڑو
 نہ اٹھا رہا کہ پہلے لی کرنا پھر تاک میں پانی نہ آتا ترغیب سنو نہ ہو۔ جو اسکی من و خواہہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حکایت کیا کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے۔ اقول اہم مصنف نے حضرت ابوبکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہی حکایت
 کیا گیا ہو کہ وہ احتمال میں ایک ہے کہ پہلے مضمفہ پھر استنشاہ بھی ہو سکتی ہو اور یہ غلطی ہو اس میں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں
 اسکا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمفہ و استنشاہ بھی ہو تو بعض روایات ایسی ہیں
 اور بعض دوسری طرح ہیں تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ سنو نہ بھی ہو۔ اور غریب ذکر آدھار کا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے
 سنت ہے کہ پہلے تین بار مضمفہ کو پھر تین بار استنشاہ کرے اور ہر بار ایک کے لیے پانی لیوے۔ محیط غرضی۔ اور
 مضمفہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جاوے اور حد استنشاہ یہ کہ ہانسی تک پانی پہنچ جاوے۔ اظہار۔ اگر مضمفہ و
 استنشاہ چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج دلچ۔ اگر انبی مثلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ انچہ منہ میں اٹھا لیا
 اور مضمفہ کر لیا تو جائز ہو اور اگر مثلی سے تین مرتبہ تاک میں اٹھا کر استنشاہ کیا تو نہیں جائز ہو کیونکہ اس میں پانی مستعمل ہو گیا
 مضمفہ میں۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی بیکر بعض سے مضمفہ کیا اور باقی سے استنشاہ کیا تو جائز ہو اور برعکس نہیں جائز ہو
 سراج دلچ۔ اگر کسی کے پاس استنشاہ پانی ہو کہ مضمفہ و استنشاہ کرے تو احضار ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو
 تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھوئے پھر کھایت کرے اور اگر ترک نہ کرے۔ الدرد۔ واضح ہو کہ مصنف رحم نے مضمفہ و
 استنشاہ پر موانعت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہو تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت موکدہ بقوت
 واجب ہیں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمدہ ہو یا بھول سے ہو دستور میں فساد لازم نہیں آتا لیکن جان کو
 ترک کر کے گنہگار ہوگا اور شایع قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد موانعت مع ترک ہو واکمل مع نے ہیبت کی اور استنشاہ مع
 نے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں اس پر موانعت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں
 تعبیر حضرات خصوص کا حکم ہو تو آپز زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے عین ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اعرابی کو دستور سکھا یا اس میں یہ مضمفہ و استنشاہ مذکور نہیں ہے۔ علامہ یعنی رحم نے رد ذکر دیا کہ مع ترک کی قید
 بلا دلیل ہو کوئی روایت ترک کی ثابت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمفہ و استنشاہ حکایت کیا ہر حال اگر ہم
 پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے دستور حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استغفار پر دلیل
 ہیں اور حدیث اہم انوشین مائتہ نمبر سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت
 فرماتے تھے لیکن بالاتفاق اذکار و ادھیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ
 پس یہ بھری ہوئی نہیں لیکن مضمفہ و استنشاہ میں منہ و ناک کے غلیظات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت
 میں آوے گا تو حق وہی ہے شیخ متقی صاحب الشاہد سنتی رحم نے شرح میں کہا ہے اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوبکر
 ابی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیا کوئی انوشین
 دستور کسی کیلئے ہے جو قال انا انوشین فایک اذکار و نجات فسلطت کفیک فانقیضت وعلست وحبک ویدیک اسے المرتقین
 وعلست ہا یک وعلست ہا یک فسلطت من عاتقہ یا یک کیدم و لکن اکب۔ فرمایا کہ رہا وہی ہو جب تو نے دستور کیا
 پس یہی فرق ہے جو کہ اگر پاک کیا اور پناہ جو و جہاں اور دونوں اتھ کہیں تو تک و جوئے اور اپنے سر پر سج کیا اور اپنے
 دونوں ہاتھوں دھوئے تو نہ پناہ گناہوں سے بچتا ہوگا جیسے تھیں دن کہ جسے تیری مال جنی بھی ہو جن جیسے

ہا کہ بلاشبہ میرے قانون نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بنا اور میرے دل نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا
 رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق میں وجہ ہیں اول وہ کہ جو امام مہنف رحم نے ذکر کی اور یہی بولیں اور
 نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک جلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے جلو پانی سے
 چو سے یہ کرے۔ یہ مورد جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی جو اور غزنی رحم نے مختصر میں ہی افضل ہونا شافعی رحم سے نہیں
 کیا اور نو دہی رحم نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اس میں یہ ہے پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک جلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اس میں ایک بار
 سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور ترمذی بن عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو دیکھا کہ آپ نے ایک جلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
 میں ایک ایک بار ہضاد کا دھونا اور ایک ہی جلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث بھی نیست
 معوذ رضی اللہ عنہما تین تہلیلوں کا دھونا تین بار و مضمضہ واستنشاق ایک بار و تھم دھونا تین بار و تھم دھونا تین بار و مسح سر
 دوبار اور پانچون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ سمیٹا تھم آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے اگلے سر کو
 لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب میں نے پھر اپنی تہلیلان دھو کر انگوٹھا
 کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیہ کیا
 اور استنشاق علیہ کیا اور مسح دلیل اس پر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
 مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی پیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد میں یثرب بن ابی سلم
 راوی ہے ابو داؤد دیلمی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ ذر نہیں ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
 مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو
 کے صحابی ہونے کو ذہبی رحم نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے میں نہیں
 کیونکہ دونوں طریق سنون میں غیر از نیک افضل و مختار کون ہے تو شافعی رحم کے نزدیک موافق روایت غزنی رحم کے جمع ہونا
 اسی پر اکثر شافعیہ میں اور موافق روایت بولیں رحم کے افضل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ
 تھم و ناگ و وضو میں اور ہر ایک کی خطیبات علیہ ہیں اور فضائل میں آویگا کہ تھم میں کلی کرنے سے تھم کی خطیبات گرجا
 اور ناگ میں استنشاق سے اسکی خطائیں گرجانی ہیں پس اگر ہر ایک کے علیہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
 حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب میں یہ روایت نہیں کہ سوائے اس وجہ کے نہیں جائز ہے۔ و اس پر
 واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق میں مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المصحف و قاضیان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تھم
 صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق میں مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ و صحیح الترمذی۔ از انجمل دونوں کا نیک
 مسح کرنا اتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت میں شمار کیے جاویں یا علیہ شمار ہوں۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک
 علیہ ہیں تو انکے لیے علیہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا سنون ہے اور جبہ کے نزدیک سر میں سے شمار ہیں۔ ابن المنذر رحم نے
 کہا کہ یہی ابن عباس طاہر بن عمرو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و غیرہ ہے
 و غنی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا جو اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا جو اور ترمذی رحم نے
 کہا کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والوں کا جو اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا جو پس
 ہمارے نزدیک قانون کی مسح میں سنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد قانون کا مسح کرے۔ مع۔ اسناد

اور یہی اصل ہے

۱۶

شرکاء مع غرض ہر نو کا قانون کا مع غیر او احد سے منون ثابت ہوا اور منون سے غرض ادا نہیں ہو سکتا جیسے غیر ہر
 سے ثبوت ہوا کہ حکیم داخل خانہ کعبہ ہوا اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہر لیکن خالی حکیم کی طرف توجہ کی نسبت کافی نہیں ہے بلکہ حکیم
 کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (مرفوع) مع الزمہ میں ہمارے اصحاب فقہ میں سے کوئی سوا یہ نہیں ہے
 ابو بکر الاسلاف نے کہا کہ ادب ہو۔ اور روایان رحم نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رحم نے مع گردن کو ذکر نہیں کیا اور
 ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہر مع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مع سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مع کو نہ ہونے
 نکال کر قانون کا مع کرین تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث دائل بن جعفر رضی اللہ عنہ ہر واجب
 حرمدی ذکر کی حسین ہر کہ مع کیا سر پر عین بار و ظہر دونوں کا قانون کا تین بار اور ظہر و قمر ہر الخ۔ اور عن ابوداؤد و مسند
 احمد میں بھی طہ بن معروف کی روایت سے مع خضر دی ہے۔ لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
 جب تک کہ موافقت نہ ہو۔ اور اگر مع سر کا قانون کے بعد رجب کا مع مراد ہو تو اسے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
 ہم۔ قاضی ابوالعباس ابوالحسن دغورانی نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث فعل طہ
 دائل بن اٹل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رحم نے شرح منہج میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہوا اور
 کہا کہ اس میں حضرت علی الصریطہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مع رقبہ سنت نہیں بلکہ بڑھتی ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے
 کتاب الطہور میں موسیٰ بن طہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مع کیا وہ قیامت کے روز حقوق
 سے بچا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں راسے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
 ماتم ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف استند بر ثبوت ہوا کہ مع
 سر کے ساتھ گدی کا مع ہوا اور پہلے اول بیان کر دیا کہ یہ نو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے لیکن استصحاب نکلتا ہے و اما علم ہم۔
 واضح ہو کہ ظہر کا قانون کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو گلہ کی انگلیوں کے باطن سے مع کرے۔ مراح۔ اور
 قانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مع کرنا منون ہے جس سے سر کا مع کیا شرح الطحاوی۔ قول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا
 کہ اگر قانون کے لیے نیا پانی یا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تر می جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح ہے کہ جواز ہوگا
 مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ ہم۔ اور اگر دونوں قانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مع کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
 ساتھ مع کیا تو جائز ہے لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ و تحلیل اللعینہ۔ اور بخلاف منون کے دائرہ کا غلط کرنا۔
 فہ بعد میں بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زہدی۔ اور مسوطین ہر کہ
 یہی صح ہے۔ مراح الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے دائرہ کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے
 اوپر کو دے یہی شمس الائمہ کروری سے منقول ہے۔ المضرات۔ قول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جامعہ میں مرفوع ہے
 اور ایسے ہی فعل ابن عمر کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تحلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ اللہ و لان النبی علیہ السلام
 و عمرہ جبریل علیہ السلام بد لک۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم کو تحلیل بعد حکم کیا تھا جبریل علیہ السلام نے فہ
 جبریل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہو چاہا یہ لیل مرفوع حدیث انس رحم کہ میرے پاس جبریل نے
 اگر کہا کہ جب آپ دھون کرین تو اپنی دائرہ کا حلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
 ابو داؤد کی روایت انس رحم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دھون کیا کرتے تو ایک چلو پانی بکرا اپنی حک کے نیچے بچا
 پس اس سے دائرہ کا حلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ مگر تحلیل بعد جبریل علیہ السلام
 لاکھی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ

اور محیط میں جو کہ وہ ادب ہر ائمہ شریفین اور ہی امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ کا قول ہر وقت صحت سے نقل کیا۔ و نقل جو صحت سے
ابن یوسف و جابر حدیثی حنیفہ رحمہ لان استہ اكمال الغرض فی مطاع والمائل بسبب الغرض۔ اور کیا گیا کہ
اور ارحی کا خلاصہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا
کرنا فرض کا ہے اصل میں جتنا ہر اور داری کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ ف پس اس کا خلاصہ کرنا فرض کا اكمال
انچہ محل میں نہ ہوا تو یہ اصل سنت بھی نہ ہوا لیکن چونکہ کبھی حضرت علی السمریہ وسلم نے کیا ہر لہذا بدعت بھی نہ سمجھا تو جائز
ہو گا کافی ہو گا کافی اور ہی امام مالک کا قول ہر اور حنیفہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تھلیل الحجۃ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور ہی حنفیہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور دہا صاحبہ رضی اللہ عنہ نے
اسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ بالادالۃ کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا
کرتے اور سید بن منصور نے جبر بن جبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تھے عزیزی
تو اپنی انگلیوں و داری میں خلل کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی دائرہوں کا خلل کرتے تھے عزیزی
و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داری کا خلل کیا کرتے اور
ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور داری کا خلل کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور
صلی کبریٰ میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہ نے کہا کہ اس مسئلہ میں ہی اصح اور حدیث حسن ہے و رواہ ابن جان والحاکم۔ اگر کیا جاوے
کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یقیناً ہی کہ تھلیل الحجۃ واجب ہو کیونکہ
حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بغیر لہجہ ہر دینین تھا و نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے
باطن لہجہ کی تھلیل واجب کریں تو گویا خبر الوداد سے کتاب شواہد کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا اپنے حکم کو سنی
سنت رکھا اور ہی صحیح ہے۔ مع۔ و تھلیل الاصلح۔ اور جملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلل کرنا۔ ف اصلح تو ہا تھلیل
کی انگلیوں و پانوں کی انگلیوں و دونوں کو شامل ہے اور حنفیہ و حنیفہ و منافع میں اصالیع الیدین والرحلین مصرح ہے اور اکثر
نے اصالیع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ و پاؤں و دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی ہوتا
جاتا ہے مع۔ اور تھلیل یہ کہ چٹکنے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت ہو کہ ہر اور ہاتھوں
کی انگلیوں میں بہتر تھلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں بچو کرنے کے مانند ڈالے اور
پاؤں والیوں میں بہتر تھلیل یہ کہ باہم ہاتھ کی چنگلی کو دائیں پاؤں کی چنگلی میں ڈال کر خلل شروع کرے یا تاک
کہ بائیں پاؤں کی چنگلی بڑھ کر رہے۔ التھر۔ اور چنگلی کو بچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلل کرے۔ بفرما
اور صنی رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن زھلہ رضی اللہ عنہ میں فقط چنگلی سے خلل کرنا تو یا باقی
کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اس طرح یہ اصل اتفاقی واقع ہوا ہے کوئی سنت مخصوص نہیں
ہے۔ و شیعہ۔ اور یہ تھلیل سنت ہونا اسوقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہنچ چکا ہو اور اگر نہ پہنچا شلا بہت بھی ہوگی
تھیں جو پانی پہنچانا واجب ہے بھی شیعہ و اسلام خواہر زادہ میں ہے۔ مع۔ و تھلیل و افشع۔ اور اگر انگلیاں پانی میں
داخل کر دیں تو تھلیل کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ والتھر۔ فقو کہ علیہ السلام علیہ السلام اصحابکم کیلئے تھلیلنا نارحمتہ۔ تھلیل
سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث تھی کہ تم لوگ خلل کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اگر درمیان ہنرم کی انگلی نہ دلاو
فنتن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دار فنی رحمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم و تھلیل
اصابعکم و یقیناً۔ اور ہاتھ اس کے حلیہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی رحمہ نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب تھلیل میں

ولیکن جبرائی کی روایت میں وعید التار مخرج ہو کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیوں میں خلال نہ کرے اسے تعالیٰ قیامت کے دن
 آگ سے اپنی خلال کرے۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن محبت اس باب میں حدیث قطب بن عمرو سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسے سب جگہ پانی پورا ہو چلاوے اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال نہ کرے۔
 رواہ ابو داؤد والبیہقی و ابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال نہ کر۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی
 وقال حسن غریب۔ ولانہ الکمال الفرض فی محلہ اور تخیل الاصلح اس دلیل سے سنت ہے کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل میں
 اکمال ہے۔ حق یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور تخیل سے محل فرض میں اکمال ہوتا ہے تو وضو میں جس چیز سے فرض کا کمال
 اسکے محل میں ہو وہ چیز سنت ہوتی ہے پس تخیل مذکور سنت ہوتی ہے۔ یہاں اشکال ہے کہ تخیل اصابع کے واسطے صیغہ امر مجہول
 حکم دیا گیا ہے جیسا کہ مصنف رحمہ کی حدیث میں خلوا صیغہ امر صریح ہے اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
 کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں حدیث مذکور میں وعید عذاب التار موجود ہے تو تخیل واجب ہوتی ہے جیسا کہ مذہب امام
 واسحق کا ہے اور نقطہ ہاتھوں کی تخیل میں امام مالک کا ہے۔ جواب دیا گیا جو وہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب جب
 ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب اور یہاں قرینہ یہ ہے کہ اعرابی کو وضو سکھایا اس میں تخیل کا ذکر نہیں اگر واجب ہوتی تو ضرور وجوب
 اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج
 نہیں پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہو گا اور تغیر دینے کے لیے جو خبر نسخ ہے خبر واحد کافی نہیں
 کیونکہ آیت قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہیں۔ لہذا قال صاحب النہایہ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
 میں ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی نہ ہو چلا ہو۔ یہ اکمل رقم نے سرحدی سے لیکر جواب دیا ہے۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخیل
 مذکور اس وقت سنت میں شمار ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہنچ جانے کے
 واجب نہیں ہے اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جحد را حدیث اس باب میں ہیں سب وجوب کے واجب
 ہیں اور اس لیے یہ افادہ مقصود ہے کہ انگلیوں کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہیں وہاں پانی ہو چلا ضروری ہے اور جائز نہیں کہ آنکھ
 خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس پر موافقت کا ثبوت نہیں ہے باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
 میں اکمال ہے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل اسکا یہ ہے کہ جو احادیث تخیل سنت ہونے کی مذکور ہو ہیں وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
 نہیں ہیں بلکہ احادیث میں اس امر کی تاکید ہے کہ وضو میں ہاتھ و پاؤں دھونے میں انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا ضروری
 ہے اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہاں آگ پہنچے گی اور واجب ہے کہ اس باخ کر دے جگہ پانی ہو چلاوے اور انگلیوں میں
 خلال سے پانی ہو چلاوے۔ پھر بعد اس پانی ہو جانے کے خلال کرنا مستحب ہے جو عدم دلیل موافقت کے ولیکن مترجم کہتا ہے
 کہ اس پر کوئی دلیل ہی موجود نہیں سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہے۔ فافہم۔ تو مکرار الفصل الی اثبات
 السنن میں سے ہے کہ کرنا دھونے کو نہیں تک۔ فافادہ قرار پایا کہ مسح کا کرنا سنون نہیں بلکہ جو اعضاے دھونے کے
 ہیں پس حاصل یہ کہ دھونے کو کرنا نہیں ہر ایک ان اعضاے میں جن میں دھونا فرض ہے مانند دون ہاتھ و دھو پاؤں کے مکانی
 ایک ہر ہر دھونا فرض ہے۔ الغیرہ۔ اور باقی دونوں ہر صیغہ قول پر سنت ہو کہ وہ ہیں۔ الجوزہ و النیرہ و البحر و النیراج۔ یعنی جمع
 دوسرا دھونا سنت ہے۔ اور یہی حق ہے پس خالی دھونے کو سنت نہیں کہہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑا تو اس میں کیا عذاب
 کہ اسے نہایت پر عمل کیا۔ التبع۔ پھر وہ ایک دھونا دھونے کے سنی ہے ہیں کہ پانی سب چھو کر پہنچ جاوے اور جسے اور اس سے
 تطہرات چھین۔ انھما دھونا ہی حجت میں ہے کہ ہر بار وضو دھونے میں یہ چاہیے کہ جانتک اسکا دھونا جفت ہو نہ کہ پانی

قال الشرح ہی صحیح و اسراطم هم۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نقل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکا
نے کہا کہ تین دن عرض میں کما فی مظہر محیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے بالکی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھو یا تو گمراہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت و کذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایک بار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال الشرح ہی ایچ ہر واسطہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ اگر کما جاوے کہ کیا کسی سے
اور پر شلا تا حدیث ہر حاکم دھوئے میں نہائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اس میں غرہ و تحجیل کی درازی ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ باتم کو
بغل تک بڑھاتے تو چھایا کہ یہ کبسا وضو ہو تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے ضرور
(جنت میں) دہانک پہنچا جائے گا و وضو پہنچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کما جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
شلا وضو پر وضو کرنا بمقتضا سے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا کہ۔ والو عید بعدم روایت
یعنی عید ہجراتی و تعدی و ظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسے بڑا کیا اور تعدی و ظلم کیا اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ لیکن طاعت قلب کے لیے کہ شاید
نہیں تین مرتبہ اسلغ نہ ہو بڑا دیا یا اسے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ قلت و کذا فی النہایہ لیس
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تخریجی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تھوہی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس المار۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ جس کپڑے کے دھونے میں جو تھوہی بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو جس کے
دھونے میں جو تھوہی بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عقابہ میں ہے اور محیط و بیجاہی میں ہے کہ عضو جس میں جو تھوہی بار کا پانی مستعمل ہوگا اگر جبکہ
نیت ہو اقول اگر کچھ نیت نہ ہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عیانی میں ہے کہ بار چارم کا پانی عضو جس میں دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اس میں قربت ہے حتیٰ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ کیونکہ اس میں معنی قربت پائے گئے کیونکہ یہ سبیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
مستبرکنا بون میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ مجد الصمدین زید بن عاصم رحم سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ زرین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعتقاد کو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر جس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی
بجایا اور جو تھوہی بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر طاعت نہ ہو۔ قال۔ و یستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شے پر غم طہی ہے اور شیخ میں کسی فعل کے اہتمام کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود اہتمام طہارت و ناز و طاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ بیہین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدو ن طہارت صحیح نہیں یا حدیث ددر کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدیث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور اصل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج و ابوجہرہ۔ اور متحققین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی حج البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھا رہا ہو اور طاعت و عبادت کو چاہے کہ
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رحم نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب ینون پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
احقرض کیا کہ روایت و روایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسے سنت ہونے پر متوافر ہیں اور جواب بلکہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بجا بلکہ سنت ہے اور مقصد میں فقہاء حتیٰ کہ امام محمد رحم کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بکہ واجب شائع پر مشتمل صحت رحم نے تینوں مسئلوں میں تصریح کی کہ بہ متاخرین کے موافق نیت میں جہانگیرؒ اور
سنہ عندنا۔ پس نیت وضو میں ہمارے نزدیک سنت ہر وقت وضو میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے
کافی الجہرہ المینۃ۔ چاہیے یہ کہ ہر شخص تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پادے۔ کافی اثبات
حدیث صحیح پر کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جہاں اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر جو صنی اپنا کبڑا دھوے یا جاسے ناز کی طہارت
کرے تو اس میں بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوجہ پانی میں گریا کسی نے گرا دیا یا آسنے دنیا کو بیور کیا یا
کسی کو وضو سکھانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھونے تو ہمارے نزدیک
وضو ہو گیا اور یہی قول سیفان ثوری و افذامی و حسن کا ہے۔ و عند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو میں
نیت فرض ہے۔ فقہی قول ربیعہ زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو ثور و ابو عبیدہ و داؤد ظاہری کا ہے۔
واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضو کا حکم ناز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن
وضو خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط ناز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہو یا بصفت عبادت ہر اس میں ہمارے
و شافعی کے درمیان خلافت ہے۔ طحاوی نے مبسوط رحم سے نقل کیا کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت
کے حاصل نہیں ہوتی لیکن ناز کے لیے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون
نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے
عبادت نہوگا لیکن پاک پانے کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے ناز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو نامور بہ میں
ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے
ناز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا عبادت۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے
فلا یصح بدون النیۃ کا لیتیم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے
ف۔ عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ و اما علیہ لا یجوز الا بعدہ و الا بعدہ لا بدین۔ یعنی نہیں ماحول کے لئے
مگر اس واسطے کہ عبادت کر بن اس کی اس حال سے کہ خالص کر چوائے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخص کو حالی قرار دیا اور اگر
شرط ہوتا پس ہر عبادت بشرطہ اخص ہوئی اور اخص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور
ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہوگی۔ و لہذا نہ لایقع قربہ الا بالنیۃ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت
ہونا تو بدون نیت نہیں ہو سکتا۔ فقہ حنفی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھونے تو یہ وضو عبادت نہوا۔ و لکن تفعیلاً
للصلوۃ۔ لیکن یہ وضو ناز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ فقہ کیونکہ ناز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت
دونوں طرح متقی ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ تو قوہ طہارتہ باستعمال المطر۔ کیونکہ وہ پاک کرنا ہوا
پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا فقہ کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا
تو پانی کی صفت طور فرمائی۔ ابن الحام نے فتح القدیر میں اعراض کیا کہ طور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے
حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہوگا اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرنا ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ جس وضو میں نیت نہ کی تو دلیل
الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال
بالنیات میں جہاں اعمال منوط بہ نیت ہیں تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہوگا جو اب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ عمل ہی موجود نہوگا
تو میرے وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں مبشر نہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ
بہت سے اعمال ہیں جن میں نیت شرعی منہر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المتر جسم

حق یہ کہ احوال باقیہ جہاد و غیر جہاد سب کو محیط ہے پس جو مل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہوگی نہ اگر کفر
 غیر حق سنت و خلاف سنت و ملاحت کیا تو ثواب پر ثواب ہوا اگر نیت ثنوت رانی کیا تو جو از شرعی ہوا اور احسانے ثنوت اگر
 یہ نیت اتباع حکم و معاونت مقصد پر تو ثواب اور اگر نیت فساد پر تو عذاب ہر بالجو نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث جلت
 پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ حضور میں نیت نہ تو ثواب نہ ہوا لیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت میں
 اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت منقطع ناز ہو سکتی ہو اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ منقطع ناز ہونے کے لیے وہ حضور کا
 جو جہاد بھی جو ناسپر لازم ہو کہ دلیل دوسے ہر اگر وہیم ہو کہ ایسے ہی تم جو حضور کا خلیفہ ہر وقت خاک لےنے سے منقطع ناز
 ہو جہاد سے تم اس میں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رحمہ کے جواب دیا جملہ - بخلاف التیم لانی التراب غیر شرط
 الا فی حال ابراۃ الصلوۃ - بخلاف تیم کے کیونکہ تیم خاک سے ہوا خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ابراۃ ناز
 کی حالت میں نہ - یعنی خاک کو شمع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بغیر دت ناز کے بے خاک کی نظیر بعض
 تصدی ہوئی تو اس میں نیت ضرور ہوئی - او ہوئی عنی عن المقصد - یا تیم میں شرط نیت اس وجہ سے کہ تیم غیر از مقصد ہر
 وقت یعنی نیت میں تیم معنی مقصد ہوا تیم اس کے شرعی سے نیک اسم ہوا اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اس کے شرعیہ میں وہ
 سانی مقبر ہونا چاہیے جو ابراۃ نیت کے ان اسار سے ظاہر ہوں لہذا تیم میں جب معنی مقصد کے معلوم ہوتے تو جیسے اس میں شرعی
 مقصد کا اعتبار کیا اور شرعی مقصد وہی نیت ہو خالی مقصد مقبر نہیں - امام مصنف رحمہ نے بغیر میں فرمایا کہ تیم میں جو نیت مقبر ہو
 وہ مقصد نظیر ہوگی صحیح ہو - مخرج کتاب کہ سبب وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوا سے
 ابراۃ ناز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہو کر آگہا جاوے کہ حدیث حکمی میں نہیں ہر ذیہ نظر و الحاصل و ضرور جہاد و
 منقطع صلوۃ دونوں میں پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ جہاد ہر بدولت نیت نہیں صحیح ہوا اس راہ سے کہ وہ
 طہارت حکمی ہر بدولت نیت کے بغیر ثواب کے منقطع ناز ہو - دنی الدرد و ضرور ما مورہ میں اور گد سے کے جوئے پانی سے
 و ضرور کرنے میں امتد جہاد مقصودہ کی نیت فرض ہو اور ضرور غیر ما مورہ میں نیت سنت ہو اور مخرج کتاب کہ بیان
 اشکالی ہو کہ سنت وہ کہ جسیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع التزک اور ظاہر ہو کہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ہر ضرور یہ نیت جہاد کیا تو اس میں بالاتفاق نیت شرط ہو اور خلافت و خد صورتوں میں ہر مشابہ کہ
 میل صاف کرنے کو یہ اعضاء و حوئے یا تھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 واقع ہونا غیر متحقق ہو کما فی فتح القدیر - پس نیت کا سنت ہونا کیونکہ ثابت ہوا نیت جواب یہ کہ تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے جوہر و ضرور و مشروط نیت ہونے کیونکہ وہ سب ضرور جہاد ہی تھے لیکن آیت و ضرور میں حکم طہارت اعضاء سے منقطع
 تا دہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدولت نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ ضرور شرط ناز ہو اور شرط کامل
 کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہو تو ضرور کے وجود کا مقصود ناز ہو پس اس راہ سے و ضرور امتد دیگر ضرور
 ناز کے ہوا جیسے شرعیت و طہارت چاہے ناز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو و ضرور میں بھی شرط نہ ہوئی پس مجھے
 کہا کہ جو ضرور طہارت جوہر جائز ہو لیکن جہاد نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو جہاد کر لیتے تھے تو ہونے لگا کہ و ضرور کا
 جہاد کر لینا منوں ہوا و نہ نیت سے جہاد ہو جاتا ہو پس عینے لگا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت ہو کہ وہ ہوا لہذا کہا گیا
 کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہو گا و نہ ترک جے لائق طاعت ہو - اور انجام نام باخدا کا اس امر ہو
 کہ ناز کے لیے حدیث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہو یا بدولت نیت حاصل نہیں ہوئی ہو اگرچہ اسے لائق
 کہ حقیقی نجاست سے بدولت نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو فافهم و اللہ تعالیٰ اعلم - و استویحب ماہ بالکسح

در متونی کو مستحب ہو کہ اپنے تمام سر کا بھروسہ کرے۔ ف۔ یہ استیجاب بھی قدوسی کا اطلاق ہے جو سنت کو بھی شامل ہے اور
 عفتِ رحم نے فرمایا کہ وہی سنت ہے۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہو کہ ایک پانی سے نام
 سر کا بھروسہ کرے۔ وقال الشافعی سنتہ ہو التلبیث بماء مختلفہ اعتباراً بالمغسول۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ سنت
 دین مرتبہ مسح کے مختلف پانیوں کے ساتھ ہر قیاس مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد مغسول سے وہ جب کا دھونا منسوخ
 ہو جیسے شہ و ناک کہ اس میں تین بار ذکر ار مسنون ہے ایسے ہی مسح سر میں تلبیث استیجاب سنت ہے۔ د۔ مراد یہ کہ وضو میں
 مسح بھی رکن ہے تو مانند جگرہ و ہاتھ پانوں کے اس میں بھی تلبیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے
 نہ مغسول پر۔ الغایہ۔ مسح آسانی پر مبنی ہے اور غسل میں اس سے سختی ہے تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے
 البقیہ والمرید غسل میں تلبیث سے زیادتی نفاذت ہے اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہو کہ مسح کا نام
 عمل پذیر ہو گا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رحم نے امام شافعی رحم کی حجت صرف قیاس
 فاسد پر مقرر کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوا دیکھا میں تین بار
 رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہ ہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رضی عنہ میں ہے کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ
 میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی دھوا دیکھا۔ رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رحم نے کہا کہ اسکی
 اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل پہنچی کی روایت ہے واسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
 مسح کرنے میں ہمارے و شافعی رحم کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہے اور اسکے نزدیک
 تین بار میں تین پانی ہیں اور اسی پر جمهور اصحاب شافعی میں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایک بار ہے
 اور یہی ترمذی رحم نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکے بعد و انوں سے ہے
 اور ابن ہدی رحم نے کہا کہ کل راویوں نے مسح ایک بار کیا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
 و غنی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح
 اس اس دو بار ہے بعد حدیث ربیع بنت معوذکہ و بار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہر اقبال ادا
 کو دو بار قرار دیا ہے ابو عبید رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم جہمی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مسح
 آیا ہو۔ ابن المنذر نے عین بار کو انس بن مالک رضی عنہ و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
 سے ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیجاب مسح سنت ہے اور یہی شیخ بسوط و دبائع و محیط و تحفہ و مفید و البیاض و وانی و قنیہ
 میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رحم نے کہا۔ ولنا ان الناس توفوا بآبائنا
 ثلثاً مسح براسہ مرۃ واحدة وقال نہد و ضرور رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہمارے حجت یہ کہ انس بن مالک رضی عنہ
 وضو کیا میں تین مرتبہ اور سر پر ایک بار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ ہمچہ اوسط طریقہ میں
 موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہے کہ حدیثنا اسحق بن یوسف الارزق عن ابی
 بن العلاء عن قتادہ عن انس رضی عنہ کان یسبح علی الراس ثلثاً یاخذ لکل مستحماً ما جدیداً یعنی انس رضی عنہ سر پر تین بار مسح کرتے
 ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اتول یہ اسناد توجید ہے لیکن فعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
 میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
 ایک بار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایت
 آویگی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی عنہ کی حکایت و ضرور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر کیا ہو اور یوں ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہما ایک بار ہو۔ اگر کہا جاوے کہ وہ اہل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہے حسین تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رحمہ نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث و روایات کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار تھا کیونکہ انھوں نے جو لوگوں میں تین بار ذکر کیا اور سہوں نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدو نہیں بیان کیا انتہی۔ اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ چند غریب و جرم یعنی کمزور راویوں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہے حسین سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظت ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے۔ قال المترجم و دارقطنی رحمہ کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی لیکن اُن سے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رحمہ ثلاث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ برابر نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ والذی مروی من ثلاث محمول علیہ با و واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی ثلاث پر جو ایک ہی پانی سے ہو۔ و نہ کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ برابر کے لیے نیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت ثلاث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دوبار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا لیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن حنیفہ رحمہ نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سہ کر ہاتھ پیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رحمہ نے کہا۔ وہو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآں کہ جو ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہوا ہے۔ و حسن بن زیاد نے جو روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مستنون ہوگا۔ یعنی رحمہ نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری دوسری بار مستعمل پانی ہوگا جو اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے یہ کہ ثلاث ترک کی۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رحمہ نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اس کو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایت غایت لیبیا سے عنقریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چارم سترک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو کیا دوسرے چارم پر اور تیسرے دو چارم پر بار مستعمل ہے کہ ہر بار ہر فرض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ ثلاث مسح بنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود استیعاب ہر مان اگر مسح کے وقت سر پر عامہ ہو ادا اسنے عامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی یا لینا چاہیے۔ گمانی اللہ و غیرہ۔ بالجملة ثلاث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مستنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک غسل مسہ میں یا تین مسحہ میں جو پس ثلاث اسی ایک پانی سے تین مسحہ پر محمول ہے نہ ہر بار خٹے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ہوا مسح و بالانکار یحییٰ علیہ السلام کی مستنون ناقصا مسح الخف۔ اور اسلئے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دعوا ہو جائیگا تو ایسا مسح مستنون نہوگا پس مسح سر ہند مسح مزہ کے ہو گیا۔ و نہ یعنی بننے ثلاث مسح کو اس واسطے کہ پانی سے ثلاث مستنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی سے

استیحاب منہون کہا گوشت تو فرض کا اکمال ہوتی ہر اور فرض و منہون مسح ہر اور نہ پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو غسل ہو کر منہون نہوگا کیونکہ اسے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہر مسح سر کا
 اتحد مسح موزہ کے یعنی قیاس اس کا مسح موزہ پر ٹھیک ہر پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں ٹھیک منہون نہیں ویسے ہی مسح سر
 میں ٹھیک منہون نہیں ہر۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا منہون کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل
 تو مسح کے خلاف ہر۔ لانه لا یفرہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مفرب نہیں ہوتا۔ و یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ
 عمدہ غسل ہو جاتا ہر کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہر اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہر وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا
 بخلاف مکرر مسح کے نہ پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیحاب کرنا
 سنت ہر۔ و فی البیہ صیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رحم سے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ انہوں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا آئین ہر کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توہین اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے
 اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور او بار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھ کر آگے سے
 پیچھے کو لگئے اور پیچھے سے آگے کو لانے یہ ایک بار مسح کیا۔ و علیٰ ہذا معنی اقبال کے اگلا سر او بار کے پچھلا سر ہر معنی ما قبل ما و ہر
 چنانچہ آہر۔ اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رحم نے اپنی روایت میں مسح اقبال و او بار کو
 ہر مرتبہ مسح کرنا روایت کیا لہذا کہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہر اور بیہ بنت مود رضی اللہ عنہا کی روایت میں صحیح ہر
 کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہر اور یہ بھی حقیقت ایک ہی بار ہر جیسے
 کہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں اقبال پھر او بار ہر۔ و اسرا علم اور امام محمد رحم نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رحم کی اسناد سے
 روایت کی کہ عبد اللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیکھ کر کہنے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر بارہا انگو
 و مرتبہ دھویا پھر گلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے کہنوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم
 سر سے یہاں تک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہان سے شروع کیا تھا پھر
 اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے۔ امام محمد رحم نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہر اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو
 ہر اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا وضو دھو دے تو وہ بھی جائز ہر اور یہی ابو حنیفہ رحم کا قول ہر پھر یہی کیفیت مسح
 مشہور ہر کہ ابتدا سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہر اور نسائی کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی
 اللہ عنہا میں ہر کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھ کر انگو پیچھے سر تک لے گئیں پھر انگو کھینچے ہوئے کا نوں تک لائیں پھر انگو کا نوں تک
 کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن معرف کی حدیث میں مقدم سر سے شروع گدی تک لجا کر کا نوں کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد
 و اطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبد اللہ بن زید سے ہر کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور
 او بار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹا یا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم
 سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہر اور جو پچھلا ہر اور زہرا رحم کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہر کہ مسح کیا
 اپنا سر اور جو اگلا رو ہر اور اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن سبین
 نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہر پھر مسح کیا اپنے باطن لیمہ اور گدی کا۔ بالجملہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوضی ج
 صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہر۔ اور واضح ہو کہ
 مسوہ میں یہ روایت منہوس ہر کہ پانی کو حالت استعمال میں استعمال ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کافی النہایہ۔ اور منہون
 میں حکم ہر سے سر کو مستوجب ہر جیسے غسول میں ہر جس جس طرح کہ غسولات میں غسول کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا

یہی مسج میں سنت مسج ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے متعلی ہو جانے کا حکم ہوگا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
 لم سے کم میں انگلیاں ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجائے ملے کے ہو جاوے حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسج کیا
 تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ قول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چاروں سر کا مسج ضروری ادا کیا تو اب
 متعلی ہو گیا پھر باقی سر کا مسج اب متعلی سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہوئی تک متعلی
 ہونے کا حکم ہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ و ترتیب الوضوء۔ اور وضو کی
 مستحب ہے یعنی اس پر ہو کہ سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فقید اور بابر ادا اللہ تعالیٰ بذکرہ۔ پس شروع کرے اسکا
 ساتھ جکے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے
 و بالیماں۔ اور شروع کرے دہنے سے دھت یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رحم نے امام ہمدانی
 کے اطلاق استحباب کی بیان اس طرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیماں مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنتہ
 عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ والاعقاب التتقیب
 اور شافعی رحم کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ اور فاعظمت تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالیٰ نے
 آیت کریمہ میں اول جہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسج کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
 نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مستنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوضی لائق طاعت ہے حتی کہ اگر
 ایسی عادت کر لے تو گندگار ہوگا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نضی و کحول و عطارب بن السائب کا اور مالک و داؤد و ثوری و لیث بن سعد
 و داؤد کا و شافعی رحم کے شاگرد زہری کا ہے اور یحییٰ نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
 علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و سحنی و ابو ثور و قتادہ
 و ابو حنیفہ کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رحم کی ایک یہ کہ جو مصنف رحم نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
 تعقیب کے لیے مع صل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذ اقم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لا ہوا تھا
 دھونا چاہیے توجب جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اُسکے پیچھے نہ دھوے توجب نہ دھونا پہلے ہوا تو اسکے بعد باقیوں کی
 ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد و ایدیکم الی المرافق۔ ہے و اوعظت اور و اواسطے ترتیب کے آثار پر چنانچہ فراہ رحم سے داد کا ترتیب کے
 واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اس طرح ترتیب واجب ہے اور جواب آدیکا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
 جو عطف ہونے پر فارادہ و ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر
 بیچ میں مسج کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو میمون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ دھو کر مسج کر لے
 بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو
 باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہ ہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ ملحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
 و لیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسج الیہ کے بعد غسل قدیم الی الخیبتین۔ فرمادیا تو الی الخیبتین سے معلوم ہو گیا کہ مسج مقصود
 الخیبتین کیونکہ مسج الخیبتین یعنی دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ اساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل مسح میں اقباس نہیں ہوتا
 لہذا زبان کے پرچنے میں احکم باکسر بھی جائز ہے کیونکہ جو الحوا منسج سمالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و بدائع حقیق
 و تحقیق اثیق اور اسی پر جامع محقق اور توفیقی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رحم نے فرمایا۔ ولما ان اللہ ذکر
 فیما حرف الواو وہی مطلق الجمع باجماع اہل الملئقہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق ہے

و ترتیب ترتیب
 اس خط میں
 لکھ کر
 درج ہے

کرنے کے واسطے آتا ہے اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ نہایت اہم معنی و گوشتین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ خود کوئی
اجماع کیا کہ داؤد و علی بن ابی طالب کے لیے آتا ہے اور امام الخاتمہ سیوطی نے اس کو اپنی کتاب میں شرف مقام بزرگ کر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیسوں و جانول و گوشت و شکر خرید لا تو اس نے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیسوں پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا تم علی الاصلہ
فانسلوا و جو یکم و ابدا یکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کر دو فقط
اعتقاد تطہیر حلقہ الاعضاء۔ تو فارغیقب اس کو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ و امام مگر
شامی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو داؤد کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالین لاتے ہیں
اور حال یہ کہ داؤد کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رحمہ نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجمہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالا جماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہ تو داؤد
تیمم کی حدیث عامہ میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہر کافی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم بواجبت ترتیب تھی لہذا جیسے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبدارۃ بالیما من فضیلتہ۔ یہی اجماع مبایں تو دو
فضیلت ہے۔ و مبایں جمع مینہ و امین۔ اور مراد یہ کہ مبایں سے اجماع کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولین مستحب
اور مندوب کہتے اور علماء کے نزدیک مستحب کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جس کو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترتیب
دی ہوا البعد وغیرہ۔ اور مصنف رحمہ نے مبایں مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب الیقین
فی کل شیء حتی القنصل والتسجل۔ اصل حدیث تو ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب الیقین فی کل شیء حتی فی طورہ و تخطلہ و ترجلہ و شانه کلمہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبایں کو ہر چیز میں پسند
فرمایا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوتے پہننے میں اور بالون میں لنگھنے کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری
و مسلم و الاربعہ۔ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی
وابن جہان و ابن خریمہ و البیہقی۔ ام المؤمنین عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
و اسے طور و طعام کے اور بایان رہتا تھا و اسے استنجا و چیز اوی سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال انس کہ
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم مکرم ہو جیسے وضو و غسل میں
اور کپڑا و جوتا و موزہ و ہاتھامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے و سر نہ لگانے و ناخن کاٹنے و مونچھیں
کترنے اور غسل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور ناز کے ختم کا سلام کرنے اور یا سخاۃ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سواے انکے دیگر امور کبریٰ میں ہر اولیٰ اسکے برخلاف
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے نیت حافت کرنے اور استنجا کرنے اور یا سخاۃ کے اندر قدم بچانے اور
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا یا ہجامہ اتارنے اور سواے انکے دیگر ایسے امور میں جو کبریٰ نہیں
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رحمہ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے
دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا رواہ الدارقطنی و البیہقی و ابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجمہ
مبایں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس پر موانعت بھی ہو تو مستحب ہو لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت
ابو داؤد و ابن جہان و ابن خریمہ جو مذکور ہوئی اس حدیث وضو سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل میں کہ آپ نے وضو میں حیات

مواظبت فرمائی جو توفیق یہ کہ تیسری بھی سنت ہو۔ مع۔ اور تھیں جو اب حدیث الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں بلکہ سنت
 ہو قسم ہر ایک سنت ہی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تیسری قسم دوم بطریق عادت سے ہر جیسا کہ نام صنف کے
 اسد مال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ ہم صحیح قول پر تیسری مستحب ہو اور اعضاے وضو میں سب میں تقدیم
 دائیں کی بائیں پر مستحب ہو سوائے دونوں کا نون کے البوسرہ۔ اور سوائے دونوں کا نون کے اور اگر وضو کا ہاتھ ایک ہی جو ایک
 بوجہ مرض کے کام نہ ہو سکے تو اب دائیں کا نون کو پھر بائیں کو مسح کرے البوسرہ۔ طہات۔ مولات وضو میں سنت ہو۔ وہ سنت
 اور مولات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہ ہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو حدود سے اور سخت گرمی و
 ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور وضو کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہی البوسرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکرر ہو
 کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے مولات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی پیئے گیا یا نہ پیئے اسکے کوئی عذر پیش کیا
 تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں
 اسراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمبیط کلی کرنے کو ناک کے اندر
 دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو انخلاصہ۔ مضائقہ و اشتقاق میں مبالغہ کرنا بھی منوں جو شرح الطحاوی۔ اگر جبکہ مذکور ہو
 ت۔ مضائقہ میں مبالغہ غرغہ ہر انگائی۔ اور اشتقاق میں مبالغہ کہ تھنوں سے پانی ہاتھ تک چڑھاوے محیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو خشک نہ کرے
 گمانی حدیث الصبیحین ہم۔ اور تھنوں میں ہر کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا تیمم و پاؤں دھونے سے یا جو اسکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے غسل
 کرنا اور اگر چہ حضرت صلعم کے وقت میں اب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضائقہ و اشتقاق
 میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوائے حالت صوم کے۔ اور مولات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
 جو وضو میں سے نہ ہو۔ دائیں سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
 سنت ہو ازراہی۔ ن۔ مع۔ دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو انخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا
 تو مستحبات جو تھنوں میں مذکور ہیں صرف دو ہیں۔ ایک تیسری دوم مسح رقبہ۔ پس تیسری کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ
 محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رحم نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہنے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے
 لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہر کہ مسح رقبہ اب ہو
 ذکرہ الطحاوی۔ اور فتح القدیر میں لکھا کہ مسح رقبہ و دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور
 کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث دائل بن جبر و غیرہ میں گذرنا کہ حاضر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ تو اب وضو میں
 میں ازراہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نازکے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
 موضع استنجا پر پونچھے ہوں اُن سے اعضاء نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کئے بیٹھا کہ
 اللهم و بھک اشھدان لا اله الا انت استغفرک و اتوب الیک (صحیح النسائی) و توفانی الیوم و لیلتہ (داشھد ان لا اله الا الله و اشھد ان
 محمد عبیدہ و رسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المقطربین (الترمذی)
 و غیرہ (ضعف) اور بعد فراغ ہونے کے دو رکعت نازتیمہ وضو پڑھنے کے محیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے جملہ رخ کھڑا ہو کر تھوڑا
 یا سب پانی لے اور شئی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی پھینکے سے چائے کرے الزاہدی و الفتح۔ اور الشمس الاثمہ خلوا فی
 نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور حنفی نے کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہو کہ
 ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکرر ہو کر بچے ہوئے وضو کو اور اب زمرہ کو۔ شرح کتباہ کہ اور سلطان شہیدین کے
 جھوٹے کو غرض کہ جس پانی کی کچھ کریم ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اس

حالی میں کہ جلتے ہوئے اور پچھے اس حال میں کہ کھڑے ہوتے سواہ الترتیدی۔ اول یہ حالت قدر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹنگی ہوئی مشک سے کھڑے ہوئے پانی پیا اور صحیح ہو کر جس نے بلا قدر کے پانچا اس سے ذکر ادا پس صحیح ہمارے اندر ب میں کیا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف عروت فعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور بھی احادیث سے صحت ہے۔ ج۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر سیم اللہ ہے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر شہد ان لا ادر الا اللہ و انشد ان محلیہ رسول اللہ ہے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے محیط۔ اور غزوی رحم نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھو دے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکلتا ہو تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دھکی پر ہاتھ رہے نہ اس کے منہ پر اور اعضا کو نہ برتنی دھکی سے دھو دے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے دینے و دھال کرنے میں بہانہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پانوں کی حدود سے بڑھادے تاکہ حد و تک و حونا یقینی ہو جاوے اور سجلی چھٹکی سوراخ کان میں داخل کر کے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا دھکی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہنچنے کا علم ہو گیا جو در نہ واجب ہے اور اسکی خبر گیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے شہر عروت میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجاء میں اتار دے اور عروہ و جھیل کو بڑھادے اور خبر گیری رکھنا چاہیے انگوٹھوں کے کو یوں میں پانی پہنچنے کی اور دونوں ہاتھوں و اثر یوں دیگر اذنیوں کی۔ و فی البدائع اور غلط بنیادوں میں اعضا و جہیز کی طرح پانی لگا کر تہ و حود و فی خزائن الی الیٹ مضموعہ استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹوٹی میں مرتبہ دھو دے و فی محیط۔ اور پانوں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں پانوں کے اوپر سے دال کر بائیں ہاتھ سے طے پس میں مرتبہ دھو کر پھر بائیں پانوں پر اسی طرح پانی ڈال کر طے۔ و فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے دھو کر کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سواہ اس شخص کے جبکا وضو نہ شہر تا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو انہی پر یا تک کہ جب وقت میں گنجائش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجائش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے جگہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب دھوے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو قاعده یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعده سے مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب غلگست ہو صحت دینا واجب ہے اور معات کر دینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن صفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتداء سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر اور سورج و تنویر میں ہے کہ ولی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے رد مال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سو ہوا صحیح ہے کہ نہ پوچھنا افضل ہے اور اگر پوچھا تو مباح ہے اسی کو شرح سفر السعاده میں ترجیح دی اور یعنی رحم نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں پوچھنا مضائقہ نہیں اور یہی نہیں میں اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس نفل کی نسبت مضائقہ نہیں لکھا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ و فی التہجد اور پر سے دھونا شروع کرے فی المفہرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے سے بھیے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ التہجد اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے ہیں۔ شرح الطحاوی و تبیین وغیرہ میں ہے کہ مضموعہ کے وقت پڑھے۔ اللهم انی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادک۔ اُنی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت واسپنے ذکر و شکر و خیر عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللهم ارحنی رائحۃ الجنۃ و لاترحنی رائحۃ النار۔ اُنی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھنائو۔ اول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھونے وقت کہے۔ اللهم تمیقن دجی یدم یفیش دجہ و اولیاءک و تسود دجہ اعدائک۔ اُنی میرا چہرہ روشن فرمائو اس دن کہ میں میری محبت والے بندوں کے چہرہ روشن اور مجھے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونے۔ اور دایان ہاتھ دھونے وقت کہے۔ اللهم طہقن کتابی

جینی و حاسنی حسابا لیسر۔ انہی مجھے عطا کر میرا نامہ اعمال میرے دائیں اور میرا حساب مجھے آسان کرے۔ بائیں ہاتھ دھوئے وقت کے
 لے۔ اللہ تعالیٰ کتابی بشمالی دامن و راہی۔ انہی مجھے میرا نامہ اعمال بائیں نہ دیکھو اور نہ در میری پیچھے۔ اور صبح سر کے وقت کے
 اہم اہم تختی تختی عرش عرش یوم داخل داخل عرش۔ انہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں لکھو جس دن کہ سوائے میرے سایہ عرش
 کے سایہ میں ہو۔ کانون کے مسح کے وقت کے۔ اللہ اجلی من الذین یستیعون اقوال یتبعون احسنہ۔ انہی مجھے انہی کو دے جاتا
 پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرنے میں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کے۔ اللہ اعق رقیبتی عن النار۔ انہی میری گردن کو
 جہنم سے آزاد کر دے۔ دایاں پاؤں دھوئے وقت کے۔ اللہ ثبت قدمی علی الصراط یوم نزل الاقدام۔ انہی میرے قدموں کو صراط
 ثابت رکھو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھوئے وقت کے۔ اللہ اجل ذنبی مشفور اوسعی مشکورا و تجارتی لکھی
 انہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام مینی رحم نے ذکر کیا
 کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ و امام شافعی و مجہور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متعدد میں نے
 نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رحم نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ قول یہ حدیث
 ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و بیہقی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجہول و وہابی سے خالی نہیں لکھا ذکرہ یعنی ذیل محیط
 آپ وضو خود بھرے اور شیخ و بری رحم سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرادے۔ فی الصبی۔ اور صحیح مسلم میں ہے
 حذو او دایم میں ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث ضعیفہ رواہ ابن ماجہ
 ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے
 کہ میں نے حضور و منہ میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن و البخاری فی التلخیص و التلخیص
 پھر ذکر تشدد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد جو چاہے پھر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو بھر کر کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
 و اشہد ان محمد عبده و رسولہ مگر اگر اس کے لیے آٹھون دروازے جنت کے گھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوا
 رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکارے جاوے گی قیامت کے روز
 و عجلیں بوجہ آثار وضو کے سو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھادے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ علی
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سوائے اسکی اچھی طرح کرے
 پھر در کتبیں پڑھے انہی اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو کر اگر اس کے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث
 میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے چھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اس کے بدن
 سے نکل جاتی ہیں یا تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے
 کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ زمین سے پس مضطر کیا تو خطایا نکل گئے اس کے منہ سے اور جب اپنے
 کیا اپنے ناک میں پانی ڈال کر نہکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھو یا تو خطایا اس کے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی انگلیوں کے
 کے نیچے سے نکلے پھر جب اسے ہاتھ دھوئے تو خطایا اس کے ہاتھوں سے نکلے حتی کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر جب
 سر کا مسح کیا تو خطایا اس کے سر سے نکلے یا تک کہ اس کے کانوں سے نکلے پھر جب اسے پانوں دھوئے تو خطایا اس کے پانوں
 سے نکلے حتی کہ اس کے پانوں کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا اس کے دھوئے تریاوت پر
 رواہ مالک و انسائی۔ یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہادیا ہوا اور حدیث میں نوامد میں اول یہ کہ مضطر غلہ و اور تشدد

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وہم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہونے ناخون تک سے تو اول مرتبہ ہونچونک
ہاتھ دھونا سنت مصلی اللہ علیہ وسلم اور وہ فرض میں محسوب نہ کرنا۔ ہر جیسا کہ ترجمہ نمسک میں مذکور ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح میں ناخون تک
خطایا خارج ہونے میں اشعار ہر کہ ناخون کا شمار میں سے ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہاں کہ ناخون کے نیچے پانی ہونچنا ضروری ہے۔
اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین منین ہو کہ وہ ہیں۔ ساہو ہر پرہ رنہ کے مرفوع حدیث میں فرمایا کہ جھل میں تگو
ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹھاتا اور درجات بلند کرتا ہو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ
آپ ضرور بتلادین فرمایا کہ بھر پور وضو کرنا ایسی حالتوں پر کہ نفس پرنا گوار ہوتا ہو اور بہت قدم اٹھانا مسجدوں تک اور انتظار
کرنا ناز کے بعد ناز کا پس ہی تو رہا ہوا ہے۔ رواۃ سلم و مالک و الترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوۃ
والسلام و آئی امتین بھی وضو سے ناز پڑتی تھیں اگرچہ اگلی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا
چنانچہ حند احمد کی حدیث ابو الدرداء میں ہے کہ میری امت دائے غرہ و تحجیل پائے وضو ہو گئے انکے سوا کسی ایسا نہ ہو گا کہ انی اشکوۃ
یعنی میں انکو اس شان خاص سے اور امتوں سے ممتاز پہچان لوں گا اور فضائل وضو بہت ہیں جبکہ ذکر کیا گیا اہل ایمان کی واسطے
کافی دانی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدیث کی حالت میں ناز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ
کعبہ کے لیے ہے حتیٰ کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار
نہیں ہو سکتا مگر منجھو اس کے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہے
سننے کے بعد مستحب ہے اور ازواج و وضو ہو پھر ناز کے لیے تازہ وضو کرنا اور ازواج غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔
مکر وہ بات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ باتیں ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور دائیں سے ناک جھاننا بے دون ہند کے۔ نذر اللہ
ابی الیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التبيين و الفتح۔ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک
معاذ سے پانچ ہلکے غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کسی کا
لفظ مشکوۃ کی روایت میں نہیں آیا۔ دینی اوجیز کر درسی سانچے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کر لیا نہ اور
کوئی جیسے مسجد میں اپنے لیے جگہ خاص کرنا کر وہ ہے عالمگیر یہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضی خان و البحر۔ پانی میں اسراف کرنا کر وہ ہے اگرچہ
دریا پر ہو تو شیخ دوح اور مختار میں اسکو کراہت تحریمی کہا لیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی میں اسراف کرے
اور نہ ہی کرے۔ التماس یہ صریح ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے وہو الصحیح۔ حم۔ اور یہ اس پانی میں ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مائد آب وریا کے
عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والوں پر پانی وقف کیا تو اس پانی میں اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ البحر۔
وضو میں آدمیوں کی باتیں کرنا۔ البحر۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام گئے نقصان ہوتا ہو تو کلام کرنا ترک ادب نہیں ہے
البحر۔ جس کپڑے سے موانع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضا وضو پوچھنا کر وہ ہے۔ البحر۔ اور سوا ایسے کپڑے کے پاک
سوال سے پوچھنا چاہیے ہی افضل ہے لیکن پوچھنا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں جو کام۔ زبان سے نیت کرنا صحیح یہ کہ مکروہ ہے
اور مسجد وغیرہ میں اختلاف ہے اصریح ہے کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر شیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوث کر شیت انگلیوں کی طرف سے
رقبہ کا مسح کر کے تب کاٹون کا مسح کرے۔ کما اشارہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نہیں جگہ میں یا
مسجد کے اندر مگر آگ کسی برتن میں اسطرح کرے کہ قطرات مسجد میں نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی میں تھوک یا ریت گرنا۔ الفتح۔ سر
لٹکنے سے استنجاء کرنا بہت ہے کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاننا۔ نفع سراج۔ د۔ و حوب کے جلے پانی سے وضو کرنا منع ہے۔ الفتح
مسئلہ اصل نام محمد رح میں ہے اگر وضو میں کسی امر میں شک پڑا پس اگر فایع ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتیں ہیں کہ اگر بلا شک ہے
تو جس بات میں شک ہے اسکو کرنے اور اگر بلا شک ہیں تو اسپر لازم نہیں ہے اور اگر فایع ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت میں

اس پر کہ نہیں ہر کائناتی مصلحت کو لکھ کر فی الواقع ہو کہ یہ حضور اس وقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقص نہ پیدا ہو ورنہ مصنف کا کلام ٹوٹ جائیگا پس ناقص کا جانا ضرور ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے ناقص کو بیان فرمایا۔

فصل فی ناقص الوضوء۔ یہ فصل حضور کے ناقص کے بیان میں ہے۔ ناقص جمع ناقصہ کی۔ اور ناقص جب معانی کی طرف منصات ہو جیسے ناقص وضوء یا ناقص عدد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو ناقص وضوء کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ ناقص وضوء یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونے والے آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا توسبیلین سے خارج ہیں یعنی درجہ اول یا پشایاب سے پھر سبیلین مانند غمہ وزعم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق حادث ہون جیسے پشایاب خواہ بغیر طوات جیسے خون و کبر اور غیرہ اور ای طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و ہمو وغیرہ اور دوم یعنی داخل توسبیلین کی راہ سے مانند غمہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بعض طعام علی ماسیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و مقہرہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوئی ہے مثلاً فتح اقدیر میں کہنا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خارج متحقق ہو جاتا ہے۔ اول ہی محیط میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سبیلان ہو تو خارج متحقق ہو اور سبیلان یہ کہ اوپر چڑھ کر غم کے سرے سے دھلک جاوے کذا فی محیط السخری اور یہی اصح ہے انہر الفائق۔ ولیکن دھلکنا اگر کلمہ کسی وجہ سے حالانکہ اگر دو کلمہ تو دھلک جاتا تو ایسی صورت میں دھلکنا متحقق ہو جاتا ہے یہ امام محمد رحمہ کے ایک مسئلہ میں مخصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جب تک حضور ناقص نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال یعنی رحمہ الصریان چار فیو دین۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ نجاست ناقص نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کر دیا اور غسل دے دیا پھر اس کے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوبارہ لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاؤ کرنا۔ یعنی اپنی جگہ سے تجاؤ ضرور ہے تو پشایاب و پشایاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاؤ ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاؤ کر کے ورنہ صرف ظاہر نکلا دگی خارج نہیں ہوگی۔ قید جارم یہ کہ بننا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو فی الجملہ پاک کرنا حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اول معنی کہ اگر انگہ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹے گا کیونکہ انگہ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر انگہ کے بالہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے ناقص میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم متقاد وغیر متقاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و قود و کبر۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و مقہرہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ الہ۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہیں (از انجہ) نکلتا ہے اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ ف یعنی ظاہر ہوئی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پشایاب کی دونوں راہیں ہیں سبیلان و دونوں راہوں سے پشایاب و پشایاب و پشایاب اور دمی و دمی و دمی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کبھار سے دیگر ذرہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالہ جملہ ناقص ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقصد سے کثیر یا کثرتی نکلے تو اسکے ناقص وضوء ہونے میں اختلاف ہے ہم سے نزدیک وہ وضوء توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و احمدی و ابی الجبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رحمہ نے کہا کہ وہ ناقص نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقص وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رحمہ نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اس واسطے کہا کہ متقاد اور غیر متقاد دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ تو متاخر ان میں صدہوں سے جب کہ عورت کی طرح سے یا مرد کے

نازہ سے ریح خارج ہوئی یا کھڑا نکلا تو درود اتوں میں سے اسی سے کہ وہ وضو نہیں پڑھتا ہے جس سے فقیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا باکڑے کا نکلنا اس جگہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان یا کہ بان پر قاعدہ جگہ باستثنا سے ان دو صورتوں کے ہر اور بھی ریح جو مرد کے نازہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ بچرک ہو تو وہ ایسی ہو اگر جیسے کسی کے پٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ قول اولیٰ یہ کہ یوں جواب دیا جائے کہ مراد اس جگہ سے ہر وہ جس کے سبیلین سے خارج ہوتا ہے اور مراد جس سے عین نجاست نہیں بلکہ حسین صفت نجاست ایجاد ہے جیسے ریح عہد میں جس پر کوثر واقع ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل طہی ہے نہ نجاست تو ریح مجاہد نجاست نہ ہوئی پس نافع نہیں وغیرہ نظر لیکن کٹرے و کنکری کا استثناء ضرور ہے کہ اشارۃ الیہ المصنف رحمہ فرمایا ہے۔ یہ خارج سبیلین کی نافع ہے پر استدلال کیا۔ قوله تعالیٰ او جارا احدکم من الغائط الا یہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا ہے۔ فت یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر مرد کو ایک پانی نہ تیمم لازم کیا۔ اور غائط حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جان آدمی اپنی حاجت سے خارج ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ غالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں تو رنجاب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کر کے ساتھ ہو اور پانچا نہ تک جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہ ہوگا بلکہ آیت میں گناہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلا اور وہ خرچ نہیں جو پس خرچ نہیں پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خرچ نہیں اور سبیلین پر جبکہ پانی ہو اور جب یہ علت تیمم میں معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدلہ بجا پانی نہونے کے ہر اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوئی ہو تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نہیں چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لیسوال علی صلی اللہ علیہ وسلم ما الحدیث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدیث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے و دونوں راہوں سے۔ فت یہ استدلال حدیث سے ہو لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقص پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عاتہ فتناول المتعاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ فت امام محمد رحمہ دایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ متعاد ہو یا غیر متعاد جو نافع وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس با ساقط ہو قول مالک رحمہ کا کہ غیر متعاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقدمہ سے ہر از خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقدمہ سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے محیط۔ جو ریح کہ نازہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج وقفہ کے درمیان کا پردہ پٹ کر ایک سو ریح ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اس کے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے البتہ انیرہ ع۔ آدمی کے پٹ میں ایسا زخم ہو کہ جو تک پہنچا ہوا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑی جیسے ڈکار بد بودار القینہ۔ اگر پیشاب نازہ کی دندھی میں آتا تو وضو نہیں توڑا اور اگر قنہ کی کمال تک آتا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح میں جنیس المصنف البیہرہ اگر عورت کے اندر روئی فرج سے پیشاب نکلا اور باہر فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا القاضی خان۔ اگر مرد کے نازہ میں زخم ہو کہ اس کے سرے دو ہو جاوے ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے بحرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو بحرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول ہنرہ اخیل کے بحرے سے پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ ہاتھ اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ جے وضو لازم ہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو تو اس نے اپنی اخیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس میں کچھ در نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹتا یا شک کہ تری روئی پر ظاہر ہو القاضی خان۔ یہی

صبح ہر دم۔ افق شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ۔ مذہبی وضو توڑتی ہوئی وضو
 وادی وادی اگرچہ با شہوت نکلے شل کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہو محیط۔ مذہبی سیدھی ماں
 رفیق جو کہ جو روکے ساتھ ملاعت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہو اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہو نہیں۔ اگر عورت نے اپنی عورت
 میں انگلی ڈال کر نکالی تو فوج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح سرفیہ نظر خان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔ ہم۔ کپڑا اگر مقعد سے
 نکلا تو حدیث ہو القاضی خان۔ اور اگر نائزہ کے سوراخ میں کچھ ٹپکا یا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہے انظر یہ
 اور اگر تیلی سے حقہ کیا پھر وہ با وضو اغلاہ کرے محیط السخسی۔ اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر ہو نیچے پھر نکلے تو وہ ناقض
 وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہوگی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو یا نہو کہ ایک کنارہ اُس کے ہاتھ میں ہو اور چیز اگر دوسری۔
 یہاں تک تو خارج از سیلیں کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سیلیں سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا۔ اگر نائزہ
 والدہ الفرج اذ آخر جامن البدن۔ اور ناقض وضو سے بن خون اور کچھ لمبیدونون بدن سے نکلے یعنی سوا سے سیلیں
 بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتاویٰ االی موضع ملحقہ حکم التظہیر پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
 کرنے کا حکم لاحق ہو۔ ف یعنی سوا سے سیلیں کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہو بلکہ سیلان
 شرط ہو پس خون اگر سر زخم پر چڑھا بیٹے نہ با تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ اسے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا انظر یہ اور اس مسئلہ کے
 جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہو کہ وضو نہ ٹوٹے گا محیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ جسے کی قوت ہمارے
 کسی ترکیب سے پہنچے نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رحم نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے فیصل خون نکلا پس اُسے پوچھ ڈالا
 پھر نکلا اور پھر اُسے اسی طرح پوچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں
 بتا تو نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اگر اس خون پر رگہ یا خاک ڈال دی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اُسے رگہ ڈال دی پھر اسی طرح تو بھی
 حکم اسی تفصیل سے ہو کہ اُسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچھ کہو دون و سپ اور پانی جراثیم کا دھجائے کا ذات کا اور جوچی
 اور انکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو صح قول پر سب یکسان ہیں الزاہدی۔ ت۔ ۱۔ والقی ملا الف۔ اور وضو توڑی ہوئی
 ہو تو جبکہ شہو بھر کے ہو۔ ف شہو بھر کے تو وہ ہو کہ جسکو بدن مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صبح ہو محیط السخسی۔ بالکل
 امام حنفی رحم نے سیلیں کے سوا سے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچھ لمبیدونون و کچھ لمبیدونون ایسے موضع پر آوین جسکے دھونکا
 حکم ہو اور تو جبکہ شہو بھر کے ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سیلیں سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے۔ وقال الشافعی الخارج من غیر
 السیلیں لا ینقض الوضو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ سیلیں کے سوا سے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔
 لما روی انہ علیہ السلام قال یموتھا۔ بدیل اسکے کہ مردی ہو کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ وضو نہ کیا۔ ولان غسل
 غیر موضع الاصابۃ امر تعبیدی فیقتصر علی مورد الشرح و هو الخرج المتعاد۔ اور بدیل اسکے کہ وضو نہ کیا۔ اس جگہ کے
 جہان نجاست لگی ہو یا امر ہو کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہلکا اسکا مکلف کیا ہو سو مورد شرح پر مقصور رکھنا چاہیے اور
 مورد شرحی تو مخرج متعاد ہے۔ ف یعنی عقل تو چاہتی ہو کہ جہان نجاست لگے اُسکو دھویا جاوے لیکن سوا سے اُس جگہ کے
 وضو کے احتیاط و حونا امر تعالیٰ نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہو تو چاہیے کہ بر خلاف قیاس کے جہان شیع
 وارد ہوئی ہو اسی ایک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبدی ہیں اور بیان درود شرح صرف سیلیں سے نکلتے ہو
 وضو کا ہو تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سوا سے مخرج متعاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب
 یہ ہو کہ مخرج کا درود صرف سیلیں و مخرج متعاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و قذیرہ میں بھی شرح وارد ہوئی ہو تو ہم شرح کے مورد ہی سے نکلتے ہیں
 قیاس سے نہیں کہتے ہیں علاوہ اسکے شرح نے مورد میں طلع معقول کر دی ہو چنانچہ فقیر سے آویکلائی ایضی۔ واضح ہو کہ جہاں

بھن چکر سوا سے راہ پانچ و پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو رہا ہے علماء رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو تو رتی پرورد
ہمارے علماء کا قول اس میں منافق جو قول حضرت خلفا سے اربعہ باقی عشرہ بمشرہ بالختہ و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت
ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم و کبار محدثین رحمہم اللہ سے اہدییٰ مذہب ہر سفیان ثوری و حسن و داؤد زہری و
اسحق بن راہویہ کا غلطابی رح نے جو علماء شافعیہ میں سے معروف ہیں کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کہا کہ خون بننے والے سے
اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقویٰ اور اسی کا اتباع اولیٰ ہے یعنی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور یہی
نام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفیٰ و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک مذہب
میں سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ و طاؤس و کھول سے اور فقہارین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے
اور شافعی رح کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اس کا کتب حدیث میں نشان نہیں ہوا یہ ہے کہ
آپ نے فرمایا تو تھو و عود الا تو کما گیا کہ آپ ناز کا وضو نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ تو کا وضو یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث
عرب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کتاب ہے کہ عوادہ اسکے اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ
آؤت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت ورجح نہیں
وضوء اگر آواز یا بوسے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع قواعد و ضوابط کا انحصار صوت ورجح میں نہیں ہے کیونکہ ہاتھ نہ پیشا
بھی ناقص ہیں تو معلوم ہوا کہ خرج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضوء ان دونوں وجہوں پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید
بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جس کو ناز میں غفل ہو تا تھا کہ وہ کوئی چیز یا نام پڑھتا یا
لا ینسرت حتیٰ یسمع صوتا اذ یدیرحی۔ ناز سے نہ پھرے حتیٰ کہ آواز سن لے یا بوساؤدے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ وجد احدکم من بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیئاً ام لا فلیخرج من المسجد حتیٰ یسمع صوتا و یدیرحی حاجب
نم میں کوئی اپنے پیت سے کوئی چیز پادے سو اس پر شہدہ ہو کہ اسیں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہاں تک
کہ آواز سن لے یا بوساؤدے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلا
سو فرمایا کہ آج رات میں کون ہمارے گھسانے کرے گا تو ایک مرد انصاری دیکھ کر مہاجر بنی نے جواب دیا کہ ہم ہیں دونوں وہ ہمارے گھسانے
رگنے وہاں مہاجر بنی گھسانے کرے گا تو ایک مرد انصاری ناز میں گھرا ہوا گیا پھر مشرکون میں سے ایک آیا اور اسے سواد انسان دیکھ کر بنی ہمدان سے
جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اسے مہاجر بنی کو جگا یا جب مہاجر بنی نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پتلے کیوں نہ جگا یا تو کہا کہ
میں ایسی سویر پٹ پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگتا یا پھر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی تو آپ نے دونوں کو عادی۔ تمام حدیث بخاری نے قطعیاً اور ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و
دہبئی و غیرہم نے سنداً روایت کی۔ اشد لال یہ کہ اس میں وضوء و عوادہ ناز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر نہ کرنے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ
وضو نہیں ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا ناز تہجد وغیرہ لازم تو ضرورت نہو یا زعمی بالفضل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام
الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بننے والے سے وضو ہے۔ و فی معنی واجب ہے کیونکہ کل
من یا تو جز و بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذان من الراس و دون کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزو ہیں یا ایک کے دوسرے پر شفع
ہونے کا جیسے انہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضوء دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت
ہے کیونکہ چہرہ شرف ہو اس کا سبب ہونا ضرور ہے جو معنی حدیث کے یہی ہونے کہ وضوء واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کافی شرح تاج الشریعہ
یہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور یعنی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے
اور فتح القدیر میں کہا کہ اسکو ابن عدی نے کال میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ میں اسکو نہیں جانتا کہ حدیث احمد بن حنبل

اس غزوہ میں کھانے
خلفائے کبار سے اس
جگہ کے اور ایک وقت
پڑھنے کے لئے پڑھنے
چوٹی سے جگا یا کہ
ایک ہاتھ سے وضو
تو ان حضرت میں ہوا
کی وقت سے جگا یا کہ
جو مردوں میں جان
رضی اللہ عنہم گھسانے
کرنے کے لئے آیا ہوا
ہو جگا یا کہ

یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اہل حدیث سے محبت نہ لجاوے و لیکن کبھی جادو سے کہو کہ لوگوں نے باوجود اس کے ضعف کے اس کی حدیث کو
 اٹھالیا ہے انتہی و لیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں کہا کہ جتنے اس کی حدیث لکھی اور بارے نزدیک اسلام چہ صدق ہو انتہی۔ اور
 بھی بارے واسطے محبت حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ فرما کرتی ہیں کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں
 ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں سو طہر نہیں ہوتی تو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رگ ہے اور حیض نہیں تو جو
 حیضہ آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مر جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر وضو کر ہر نماز کے لیے یا خشک کہ پھر وہی وقت اس کا
 رواہ احمد الترمذی و صحیح اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
 کے لیے وضو کر یا خشک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ
 ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں حیضہ
 خطاب ثابت کے ہیں معنی پھر اس عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ
 اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے و کیونکہ ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث کو صحیح کہا
 اور یہ جو دارقطنی رحمہ اللہ نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جان بچھنے دلو
 تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے
 استفادہ ثبوت ہوا کہ اس وقت وضو نہ کیا۔ بالکل اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے
 و قولہ علیہ السلام من قار اور عف فی صلوۃ فلیصرف و لیتوضا و لیمن علی صلوۃ مالم یطہر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے کہ جس نے قرئی یا کسی پھر نماز میں تودہ پھر جادوے اور وضو کرے اہ بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ و
 ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اصحابہ رضی اللہ عنہم اور عائشہ و طلحہ و زینب و
 اہل یعنی جسکو پہنچی تو یا کسی یا طلحہ یا زینب تودہ پھر جادوے الخ۔ تو طلحہ کے منہ سے آگے آئے اسی میں مذکور ہے جس سے
 وضو بلا حرج واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردون میں سے حافظہ نکل
 روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسماعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا و لیکن محصل یہ کہ اسماعیل نے جو روایت
 اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مغلطہ کی کافی القرب اور ابن عدی نے کہا کہ اسماعیل بن عیاش
 کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی بلک من عائشہ رضی اللہ عنہا مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور
 جواب یہ کہ ابن عیاش رحمہ اللہ ہی جیسی بن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ حدیث ہے اور پریدہ
 بن بارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظہ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو سناہ ایک
 استاد مرسل دوم سند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ فرق نہیں کیونکہ مرسل بارے و علامہ علماء
 نزدیک مقبول حجت ہے۔ م۔ اس حدیث کو معینی نے دارقطنی کے طریق سے من ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر معینی نے شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ہر تقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد
 خون دھونا ہے نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے مراد لینا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے
 تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اس پر بنا کر تادست نہوگا۔ منع۔ بنا کر کرنے کے معنی کہ جان تک نماز پڑھی ہو اسی پر باقی کو
 ظاہر تہم کر دے۔ م۔ اور انس و مکہ مثلی سے خارج ہوا و توبہ دن مثلی کے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رحمہم علیہم
 کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرئی میں وضو کیا۔ سعدان نے کہا کہ
 پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں طاہرین نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اپنے بیان کی تو ثوبان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

کہ ابو ہریرہؓ نے سچ کہا اور میں نے سچ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیا تھا۔ ترمذی رحمہ نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن ماجہ رحمہ نے کہا کہ ختم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے؟ فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجویز کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور تر و طس اور غری ناقض وضو ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھرنا جائز ہے اور پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا جو تک نماز اول پر بنا کر ناجائز اور کلام کرنا ناجائز مفسد ہے اور فقیر ابی امام حنفی اسکو نماز میں حدیث ہونے کے باب میں اعادہ فرمایا گیا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی جہ سے ہے۔ اول یہ کہ اس میں حکم پر قاز کے اور باقی بنا کرنے کا اور بنا کر ناجائز وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اس میں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے واجب کے ہے۔ سوم یہ کہ اس میں نماز سے پھرنا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کر لیا اور بالاتفاق بنا اور پھر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اس میں تہی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضو کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کر نیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کر نیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح میں اور اسکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہاں ہم جو ہمارا مذہب ہے اس میں دین میں احتیاط لازم ہے خصوصاً عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کر لیں کہ ہماری دیگر احادیث ہا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رحمہ نے آگے ذکر کیا۔ مع۔ ولان خروج النجاستہ موثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جس پر دوسرے فرع کو قیاس کرنے میں اور مناط اسکا کوئی علت و سبب جو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہوتا کہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہ ہو اور بیان اصل وہ قولہ تعالیٰ وجاء احدکم من الغائط الا تہیئوہما وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پانچا نہ پیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پانچا نہ یا پیشاب کی خصوصیت لغوی جیسے فقہ بول و براز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست دھو سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر کیونکہ مرقہ نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے کچھ و ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول لیکن طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس بیان اصل میں دواہر میں ایک عقلی مطلب کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جس میں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کر دو۔ لکن یہ تعبدی ضرورت تعبدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی تعبدی ہوگا جو کہ ضرورت تعبدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب تعبدی ہو جائے میں تو اول کے ساتھ جو طہارت بطلے واجب تھی وہ بھی بالضرورہ فرع میں تعبدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب ماخذ اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں تعبدی ہوا۔ فتح القدیر میں کہا کہ بیان تودعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال ہی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے ماخذ

یہ حدیث صحیح ہے
وضو واجب ہے
اور پھر نہیں جائز ہے
کے ہیں اس

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ توجہ طہارت زائل ہوگئی تو وقت نازک کے وہ خود طہارت کر لیا اور وہ وضو پر جس میں چار اعضاء پر اقتضایہ ہوا حاصل کا حصہ۔ لیکن فاضل اعداد درج نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے لیکن وضو واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو غسل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب ترجمہ کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اندر تفسیر ابن العمام کے قول میں طہارت سے حسی عقلی نہیں جیسے فاضل الدار نے ضلعی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہوگئی تھی لیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا غیر معقول تھا لہذا اس میں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سواکے موضع نجاست کے اعضاء وضو ہو کر ایک امر تعبیدی ہو تو اسکے واسطے جان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبیدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتضایہ رہے امام مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتضایہ وضو پر البتہ غیر معقول ہے لیکن جبکہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوتا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتضایہ بھی متعدی ہوا حاصل امام شافعی رحمہ کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تفسیر غیر سبیلین امر تعبیدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تفسیر لازم آتا تو معقول قیاسی ہے لیکن صرف چاروں اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے حکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تفسیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ جو تفسیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم داسر تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث قواعد فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری تو صریح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ منہی یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن میں چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اسر تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ علمی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اس پر ثواب دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اہل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے بیان آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے بیان سواکے سبیلین کے ثواب بنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم ہو یعنی یہ مخصوص نہ ہو کہ یہ حکم نقطہ اسی اہل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیمرہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اس پر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے ثواب دوسرے کو اس پر قیاس کرنا نہیں جائز ہے بشرطیکہ یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہ ہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں تو ٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹیگا جیسے ناز میں بھولے سے کلام کرنے میں ناز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اس میں کوئی نص صریح نہ ہو ورنہ نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے ہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ مخصوص ہے کہ روزہ نہ ٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ مجہول میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہوا در حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

دوہو کیونکہ جن جگہ سے نجاست نکلے اس جگہ کا دھونا تو مقبول ہے جس میں عقل میں آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جسے خارج
 نجاست سبیلین سے اعضاء و اعضاء کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہے اگر ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم عظیم نے یہ حکم
 پر حق دیا تو یہ امر تعجب ہی ہے اور سبب اس کا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
 درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آتا یعنی شرعاً طہارت لازم آتا ہے سمجھ لیا اگرچہ حتیٰ کنہ اسکی جگہ معلوم
 نہ ہو کہ یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر فائض سے آوے تو اسکی طہارت جاتی رہے اور اس پر طہارت کرنا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اوجا
 احد منکم من الغائط الا یہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی
 اور وہ طہارت وضو پر تو اب یہ اصل و معنی کو شال ہے ایک معنی مقبول ہیں اور دوسرے معنی غیر معلوم ہیں یعنی مقبول یہ کہ خروج نجاست
 سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو خارج ہے جان سے نجاست نکلتی ہے یعنی سبیل پچانہ و سبیل پشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
 ظاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی نام بدن ہے کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضیٰ کو حدث ہوا
 تو طہارت زائل ہو کر دوسری ناز کے لیے اس پر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے کٹے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے
 کہ اسکا موضع فلان موصوفہ حدث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہو تو نام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
 صفت ہو گئی پس یہ معنی تو مقبول و معلوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر معلوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ ایدہ تعالیٰ نے طہارت
 میں صرف چار اعضاء وضو کا حکم فرمایا تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے نام بدن کا حدث کیونکہ زائل ہوا
 و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں
 یا اسلئے کہ ایدہ تعالیٰ نے فائض کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو جہنہ حق جانا کہ فائض سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح
 ہم نے قی جاننا کہ انہیں اعضاء وضو کا دھونا اس حدث کا زوال ہے۔ احوال اصل غلط ہیں یہ دو معنی ایک معلوم اور دوم غیر معلوم
 ہیں اور فرج یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
 خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ اوجا احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست
 معلوم ہے کیونکہ حکم مطلق بدن و صفت ہے کیونکہ اسکی جنس میں بھی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے بقولہ تعالیٰ
 بسا لولک من المحيض قل ہو اذی الایہ۔ تو اذی یہ علت مخصوص ہے یعنی پلیدی۔ تو فائض میں بھی نقص طہارت بوجہ خروج پلیدی
 ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
 حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضو پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی ہو تو حکم نص
 تغیر ہو جاوے جس سے قیاس ناسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ موعنا یہ۔ پھر جب امام مصنف رحم کی دلیل قیاس وغیرہ سے
 ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلتا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست
 کا صرف خروج معبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضو نہ پڑتا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ
 اصل مسئلہ قرن میں گذرا کہ خون و کچھ لو بدن سے خروج کر کے یہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہو تو اصل
 سے زیادہ خرج میں بشر سیلان کی کیوں نکاتی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان ما خرج انما
 یتحقق بالسیلان الی موضع لبقہ حکم التطہیر و کل النعم فی القی۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہے
 بات اتنی ہے کہ خون و کچھ لو بدن میں خروج جب ہی متحقق ہو گا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضو یا غسل میں
 کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور تو جہن جب ہی کہ مضمون ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
 ہوا ہے وہاں اصل پر پاک آنکھ کے اندر سیلان ہے احتراز ہو جگا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ ہاں وضو نہ ہو گا

بادوریکہ خروج ہوا اسوجہ سے کہ جل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو موضع میں ہو گیا
یہی ہر جی کہ اگر قصد کا خون و حار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سبیلان ہوتا
اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر دونوں ہوائی اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان نزدیکی القشرۃ
تطہر النجاستہ فی محلہا فتکون بادیتہ لا خارجہ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج زمین بلکہ اسبیل میں
ظہور ہو گا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلا دیگی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر تک
انتقال ہر اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہے شرح کے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے
سے وہ خون جو انجام کو پہنچنے سے نہیں ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں نکل گیا ہر تو بادیہ ہو خارج نہیں ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کو حالانکہ وضو روٹ جاتا ہر لندہ فرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذاک لموضع لیس
بموضع النجاستہ فیستدل بالظہور علی الانتقال و الخروج۔ بر خلاف دونوں را ہوں پختانہ و شیب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہر تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ مقبرہ حقیقت خروج ہر اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اس طرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پختانہ یا راہ شیب کے منہ پر آ جاوے حتیٰ کہ نایزہ کی دندنی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور
سوائے سبیلین کے خالی طور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون
ہر تو کھال کی آڑ بٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ ہے اور صدر الشریعہ اصغر رحمہ نے
افادہ کیا کہ بننے سے یہ سبھی معلوم ہو گا کہ خون نہیں ہر کیونکہ جس نقطہ وہی خون ہر کہ بننے والا ہو حتیٰ کہ جگر یعنی کلیجی جسکو خون
بستہ ہر منہ میں مباح ہر بالحد خون و مچ میں تو خروج کا متحقق سبیلان ہر اور تو میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا یا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ ول انعم ان یکون بحال لا یکن مضطربہ الا بتکلف لا یدخرج ظاہرہا فاحتمل خارجہا
یعنی چونکہ تو بھر منہ ہر کہ ایسے حال ہر ہو کہ جسا روک لینا جبرین تکلف کے ناگن ہر تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہر کیونکہ ظاہر
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی تو اسقدر ماضی کا
جسکو آٹھ بہت کلفت سے روکا اور بھر نکل گیا تو اسکا وضو روٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہر کیونکہ تو کا خروج ہی کہ منہ
ہو۔ م۔ بھر منہ بھر کبھی رہوئی ہر اس میں اتھار ہل ہیں۔ اجماع کہ جو امام مصنف رحمہ لے کہا ہر الفح ہی صحیح ہر غلط الفح ہی۔ اگر
کہا جاوے کہ تو جب نہیں ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں
پاک کرنے کا حکم واجب ہر کیونکہ کلی کرنا واجب ہر تو منہ میں تو آنا خواہ تھوڑی جو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جو اب یہ کہ اندر منہ کے دو شعبہ ہیں ایک شعبہ میں وہ شرفا باطن شمار ہوا چنانچہ رندہ
اچھا سوک نکل جاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا اور رندہ میں چہرہ کا اندر منہ و حونا فرض نہیں ہر اور دوسرے شعبہ میں وہ خارج
اعتبار ہوا چنانچہ رندہ و بھر منہ میں نکلنے کا پالی بجاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا تو بننے اسکے دونوں شعبہ کا لحاظ رکھنا پس کہا کہ شرف
تو حکم کلفت و شفت روک کے تو تھوڑا وضو نہیں بلکہ باطن و دھن اور اگر منہ بھر یعنی اتنی تو جو کہ کلفت نہ روک کے
تو باطن ہر لحاظ غور دھن۔ بلکہ متحقق یہ کہ تو کی صحت میں دھن کو داخل اعتبار کیا گیا لیکن قلیل تابع رقی غلیظ اچھا
ہر اور منہ بھر تو کو جبکہ ہر دن کلفت نہیں روک سکتا تو یہ تو بمنزہ خارج ہر۔ اور آدیا کہ نجاست تو غلیظ ہر یا غلیظ ہر۔ م۔
وقال زفر فرج قلیل النقی کثیرہ سواد۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تھوڑی تو رندہ بیعت تو دونوں برابر ہیں۔ ف۔ دونوں
وضو روٹ جاتا ہر ادیہ قیاس ظاہر ہر کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز سبیلین سے نکلے وہ سبھی صرف ہر تو

واجب ہو اگر اس میں قلیل و کثیر بنا ہو۔ مع۔ میں کتابوں کہ جس کا نکلنا حدیث ہو اور اخیرہ کہ قلیل نہیں کہیں کہیں حدیث نہیں گزر فرم کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلط ہے۔ م۔ وکذا لا یشرط السیلان اعتبارا بالخرج المتجاوز ولا طلاق قولہ علیہ السلام انقلس حدیث۔ اور یوں ہی زفر فرم خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے بایں قیاس میں فخرج متجاوز یعنی بقیاس سبیلین نہیں قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بایں طلاق قولہ علیہ السلام کہ قلنس حدیث ہو۔ فق۔ یعنی قلنس کو علی الاطلاق حدیث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے۔ یہی قول سفیان ثوری و حسن مجاہد کا ہے۔ کہا گیا کہ قلنس وہ کہ بھر نہ ہو اور جو کم ہو اور کہا گیا کہ برقلنس اسکے تو پھر نہ اور قلنس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول امام محمد فان قلنس اقل من طائفة۔ اور حضرت مجاہد و طاؤس نے فرمایا کہ لا وضوئی انقلس حتی یكون النقی۔ یعنی قلنس میں وضو نہیں یا تا تک کہ تو موکنا ذکرہ النساء فی۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلنس وہ ہے جو متلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور تروہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغہ میں ہے کہ قلنس وہ کہ حلق سے نہ بھر یا کم نکلے اور وہ تو نہیں بھر اگر خود کرے تو فرم۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رحم نے روایت کیا اور اس میں ستار بن مصعب راوی متروک ہے۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسماعیل بن عیاض کی حدیث جو ہماری دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اس میں بھی تو مطلق ہے کثیر و قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ ہر جہ طلاق کے قلیل تو بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضو الا ان یكون سالما۔ اور ہماری دلیل ایک توبہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون ساکن ہو۔ فق۔ اسکو دارقطنی رحم نے ابو ہریرہ رض سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور دو قطرہ دو قطرہ سے قلیل ہے جو بننے والا ہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ قیاسا قطرات بعد سیلان کے جو کہ اس میں مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقص کریگا تو قطرہ دو قطرہ یعنی قلیل اور میں قطرہ کثیر یعنی ساکن ہیں۔ مع۔ وقول علی رض حین عد الا احداث جملہ او وسعہ تلمذ الفم۔ اور وہ قول علی رض جبکہ انھوں نے جملہ حدیث شمار کیے ان میں کہا اور وسعہ کہ نہ کو بھرے۔ فق۔ ابن الاثیر رحم نے نہایت کہا کہ وسع یعنی وسع اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر مواجب وضو ذکر کر کے کہا ووسعہ تلمذ الفم۔ مراد اکیلا تو جو مع۔ میں کہتا ہیں کہ یہ اثر غریب ہے۔ زلیحی۔ مع۔ لیکن بہت سی روایات میں ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزوں سے۔ پیشاب ٹپکنے سے اور بچنے والے خون سے اور دوسرے جو منہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نازین منقبہ سے اور خون نکلنے سے بہت سی روایتیں ہیں کہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جابر بن زید دونوں راوی ضعیف ہیں۔ مع۔ ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی و زفر و ابو حنیفہ رحم کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حنیفہ و حدیث اسماعیل بن عیاض و حدیث ابی حنیفہ و ابی حنیفہ یہ تینوں محبت حاصل ہوئیں کہ آنگے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور منزل سکھیں تو ان میں کہ انکی صحت و قوت و مراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ معارض کی صحت میں اصل یہ کہ اصل توفیق و بجا دے جب وہ نامکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے بیان توفیق دیدی کہ جو شافعی رحم نے خون توفیق و وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون ساکن نہ تھا اور قلیل تھی اور جو زفر رحم نے وضو واجب ہونے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ توفیق و خون ساکن میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہوگئی لہذا مصنف رحم نے ہر جہ پر اصول و معارف تسلیم کرنے کے فرمایا۔ واذواتنا رخصت الاخبار کل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر

ناقص ہونا پھر نجاست کے ہر تو غیر سبیلین میں جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی لیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل التقر ناقض نہیں
تو بالضرورہ نجس بھی نہیں ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون وزخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہے تو وضو اس سے نہیں ہوتا
جب تک کہ نازا داکر لے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس نہ ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن پھر معتدوری کے اسکا اثر ظاہر
نہیں ہوتا یا نہ تک کہ وقت نکل جاوے اور ہو صحیح کہنے میں امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابو بکر اسلاف
و ابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتیٰ کہ اگر قرعہ و چبک والوں کے کپڑوں میں
پس یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے ہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار پھر جاوے
وہ مانع ناز نہیں ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتویٰ ہے رفع۔ اور اگر اسکو ردی سے لیکر پانی میں ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا۔ ع
وہا اذاقاہ مرۃ۔ اور یہ حکم تو کا جو نہ کورہا اسوقت ہے کہ جب اسنے فرمایا ہو تلخ یعنی خضر اریا بت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ اوما۔ یا پانی۔ فن۔ یعنی جب یہ شے بھر ہو تو ناقض وضو ہے اور قادی میں ہے کہ اگر پانی بیکر صاف پانی تو کر دیا وضو
توٹ گیا۔ فان قاء یلغما غیر ناقض عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف ناقض اذاقاہ طار الفم۔ پھر اگر خوشی
نے بلغم تو کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہیں یعنی اگرچہ شے بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہے جبکہ اسے شے بھر تو کیا ہو۔ فن۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ آتا اور توڑ جاتا ہے اور کبھی معدہ سے چڑھ کر
توڑتا ہے۔ تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ والیخلاف فی الترقی من البجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاستہ۔ یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ سے چڑھ کر توڑتا ہو اور زیادہ کہ سر سے
اخر کر توڑتا ہو وہ دونوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں (کیونکہ نجس نہیں) اسلئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہیں ہے۔ فن۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہو یا نہیں۔ لابی یوسف اے نجس بالجماع و ردہ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم پھر اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ فن۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہیں لیکن جوف موضع نجاست میں مجاور ہونے سے نجس ہو کر
ناقض ہے۔ ولہذا نہ لرح لا یتخللہ النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک نرح چیز ہے چکنی لیسار ہو تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ فن۔ پس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ و ما یصل بہ قلیل و القلیل فی القی
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ قلیل ہے اور تو میں قلیل کچھ ناقض وضو نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہیں اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج ہے تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رحم کا سیلان اس مسئلہ میں ابو یوسف کے قول
کی طرف تھاحتی کہ طحاوی مکر وہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونے سے لیکر اس چادر سے ناز پڑھے۔ کافی الفتاویٰ الغیریہ۔ اور
جامع مصوبی میں ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور ان دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع
ولو قار و ما ہو علق یعبر فیہ طار الفم لانه سودا و محترقہ۔ اور اگر متوضیٰ نے ایسا خون تو کیا جو کہ تھکا بندھا ہو اور تو نقص
میں معتبر ہے کہ وہ منہ بھر ہو اسلئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ فن۔ یعنی خون نہیں ہے اور سودا و محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہیں جب تک شے بھر نہ ہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رقیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے تو خشکی
و خشکی رکھتا ہے اور سودا و سرد و خشک ہے تو یہ اصل میں خون تھا اگرچہ جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفراء و خون و بلغم و سودا و مین سے
جو خلط جلتے وہ سودا و محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ وان کان ما کما۔ اور اگر یہ خون تو کا رقیق بننے والا ہو۔ فلکذا لک عند محمد
اعتباراً بلباس انواہ۔ تو بھی امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی شے بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے بانی انواع کے۔
فن۔ اور باقی انواع پانچ میں کھانا و پانی و تر و صفراء و سودا و چون ہی امام مصوبی رحم نے ذکر کیا ہے۔ نہا۔ بہین لابی

کیونکہ مردہ تو وہی ہے بجز ہر جہ - جواب یہ کہ مردہ سے مراد سودا و مرقہ ہے اور اسکو مردہ سودا بھی کہتے ہیں - مردہ حاصل یہ کہ وہ ایک
 انواع میں بھر مٹا ہوا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون روان میں بھی یہی شرط ہے - و عندہا ان سال بقوتہ نفسہ
 یہ نقصان و حضور وان کان قلیلاً - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وہ مردہ
 ٹوڑیگا اگر مقدار میں مکمل ہو - و ف - ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تحریک و غیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اس میں اپنی قوت
 تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ امتداد خون سائل کے ناقص و ضروری - لان المحدثہ لیست کل
 الدم فیکون من قرحہ فی الجوف - کیونکہ محدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے -
 و اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تعمیر کی طرف معتبر ہے وہی بیان بھی معتبر ہوگا - و لو نزل من الرأس
 الی فالان من الانف نقصان و ضرور - اور اگر خون اتر اس سے ناک کی نرم جگہ تک تو اس سے ضرور ٹوڑ دیا - بالاتفاق
 و حوالہ الی موضع ملحقہ حکم التعلیل فحق الخرج - اس پر بنیون امامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہا کہ پہنچ
 گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم واقعی ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خرج مشتق ہو گیا - و بیان فروع ضروریہ میں اگر کسی
 نے ناک جھاری جس سے سوراخ برابر بندھا خون گرا تو وہ ضرور نہیں ٹوڑیگا - الغلطیہ - اگر خون نہ گیا پس اگر مردہ سر سے
 آخرا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق و ضرور ٹوڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق و ضرور نہیں ٹوڑیگا اور اگر مردہ جوف
 چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق و ضرور نہیں ٹوڑیگا مگر جبکہ منہ سے بھر ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ
 کے قول پر ضرور ٹوڑیگا اگرچہ منہ سے بھر ہو شرح الفتنہ - اور یہی مختار ہے - تبیین - اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے - البدیع - ابو دوا
 کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے ضرور ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہ ہو - اگر مقعد میں حقہ کیا تو اس میں تری معتبر ہے
 بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کر دیا تو جب نکلے ضرور ٹوٹ جائیگا بدین اس تفصیل کے کہ تری
 ہو یا نہ ہو کمانی انقادسی و تجنیس - الفتح - اور قاضیان بن دور و امین بن ادریس یہ کہ جب بالکل غائب ہو تو تری دہ ہوگا
 اعتبار ہے - جس عورت کے پیچانہ دہلی کی راہ میں ہشکر ایک ہو گئی تو اس سے دہلی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نازہ
 راہ پیچانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے پانی نکلے تو اس پر ضرور مستحب ہے - مگر جسے والی چیز یا خشک گو دماغ میں چڑھا
 گیا یا بھر دہ لگی تو ضرور نہیں ٹوڑیگا - مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
 گھسا اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہا تو ضرور نہیں ٹوڑیگا - ع - اگر زخم کو باندھا پس بندش کے ادھر تری جوئے تو
 ضرور ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش ہو تو رطوبت یہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہ ہو اور فیص اس زخم پر گر کر کھا کر نہ ہو جاوے
 وہ حدث نہیں ہے تحریک کے برابر خون نکلا تو ضرور ٹوٹا الفتح - یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقص ہے اور اگر خون مخلوب
 ہو تو ناقص نہیں ہے - ع - جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تحریک غالب ہے - شرح الوقایہ و البحر -
 توضی کے کان سے کچھ ہو یا پیپ باز رہا پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقص نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقص ہے - المحیط -
 والذخیرہ و التبیین - اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہو یا بھر کر اس کے ناک سے نکلا تو اس پر ضرور نہیں ہے
 المحیط - اور نصاب میں کہا کہ یہی صحیح ہے انا بارغانہ - لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقص ہوگا المضمرات - اگر سر زخم پیپ ہو کر
 پھول کر جبکہ رتھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح ہے کہ ضرور نہ ٹوٹا المحیط - امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور دراپہ میں اسی کو مختار
 کہا اور اولی اولی ہے الفتح - اس پر فتویٰ ہوگا - اور مسوطہ شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم پر دم آگیا پس اس میں کچھ ہو یا پیپ
 وغیرہ ظاہر ہوئی تو ضرور نہ ٹوڑیگا جب تک دم سے تھکاؤ نہ کرے - الفتح - ریح خدیج کہ جیسا کہ امام حنفی نے
 تجنیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی - لیکن ریح کا خروج مقعد سے ناقص ہے - ت - ناک و تحریک و ریش

آنسو و پستیاد و گت پاک ہیں۔ مع۔ و۔ پانی زخم اور چالون کا اور ناف و کان و جھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہوا صحت تول برب
گمان ہیں۔ الزام ہی و الفتح و الفیض عن المجتبی۔ اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بجے
تو اس پر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے۔ اور جنس و قنادمی قاضیان
میں ہے کہ جب آنکھ میں غریب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی
ناٹ سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غریب کو یہ میں درم ہوتا ہے الفتح۔ اور حسن سے مردی
ہے کہ جھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوانی رحم نے کہا کہ اس میں خارش و چبک والوں کو گنجائش ہے۔ اگر سوئی گھس جائے
یا چھری لگ جائے سے خون نے چڑھ کر جمید سے زیادہ چلے لی تو صحت تول پر حدت ہے کذا فی الہی۔ اور وضو نہیں توڑتا
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے اظہیر یہ۔ اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقایہ الروایہ و کنز وغیرہ
میں ہے کہ منجملہ تو افض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرہ فاحشہ ہے بخلاف امام محمد کے۔ اور حنی اس کے
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدن سے بدن ملا دین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج ہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے لیکن حسن بن زیاد کی روایت میں
شرط ہے اور یہی اظہر ہے قول اسی کو شرح وقایہ میں لیا۔ اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد و طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے۔ انتہی۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جب
کہ مذی وغیرہ خارج ہو اور یہ قیاس ہے المحیط۔ اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رحم کا صحیح ہے اور منکرات میں ہے کہ یہی
اصح ہے اور یتابج میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اثنائہ خانہ۔ اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کوئی چیز ظاہر نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں
امام محمد رحم قیاس ہے اور قول فقہین استحسان ہے اور موافقت مجہور اسی میں ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہے اور خام ابتلا نہیں ہے تو اظہر یہ کہ فتویٰ احوط پر دیا جاوے والدہ تعالیٰ اعلم صحیح بنی الدار المختار۔ محیط میں ہے کہ متوضی
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اسے خون چوس لیا پس اگر کلنی جھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹتا جیسے کھی و مجھ کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے چونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی و الفتح۔ ع۔ ت۔ جو خون کہ اپنی
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں با پس اسکو ردی سے بوجھ کر ردی پانی میں ڈال دی تو وہ پانی نجس نہوگا۔ الفتح۔ مجتبیٰ میں حسن رحم
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اسی وقت فرک دیا تو وضو نہ ٹوٹتا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استعمال نہیں ہوا اور
نہاست قلیل ہے تو حدت نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت فرک دی تو پاک ہے کہ لگایا کہ یہی
مختار ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے معراج۔ لیکن مدقار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہنچ جاوے اگرچہ اس میں نہ پھرنا
اور کہا کہ فرجس نہاست قلیل ہے اگرچہ طفل کی دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نہاست سے مخالفت ہوئی
چنانچہ جلی رحم نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی و دودھ صحت اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی
مترجم کتاب ہے کہ شیخ الاسلام مینی رحم نے کہا کہ قرین نصوص متعارف ہیں چنانچہ گد رین۔ تو چنے جانا کہ قلیل قرین دہن کو حکم ہیں
ہے اور کثیر قرین حکم ظاہر ہے۔ مع۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل قرین نہونے سے حکم نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نہاست قلیل ہے تو
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو حسن رحم سے مردی ہے اور طفل کو متفرج کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی
تفریع کی کہ قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کپڑے با سانب جو کچھ بھر میں فرکی تو وضو نہ ٹوٹتا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

لی کہ اگر یقین و طہام نہ ہو تو کیا پس اگر طہام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ نہ تھا تو نہ سمجھ لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر تمنا بقیم ہو تو نہ سمجھ لیتا تو اختلاف ہو اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹے گا کذا فی الظاہ۔ قول میں سرخی میں ہو کہ اگر یقین کسی چیز طہام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طہام نہ سمجھ لیتا تو ناقض ہو ورنہ نہیں انتہی عالمگیرہ۔ اور یہی مبنی ہے نے فکر کیا ہے۔ سچ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوٰۃ الحسن میں ہو کہ غالب کا اعتبار ہو اور اگر دونوں برابر ہوں تو برابر کا اعتبار غلبہ ہو انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے۔ اور لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ کھانا پانی تو کیا وہ کسی آدمی کو ہاتھ وراثت لگ گئی تو وہ نماز سے منع نہیں ہے۔ حسن نے کہا کہ نہیں منع ہے جب تک فاحش نہ ہو انتہی۔ اور یہ یقینی ہے کہ قوی نجاست خفیفہ ہے لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس میں پر محمول کیا جاوے کہ کھانا پانی اسی وقت تک رہا بنا برین کہ جب ایسی قحاش ہوئی تو گمان پر غالب ہو کہ مانع جواز کی اس میں نجاست آگئی ہو اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسے تصحیح معراج الدہریہ میں ہر دالہ اعلم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر نہ سے جو رال ہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رحم کے نزدیک قریب سے لاحق کی گئی ہو اور ابو الیث کے قول میں مانند یقین کے ہے۔ الفتح۔ اور یسین میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے۔ الطحاوی اور اسی کو درمختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے ہے کہ وہ نجس ہے۔ اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زیادہ برابر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ ریش سے فنا تھوک کے ٹپنے کے مانند ہے یعنی اگر ریش سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ٹپنے کا ہے۔ پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے لیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول خشفہ ہے اور یہاں قول علیہ السلام توفیاً واما مست النار یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کر۔ رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے لیکن یہ نسخہ جو محی السنہ نے کہا کہ بعد یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و مسلم۔ قول اور یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز وضو نہ کیا۔ گمار رواہ البخاری۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم کبریٰ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اونٹ کے گوشت سے نسخہ نہیں ثابت ہوتا ہے بلکہ حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہما کہ کان اخلا منہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک وضو عامست النار۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ تھری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رحم نے اسکو از بار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ اللہ صالح ہے غیر ازیکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ میں کی حدیث ہے لیکن مہر کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب ہے کہ اس سے وضو کر لیا جاوے و الدالہ اعلم و آخر فصل میں آویگا۔ رہا ناقض میں حالت متضمنی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب ازراہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی الیضی۔ بعد یث علی رضی اللہ عنہ کہ بند چو تہ کی دونوں انگلیں میں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ جب آنکہ سوئی تو گرہ ٹھل گئی رواہ الدارمی من معادہ و بعد یث ابن عباس کہ وضو اس پر جو کرکٹ سے سو یا کیونکہ جب کرکٹ سے لیتا تو اس کے مفصل و جیلے ہو گئے رواہ ترمذی و ابو داؤد۔ لہذا امام مصنف رحم نے ناقض میں بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو توڑتی ہے نہ جب حالیکہ کرکٹ

[illegible]

تک ویکہ دنیا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کمال واجباً اور اگر
 جائیگا لیکن نہ کرنے سے کچھ دسم نہ کرو۔ غیر ان السند بمعنی من السقوط۔ صحت اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ ٹیک
 رہنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مٹھلیج کے پیچے زمین پر اگر زمین پیچے
 فارکر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقص و ضرر کا مناسط پورے استرخا پر ہو تو یہاں بھی نقص لازم کیا تو یہ منسوخ
 اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رحم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایت میں ہو لیکن وضاحت کے ساتھ مستحب ہے ولفظاً حارمین سے
 اہل وضاحت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجملہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی
 تواضع و ضرور میں۔ بخلاف حالتہ الیقام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بجات قیام وقعود و رکوع
 وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے دبیٹھے و رکوع کی بیات وسجود کی بیات پر سونا نقص نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نازنین
 وغیرہا ہو۔ صحیح۔ اور خواہ غیر نازمین ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہوگا
 بیات حالت نازمین نقص نہیں اور غیر نازمین نقص ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض لا تمسک
 باقی اذ لو زال لسطط فلم تیم الا استرخا۔ اسلئے کہ ان حالات نوم میں کچھ اتساک باقی رہ گیا ہے کیونکہ اگر اتساک
 بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہتا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ غنہ
 حاکم مقام خروج کے نوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہے اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے نہیں
 نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محل میں ہو اور رکوع وساجد کی نیند اگرچہ نازمین کسی طرح ہو وضو
 نہیں توڑتی اور یہی حکم ناز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے بیات ساجد کے کہ خارج نازمین یہ شرط ہے کہ اپنی بیات مستند
 پر ہو کہ پست کورانون سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ بیات نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والجمع
 پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ فرق نہیں کہ متوضیٰ ہو جو غلبہ نیند کے
 سو گیا ہو یا عمدہ سو گیا ہو بہر صورت وضو نہیں ٹوٹتا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لکن حکم
 نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضو علی من نام قائماً او قاعداً اور اکھا او ساجداً انما وضو
 علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضو
 اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا بیات رکوع یا بیات سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو
 جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زمیلی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت
 کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتیٰ کہ سونے کی آواز غلط یا نفع میں نے سنی پھر کھڑا
 ہو کر ناز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے سے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہو تا کہ پھر سجدہ کرتے
 سجدے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی
 و بیہقی نے روایت کیا اور اکثر روایوں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الانانی زید بن عبد الرحمن پر جمع کی ہے اور احمد
 جویری طبری رحم نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے وہ میں نے
 نے اسکو حدیثی بن ہلال عن ابی ہریرہ رخم مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب من ابیہ من حدیث روایت کیا اور ابو خالد راوی
 کی نسبت یہی بن عیین و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے جو حاکم نے کہا کہ حدیث وق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اگر
 احادیث صحاح میں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رحم نے بدو و سائرہ میں ابو خالد کی توثیق پر عیسٰی کی ہے وہم بالجملہ
 جو بننے بیان کیا اگر تو اسکو قائل سے دیکھے تو میرے نزدیک یہ حدیث درج حسن سے اتری نہیں ہوا ہر گز یہ سنی نہ ہو

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی فہم کو وضو توڑنے والی نہیں ہے بلکہ غلط حدیث ہے تو جس فہم میں حدیث کا منہ ہو وہ قائم مقام حدیث ہے ہی ہر مسئلہ دل کا ہے۔ مگر۔ چند حدیث میں سجدہ میں سونے ہوئے کی تفصیلات وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ ملاکہ پیر اسکی طاقت جسم سے نکل فرماتا ہے اور یہ بلا وضو نہیں تو رکوع شل قیام اعلیٰ ہے۔ م۔ اگر سجدہ تلاوت و سجدہ شکر میں سویا تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سو میں بدرجہ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اس میں جو اختلاف روایا نقل کیا جاتا ہے اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ مگر۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک چڑھا ہے جیسے بسا اوقات اسکی مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوئی رحم نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹتا قاضی خان۔ مراد اونگہ ہے۔ الفتح اگر بیٹھے سویا پھر نہ کھلے بل یا کر وٹ گر اگر نور اجاگ کیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا شہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ البتین۔ اور اسکی پر قویٰ ہر کمانی الخاصہ۔ اور حلوئی رحم نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحم یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو نہ ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی معتد ہے۔ الفتح۔ اور اگر چارون سو یا وضو نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اس طرح کیا کہ دونوں ہاتھوں ایک جانب پھیلائے اور چتر دونوں کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا۔ الخاصہ۔ منگی بیٹھ کے جو پایہ بر سوار سویا اگر وہ ہوا زمین یا چڑھا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار چڑھا تو وضو نہ ٹوٹا محیط۔ یعنی سوار جھکیگا تو چتر اسکی پیٹھ سے اٹھ جائیگا۔ م۔ اگر بیٹھے زمین یا پالان ہو تو وضو نہ ٹوٹتا۔ اگر تھوڑا سا کھلے اندر ہاتھوں ٹکائے سویا تو حدیث ہے قاضی خان۔ سو تھی مشورہ ہو گیا یعنی عہ طاری ہوا کہ عقلی کاموں و باتوں میں بیوقوفی آگئی تو وضو نہ ٹوٹا البحر۔ حلوئی رحم نے فرمایا کہ کر وٹ سے لیٹے اونگہ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدیث نہیں کیونکہ نوم قلیل ہے الفتح۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدیث ہے اور اگر ایک دو کے سوا سب سمجھتا ہو تو حدیث نہیں۔ نع۔ لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کر وٹ لینے میں اونگھنا و حائل سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا قلیل ہوگا اگر قلیل ہے تو حدیث ہے ورنہ حدیث نہیں ہے اور خفیف و قلیل میں فرق یہ کہ جو اسکے پاس کہا جاتا ہے اگر اسکو سنتا ہے تو اونگہ خفیف ہے اور اگر اسپر عامہ اقوال مفتی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو قلیل ہے محیط۔ البتہ ہی قویٰ خمس الائمہ منقول ہے الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو و حدیث نہیں تھا قولہ علیہ السلام تمام دنیا کے ولایام ملے۔ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا طلب نہیں سوتا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو کر وٹ لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اس میں احادیث صحیحہ ہیں۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضو نہیں لیکن مزنی رحمہ نے خلاف کیا ہے اور اجماع کیا کہ کر وٹ کی فہم ناقض وضو ہے۔ شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر سویا تو ناقض نہیں خواہ ہلکا ہو یا غیر نماز جو خواہ خواب دراز ہو یا نہ ہو۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جواب ہے۔ ایک رحمہ کے مذہب میں خواب قلیل وضو توڑتا ہے بلا خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہیں توڑتا یہی معروف ہے اور خفیف اگر در تک ہو تو وضو مستحب ہے۔ مخرج ہو کہ جیسے فہم غفلت ہے منہ حدیث سے حدیث کے قائم مقام ہے یون ہی انما و جنون میں اور فرق جنون میں یہ کہ انما میں عقل مطلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مطلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں کسی حدیث میں لہذا امام مصنف رحمہ نے نواقض وضو میں شمار کیا۔ والعلیہ علی العقل بالانما۔ اور ناقض وضو ہے فہم جو جانا عقل پر بوجہ انما کے۔ ف۔ مطلق انما کو ناقض نہیں کیا کیونکہ فتور اعضاء سے سو کو بھی انما کہتے ہیں بلکہ ناقض وہ انما کہ دفع بصر و طہر کا ہے بے چھا جانے سے عقل مطلوب ہو جاوے۔ جب یہ فہم دفع ہو تو فہم شکیک ہو جاتا ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ انما و طہر السلام پر انما جائز ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ انما و طہر السلام کا انما

و غشی کیا انکا وضو توڑتی ہے تو بسوٹ کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہے انہی اور میں کتابوں کہ اغار اگر جذب بجا لم قدیں توڑتی ہے
 پر جو اگر غیر ناقض ہے اور اگر مواد بغیہ کی کثرت جس سے اعضا میں فتور یا سا ہو کہ ریاہ وغیرہ بے اختیار خارج ہو سکے
 معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہیں ہے۔ مادہ دوسری یہ کہ ہاں کہ اگر کے ساتھ اگر انزال ہو یا نہ ہو
 واجب ہو گا اور کبھی انزال نہ ہو تو واجب نہیں اور دوسری یہ کہ ہاں کہ اگر کے ساتھ اگر انزال ہو یا نہ ہو
 غشی بھی اغار کی قسم سے ناقض ہے۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسکو اشتہار
 ہے کیونکہ وہ تو حدیث سے زیادہ سخت قوی ہو جاتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ
 نہیں کرتا تو وہ جلد احوال میں حدیث ہے کہ کافی بسوٹ شیخ الاسلام۔ منفع۔ اور اغار میں البتہ علت اشتہار ہے۔ لائے فوقی
 مضطربانی الاشتہار۔ کیونکہ اغار تو مفاصل ڈھیلے کرنے میں گروت بند سے بڑھ کر ہے۔ والاغار حدیث فی الاحوال
 کلاما۔ اور اغار جلد حالات میں حدیث ہے۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی بیات میں یا سجدہ میں خواہ نماز
 میں یا خارج ہو۔ و ہو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو بند میں بھی ہے صحابی جلد احوال میں ناقض ہوتی۔ واللہ
 عرفناہ بالاشتر۔ لیکن ہم نے بند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہیں جائز ہے
 اگر کہا جادے کہ اچھا بھرا اغار کو بند پر قیاس کر کے تفصیل کر دے حالانکہ تم اغار کو ہر حال میں ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نہیں
 تو کمزور ہے۔ والاغار فوقہ فلا قیاس علیہ۔ اور اغار اس سے اور یعنی قوی ہے تو اغار کو بند پر قیاس نہ کیا جائے گا۔ ف۔
 اغار توڑتا ہے وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنوں وغشی و نشہ کی بیوشی کا ہے اور یہاں نشہ سے استدرجہ لے کر مرد کو
 عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو خمس الاغار
 طوائی سے منقول ہے کہ اسکی بعضی رفتار میں ٹکڑا ہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ فی الفتح من الجہتی اسکی رفتار
 میں اور حد مرعہ کا ہو یہی صحیح ہے۔ و اخذہ الدرر فی الجہتی اسکی رفتار میں اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی مع ہمارے مذہب
 مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ تواقض کے مقعہ ہے یعنی ٹھٹھا جسکو خود سے اور پاس والے سنیں اور محک یعنی ہنسی
 جسکو خود سے اور پاس والے نہ سنیں اور ہم سکرانا جسکو نہ خود سے اور نہ پاس والے سنیں کذا فی الذخیرہ لہذا لام صفت
 رم نے تواقض وضو میں حط کیا۔ والتمقہ۔ اور تواقض وضو میں مقعہ ہے۔ ف۔ مقعہ مصلی کا جہتی مقعہ کلمتی کہ
 اگرچہ عورت ہو اور مقعہ بسوٹ ہو۔ دہ۔ بیدار ہو۔ ت۔ ج۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع و سجود۔ ایسی نماز میں مقعہ ہمارے ہمارے
 رکوع و سجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ حکما نماز میں ہو۔ ت۔ پس مقعہ کے مسئلہ میں یہ قیود ہیں پس جانتا جاوے کہ مقعہ خارج
 نماز میں وضو نہیں توڑتا قادی قاضیان اور ہر نماز رکوع و سجود والی میں مقعہ ہمارے نزدیک نماز وضو دونوں باطل ہو کر
 محیط۔ خواہ عمد ہو یا سہولے سے ہو۔ الخ۔ حالت نماز یا دلکی حالت ہو تو سہولے سے عمدہ ہو گا۔ الفتح۔ اور جسکو
 کرتا وضو نہیں توڑتا ہر اور ہم نماز وضو کچھ نہیں توڑتا اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسین مقعہ کیا وہ باطل ہو کر
 وضو نہیں توڑتا قاضیان۔ ظل کا مقعہ حالت نماز میں وضو نہیں توڑتا محیط۔ سوتے ہیں نماز میں مقعہ کی رعایت اصول میں نہیں
 کما فی فتاویٰ رفعتیاتی مع۔ اگر سوتے ہوئے نماز میں مقعہ کیا تو صحیح ہے کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ انہیں مذہب صحیح ہے
 الفتح۔ ایسی ہر قوی دیا جادے۔ اللہ۔ اور حاکم ابو محمد کوئی نے کہا کہ نماز وضو دونوں باطل ہو گئے اور اسی کو عامہ شافعیین نے
 اختیار کیا ہے محیط۔ صلوٰۃ منقذہ میں اگر مقعہ کیا تو صحیح ہے کہ وضو ٹوٹ گیا نظریہ مع۔ اور نماز ذات رکوع و سجود ہے ہر ایک باطل
 جسین رکوع و سجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ جسین مقعہ سے نماز گئی نہ وضو مع۔ اور اگر ایسی نماز میں مقعہ کیا
 جسکو عمدہ فرض سے اشارہ سے بڑھا ہے یا ساری پر نقل کو اشارہ سے یا غدر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے بڑھا ہے

۴
 و مقعہ کلمتی مقعہ کلمتی
 و مقعہ کلمتی مقعہ کلمتی

وہو جسے نوبت گیا۔ اگر شہر کے باہر جانور پر قتل میں متفقہ کیا تو بلا نفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں ناز میں
ایا یا کیا اور متفقہ کیا تو بلا نفاق ٹوٹا۔ اس سے۔ اتوں چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند زندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔ اور متفقہ
بیم کو باطل کرتا ہے جسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہا
رسی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے ناز میں متفقہ کیا تو ناز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے ناز پڑے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ انا مار غانہ و کذافی الفتح۔ یہ خلاف اس وضو میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے متفقہ سے باطل ہو گا۔ م۔ ط۔ اگر ناز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور پہلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی ناز تمام کرے تو وہ حکماً ناز کے اندر ہی پس بعد وضو کے
متفقہ کیا تو لباس میں دور و امن میں۔ الفتح۔ یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ ہمیں ٹیپکام سے۔
اور اگر قصدہ اخیر میں حدیث شد کے بعد یا سجدہ میں متفقہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی محیط۔ معص۔ اور اگر سلام کے وقت حدیث
متفقہ کیا تو وضو گناہ نہیں۔ کانی الاشرع جلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر حدیث نہ تو ناز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے
متفقہ کیا پھر ہم نے متفقہ کیا تو امام کا وضو گیا اور متقیوں کا نہیں کیونکہ امام کے متفقہ سے متقدین ناز سے باہر ہو گئے تھے
بر خلاف اسکے اگر امام نے سلام پھر بعد کو متقیوں نے متفقہ کیا تو متقیوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ صحیح یہ کہ
متقدیوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر ناز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کر گئے کو وضو کیا لیکن مسح کرنا سہاوندہ کا بھول
گیا پھر ناز شروع کر کے متفقہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے ناز پڑنے سے ناز باطل ہوتی تو متفقہ ناز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر ناز شروع کرنے سے پہلے متفقہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی الدر۔ بالجملہ وجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرنے اور کھٹے میں کہ متفقہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ والقیاس انا لا نقض۔ اور قیاس یہ ہے کہ متفقہ
ناقض نہ ہو۔ وجہ قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رحمہ کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارج بن زید و
وسیلان بن یسار سے مروی ہے۔ لاجہ لیس بخارج مجس و لہذا لم یکن حدیثی صلوۃ النیازۃ و سجدۃ التلاوۃ و خارج
الصلوۃ۔ کیونکہ یہ شرعی متفقہ کوئی نہیں نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اساسی واسطہ یہ متفقہ ناز جائزہ میں اور
سجدہ تلاوت میں اور ناز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج مجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ و لافقوا
علیہ السلام لا من ضحک شک متفقہ علیہ بعد الوضو و الصلوۃ جمیعاً۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے متفقہ سے ہنسا تو وہ وضو و ناز و دونوں کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
متفقہ کو خجہ کہا ہے رضی اللہ عنہ نے مروج روایت کیا اور طبرانی رحمہ نے ابو العالیہ رحمہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ
نے کہا کہ میں درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گوشے میں گھوڑا
اور اسکی آنکھوں میں صفت نظر کی بیماری تھی تو ناز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آن
لوگوں کو جو ہنستے تھے وضو و ناز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو غلطیات میں ذکر کر کے اسطرح منقول کیا کہ حاجت
تقاضیہ اسکو اہل العالیہ سے پہلے روایہ صحیح ہے۔ یہ حدیث مستند و مرسل و دونوں طرح مروی ہے اور حاجت اہل حدیث
نے اسکے مرسل ہونے کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ رحمہ نے اگرچہ اسکو صحیحی بھریا و براہیم صحیحی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے اہل العالیہ سے سنایا ہے پھر جس مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
مردم ہے کہ کتنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقاہ تابعین سے ہیں اور سند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مردی ہر اولاً اسلم اسلمو جہاں عدی نے کامل میں یقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور
 بن ادریس کی حرج یہاں دفع پر کیونکہ یقیہ نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن نفیس نے حدیث بیان کی۔ معنی اس حدیث کہ
 ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے میں مالک بیان فرمایا کہ
 وہ جسند بھی جدید ہر ترک کر کے قیاس کو یا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل محبت ہے۔ قول اور بیان نو مسند یقیہ بن الولید
 ہر اولیہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ یہی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر ناسخ میں مطلقہ
 کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا ہی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ فقہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں
 ہے۔ تو یہی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خیر ثابت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
 مسند رعایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
 ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تو اثر ہے وہ مدد مرسل سے خارج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
 خلافہ پر بھی لازم کیونکہ وہ تو خالی مرسل سے احتجاج کرنے میں منع۔ بالجملہ حدیث محبت ہے۔ و بشکلہ ہر ترک قیاس
 اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص
 کو لیا گیا لیکن چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوئی ہے تو ایسے نص کو جان دار پر بھی
 رکھنا چاہیے۔ و الاثر و ردنی صلوٰۃ مطلقہ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے صلوٰۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی ناسخ کو کچھ
 وجود والی میں جو کہ قابل ناسخ پر مطلقہ ملے۔ پس ایسی ہی مطلقہ لازم ہر اقتضار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے ناسخ
 جائزہ و سجدہ و خوف و نادر و نادر کی طرف تعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل حجاب شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا ہے کہ وہ
 قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ مطلقہ نص ہو لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن محبت و ایلی
 تو خلاف قیاس جس میں مدین پانی اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہے اس موزون ہم نے قیاس ترک کیا اور پانی میں ہمارے نزدیک
 بھی حکم بالقیاس پر خیر ازیکہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس بر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں
 کہ احوط ہمارا مذہب ہے کہ کچھ تھے ناسخ کو کچھ کے ساتھ ادا کیا اور مطلقہ ایسی چیز ہے کہ خارج ناسخ اگرچہ ناقص و غیر نہیں لیکن
 بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے مانعت وارد ہے۔ و القیمۃ یا کیون مسبو حالہ و کھیرانہ و لعلک یا کیون
 مسبو حالہ و ون جیرانہ و ہو علی ما قبل البعد الصلوٰۃ و ون الوضوء۔ اور مطلقہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے
 اور اسکے پاس و اون کو بھی سنائی دے۔ اور شک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس و اون کو سنائی دے اور شک بنا براس قول
 کے جو کہا گیا ہے ناسخ کو فاسد کرتا ہے وضوء کو نہیں۔ ف۔ اور ہم کچھ بھی منسند نہیں ہے اور طہرائی و طہرائی و طہرائی نے حدیث جاریہ
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی ناسخ پڑھتے تھے پس ناسخ میں بسم فرمایا تو جب پھرے تو اپنے بسم کو پڑھا گیا
 آپ نے کہا کہ میکائیل و بر وایت طہرائی خیریل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر تھامے ہوئے تھے اور میں ہنس رہا تھا
 جس میں کیا حدیث ہے۔ پھر مطلقہ وہ تھا جو ابھوئے سے ہوا چوک کہ ہو برابر ہو خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور ہم کو کسی تو تہا
 مع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رحمہ اللہ نے کیا۔ و العاجۃ نخرج من البدن بافتہ
 اور کثیرا و معتد کے اندر سے نکلتا ہے وہ وضوء توڑنا ہے۔ ف۔ جیسے ریح و ککریون کا نکلنا نص ہے۔ ف۔ کثیرا جب
 دیر سے لگے تو حدیث ہے اور اگر عورت کی نرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور ککریون کا نکلنا بھی حدیث ہے و نثار
 کا خبثان۔ کثیرا و سر زخم سے گرنا نص نہیں محیط۔ اور عرق مدی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نثر ما تو وہ بنبرہ کثرت کے ہے
 پس اگر اس سے پانی بے توانقض وضوء ہے۔ نظیرہ۔ فان خرجت من راس النجس۔ اور اگر کثیرا سر زخم سے نکلے

فہم میں سے کسی سے نکلا۔ اوسطہ المرحم جنہ لا ینقض۔ یا زعم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے
والحمد للہ رب العالمین البودۃ۔ داب سے مراد کیرا ہے۔ وہاں لان التجسس ما علیہا۔ اور یہ حکم حضورؐ نے توڑنے کا اس جہ سے
کہ جس تو اسما قدر ہر چہ کثیر سے ہر چہ فہم کیونکہ خود کیرا تو جس نہیں ہے پس جو اسپر لگا دی جس گہ گیا۔ و تو لکب قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ فہم و لیکن سیلین میں قلیل و کثیر ب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سیلین میں اس قدر کہ
سیلان مشفق جو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ و جو حدیث فی السیلین۔ اور وہ حدیث شہر سیلین میں فہم چنانچہ
دوسرے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سیلین مقام بیخانہ و مشاب دونوں ہو تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہو چنانچہ
قاضی خان سے صحیح گذرا۔ و وین طبر بما فاشیہ الخشاد و القسار۔ اور غیر سیلین میں یہ حدیث نہ شہر تو مشابہ ہو گیا
تو کار و پانی کی چھسکار کے۔ فہم یعنی سیلین میں گویا پانی کی چھسکار اور ناقض ہے اور غیر سیلین میں گویا دوا کا رید و دوا
اگر کیا جاوے کہ غیر سیلین میں قلیل سے خروج مشفق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدیث مانند سیلین کر
جواب یہ کہ خروج جو دار حکم ہی یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی طور ہو تو حدیث نہیں ہو گا۔ الحمد للہ عن الکافی۔
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کثیرے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کثیرے یا زخم کے گڑے کو
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ کبر رحم نے فرمایا کہ اختلاف ہے
ریح خود جس میں با نجاست پر مرد سے نہیں ہوتی ہے اور تہی خلاف اس صورت میں کہ بھیجا یا بجا بہ پہنے ہو اور اس وقت
ریح خارج ہوئی انتہا یہ۔ اہم مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک خود پاک ہے۔ مگر مقصد میں نجاست کی مجاورت سے نہیں ہوتی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجہ من القبل والذکر لانہا لا یبعث عن محل النجاست۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و عورت کے ذکر سے نکلے کہ وہ جس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں آتی ہے۔
فہم پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہے فی المجرہ ہو الصبح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو كانت المرأة مفضاة لستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضا ہو یعنی کسی جہ سے اس کی فرج دفعہ کے درمیان کی جھلی شکر مد بیان میں راہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اس کے دبر سے نکلی ہو۔ فہم۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضوء کا ہونا متیقن ہے تو ثبوت جانے کا حکم بھی یقین دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
فرج۔ اگر عورت مفضاة کو اس کے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کر لے اس عورت نے خود سر
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال ہوئی جب تک کہ محل نہ ہو جو اس کے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وہی اس حدیث کے دہر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی نوادر الطیر۔ م۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اس کے شوہر کو حلال کرنا حرام ہے اور قاضی خان میں کہا کہ اگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اس کی فرج میں نکاح ممکن ہو۔ الفرج۔ مخرج۔ دیگر وضوء و حدیث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین حاصل ہو گیا
رہے مگر دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا یا سخا نہ چاہا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے خضاب حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے واسطے مع یمن مٹھنے کا حکم ہے اور قبل تمام
کے اسکو چوبہ کر لے میں شک ہوا تو اسپر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بھی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا نہانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے مد نہ وضوء کا اہادہ کر لے پر خلاف اس کے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رنگے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو وضوء ناچھوڑ گیا ہے اور اس میں شک ہے کہ

وہ کوئی حصہ پر تو کبھی نہ لے لی کہ حوائج یا ان پانوں و حوروں کے وہی آخری مل پر اٹھ۔ اور اگر شک ہو کہ وہ نہیں
 نہیں، مہا یا کچھ کے کی طاعت میں باجوہ کو طلاق تو نہیں ہوتی یا ملک ہمدی یا غلام آزاد تو نہیں ہوتا تو میں شک نہیں
 نہیں ہر گمانی اور میں اسباب غرض کہ شک و احتمال سے یقین کا رد ال نہیں ہوتا ہے۔ عالمگیر۔ جو شخص دھوکہ دے یا
 حد ث لاشک کرے تو ضرور ہر اور اگر حد ث ہر اور طاعت میں شک کرے تو حد ث ہر اور بیان تحریر میں ہر اور
 انصاف۔ خان قشرب لفظ۔ اگر چالے کا پوسٹ اتارا۔ تحال منہا مار او صدید او غیر۔ سو یہ نکلا میں سے پانی
 یا زرد پانی یا سو سے ارکے۔ ان سال عن راس الحج نقض۔ پس اگر سر زخم سے یہ نکلا ہو تو ضرور ٹوٹا ہے کیونکہ
 زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ وان لم یسل لا ینقض۔ اور اگر نہیں باتو ناقض نہوگا۔ وقال زفر نقض فی الوجین
 اور زفر م نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض ضرور ہے۔ ف خواہ نکل کر سر زخم سے ہے یا نہ ہے۔ وقال الشافعی
 لا ینقض فی الوجین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ ف خواہ ہے یا نہ ہے سو ہی مسئلہ
 الخارج من غیر السبیلین۔ اور مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ ف پس شافعی رحم تو خارج از غیر سبیلین کو
 ناقض ہی نہیں کہنے تو آگے نزدیک خواہ ہے یا نہ ہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہر خواہ جس ہو یا نہ ہو۔ اور زفر رحم کو
 خارج جس از غیر سبیلین کو ناقض کہنے میں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرنے چنانچہ گذرا۔ بقولہ و کذا لا یشرط اسبیلان اقبالیہ
 بالخج المتداول۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے جس نکلنے میں خروج معتبر سیلان
 شرط نہیں ہر تو چالے سے پانی یا زرد آب یا کچھ ہو نکلنے میں جب مرت خروج شرط ہو سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
 و ضرور ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر خارج ہر ہوئی بھلا نہ خیر
 سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے ہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھوٹا
 سے چھوٹا ہو اگر سر زخم پر چڑھ کر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہر ورنہ ناقض نہیں ہے۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ
 کیا جاتا ہے کہ اگر چالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو۔ یہ روایت ظاہر صحیح نہیں کیونکہ یہ اس
 بنا پر ہے کہ یہ پانی جس نہیں ہر اور یہ خلاف تحقیق ہے۔ و نیزہ لفظ نجست۔ اور یہ سبب یعنی پانی و پب و کچھ ہو کر خارج
 میں۔ لان الدم شیخ قیصر قیصر ثم یزید و لفظا قیصر صدید ثم یصیر ماء۔ کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کیونکہ یہ جو
 ہر زیادہ پکتا ہے تو پب ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ ف پس جس میں تیرا یہ طریقہ ہے نہوگا شک
 ہو جادے مثلاً گوہر کی راگ ہو تو وہ جس ہی سا پس خروج جس سے نقض ہوا۔ ہذا اذا قشر ما فخرج بنفسہ علم نقض
 اس صورت میں ہر کہ چالے کو تشر کیا تو مواد جس سے خود نکلا ہے۔ و اما اذا قشر ما فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ من غیر
 و لیس بخارج و اصدا علم۔ اور اگر خود نکلا کہ جب اس چالے یا قرعہ کو دبا کر پوٹا پس اس کے پوٹے سے مواد نکلا
 تو وہ ضرور نہیں توڑیا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے و اصدا علم۔ ف حاصل یہ کہ ناقض و ضرور تو خروج نجاست
 ہر اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرعہ سے نجاست نے سیلان دیا تو خروج نجاست
 نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض و ضرور ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ
 میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے خارج ہوا یعنی نکلا گیا اور خارج نہوایں خود نکلنے والا نہوگا اور متوضی جس میں
 جس پر خروج جس۔ و اصدا علم۔ اور علامہ انوار سی امیر لایب اتقانی رحم نے اپنی شرح غایۃ السائلین میں فرمایا کہ
 علامہ میں ہر کہ پوٹ کر لگا لئے کی صورت میں بھی نقض و ضرور ہر اور ہر سے جس شائع اسی میں ہے۔ اور علامہ
 بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہر اگرچہ گوئی کے میں میں نسائی کا قول تو وہی ہر امام مصنف رحم نے فرمایا کہ

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو مروج یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شایع اکل رحم نے اسپر اضراف کیا کہ اخراج کچھ مخصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت احتیاج کے ساتھ غیر تصدیقی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا انتہی اور علامہ مینی رحم نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہوگا کہ خروج کا اعتبار کیا جادے اور امام سرحدی کے جامع میں ہے کہ اگر قرعہ نہ پڑا اور نہ پڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدیث عمدہ ہے جیسے قصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ قلع بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن العمام رحم نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر ہوا ہے جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند قصد کے ہو گیا انتہی اور نویر بن ابی کی تبصرت کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہو لیکن نجس وہ کہ جسکو شایع نے اعتبار فرمایا اور یہ نیز سیلین میں وہی ہے سیلان کرے خواہ بالفصل یا بقوت اور حسین یہ صفت نہ وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اس میں ہے کہ جس قرعہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ فوت ہو تو متوضی کی اپنی فوت دیکر سیلان کرنے سے اس میں صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس قصد و حجامت پر عمل تامل ہے کیونکہ یہ حدیث عمدہ ہے اسی وقت ہوگا کہ نشتر دوانے سے خروج خون ساکلی کا ہوا ہو اور اگر عمدہ نشتر دوا یا اور خون کا سیلان ہو تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو پھیریں خون کا سیلان ہو تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قرعہ طیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر ساکلی کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کر دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن العمام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تنہا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہے مگر نجس ہی معتبر ہے اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اس میں کہ متوضی جب اپنی فوت سے سیلان کر اے تو کیا اسکا اعتبار ہے پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیر یہ کا مختار ہے اس واسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے محدود ہے آیات میں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے میں بوجہ اس کے کہ اُن کے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شایع پر ہے اور بننے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ میں سے ہلکے معلوم ہو کہ خود سیلان کر دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جانا ہو صدر الشریعہ اصغر رحم نے شرح دقایہ میں کہا کہ ساکلی اس واسطے کہا کہ جب مخرج سے تجاوز نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اور زفر رحم کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرعہ نہ پڑا تب اُسے تجاوز کیا اور تنہا اس حالت پر کہ اگر نہ پڑا تو وہ تنہا نہ کرنا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دہانی یا عین خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اُسے ناک سے نکلی اور اُس سے صورت برابر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھار کر خون نکالنا عمدہ حدیث ہے تو کیوں نہیں کہا جادے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہے مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو یا نہ اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجموع النوازل میں ہے کہ قرعہ جب نہ پڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا لیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ پڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کتا چوٹا اور خون نکلا لیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہو اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رحمہ کے شاگرد شمس المائتہ کروری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً تقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیری میں ہے کہ اگر فرض سے خون نکلا چھوڑ دے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی الوجیز فکر درسی۔ اور یہی اشبہ ہے۔ اقبیہ۔ اور یہی اور ہے۔ شرح المنیۃ للعلبی۔ و فی بیان بعض واقف دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو بارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ اور اگر وقایہ میں ہے کہ چھوڑا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر سب سے ذکر کے شرکاء آگے کی کسا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رحمہ وغیرہ نے پیش کی اس میں لفظ ذکر ہے۔ اور یہی رحمہ نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو ٹوٹنا جو جاراندہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و علی و عبد اللہ بن مسعود ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و خدیجہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابوالدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہو سوا ہے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ ثبت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الترمذی و صحیحہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ یعنی رحمہ نے اسے مرجح کی کہ یحییٰ بن معین نے کہا کہ میں حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر و دم بدون ولی کے نکاح نہو ناسوم ہر مسکر حرام ہے۔ اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رحمہ کا قول مرتفعی ہے کہ کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رحمہ نے جو اسکو اس باب میں اصح ثنی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اگر تم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ رجحہ رحمہ نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ بقول شیخ ابن الہمام رحمہ نے جواب دیا کہ مس الذکر کناہ حدیث ہے کیونکہ اکثر اس سے ندی وغیرہ نکل آنے سے نفض وضو ہے۔ اور ترجمہ کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کناہ یہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طہرائی نے معجم کبیر میں حدیث طلح بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نازین اپنا ذکر چھو تو فرمایا کہ ہل ہوا لا یضغہ شک یعنی وہ کچھ نہیں سوا ہے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ کہ اس باب میں یہ اصح ہے اور اس حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مردکی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انصاف یہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا منہج کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منہج یا تروک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بغض ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نازین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا ناز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث میں الذکر بطلان و سبہ سے مروی ہے وہ بقصد جماع یا مباشرت مجرہ ہے جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حامل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از انجملہ عورت کا جھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے بلکہ حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوئی اور میرے پاؤں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہونے کو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے یاد آتی پس میں اپنے پاؤں سمیت یعنی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلا لیتی اور ان دونوں گھروں میں چرخ نہ تھے۔ سداہ ابھارنا و مسلم من وجہ۔ اور بھی ام المومنین رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نازک لنگے اور وضو نہیں کیا۔ سداہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے جھونے و بوسہ لینے حتیٰ کہ اسکی منہ پر جھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ لا تسم النساء الآية میں طامسہ کنایہ مجامعہ سے ہے آہ قرطبی رحمہ اللہ نے کہا کہ شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تنہا یا لالت مار دے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منقولہ ناقض کے امام احمد و اسحق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اذت کا گوشت ہے کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ لیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتدکر از انجملہ امام احمد کے نزدیک سیت کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید جھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ جھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں الجملہ۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر جھونا ہمارے نزدیک حدیث نہیں ہے الزاد۔ غیر کا ذکر جھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدیث نہ ہو

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ فت۔ چونکہ وضو کی حاجت نہایت عظمیٰ اسکو غسل پر مقدم کر کے اصل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الکی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ چنانچہ تعالیٰ وان کنتم جنباً فامطروا الآية اور اگر تم جب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مہذب رحمہ اللہ نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مانع وضو کے حصہ بیان فرمایا لیکن مضمفہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہر فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی ہے طہارت و فرض علی و دونوں کو شامل ہے اور وہ کہ جو نہ نماز فرض ہو پس فرض نہ لے میں تو مضمفہ و استنشاق ضروری فرض ہے اور یہاں وہ نماز سنت ہے تو یہ میں یہ دونوں بھی سنت ہیں ضرور نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے۔ و فرض الغسل یعنی جو نہ نماز فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ المضمفہ و الاستنشاق غسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی کام بدن دھونا۔ فت۔ پس دراصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں لیکن چونکہ مضمفہ و استنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ پھر دوسرے فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور وقایہ الروایہ میں کہا کہ طہارت میں نہیں ہے اور عالمگیری میں بھی ہے کہ مضمفہ و استنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری عن الظاہر۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمفہ کافی ہو گیا اور چھس کر کافی نہیں۔ فت۔ اور پانی منہ میں پھر باہر پھینکنا بنا برامح قول کے شرط نہیں خلاف ابی یوسف اور اگر اسکے بعد انہوں میں دگر گشتے ہوں یا رختہ نہیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ لہذا فی التحف و فتاویٰ فیصل والی الیث الخ۔ اور دانتوں کی کھر کیوں یا رختوں میں تر میل پوری طہارت سے منع نہیں ہے صبح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوے

دیا جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو رہ مانع ہو۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوند حائما۔ الصدر الفتح۔ یہی
 اصح ہو الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پُربین مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اس میں ٹیکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تھری
 کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطعو جائز ہو بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہو کہ اس پر تعالیٰ کا ذکر کرے اور
 کھانے پینے جبکہ کلی رلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورد کے پاس جاوے۔ اور قسقی میں ہو کہ اگر احکام ہو جو تو نہانے
 سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بانی ننگ ہو تو اس کا حرکت دینا واسطے بانی ہو چنانچہ
 واجب ہو اور اگر سوراخ میں بانی ہو اور غالب گمان ہو کہ بانی بننے کے وقت اس میں پہنچ جائیگا تو خیر در نہ تکلف بانی ہو بخلاف
 الصدر الفتح۔ ولیکن سوا سے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بانی اتار کر جمید ہو گیا
 ایسا کہ تکلف سے پانی ہانے میں پہنچا اور غفلت کرنے میں نہ پہنچا تو باوے۔ الصدر۔ اور ذات کے اندر پانی داخل
 کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السخسی۔ بے غنہ کیے ہوئے نے اگر غسل چاہا
 میں غنہ کے اندر پانی گال لکھا تو جائز ہو محیط اور یہی مختار ہو واقعات الاناطی یہی اصح ہو لیکن داخل کرنا مستحب ہو۔ کمانی الفتح۔ اور جان
 پانی پہنچانے میں حرج نہیں ایک بار وہاں پانی پہنچانا فرض ہو جیسے کان و سجنون و مویجین و ذات و درمیان و ارجی و مرد کے
 سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جھے ہوں و عورت کی نچ خارج ت۔ اور جان پانی پہنچانے میں حرج ہو واجب نہیں
 جیسے آنکھوں کے اندر۔ کمانے محیط السخسی۔ اگرچہ جس سر ملگا ہو اور کان کی بانی کے طے ہوے جمید میں اور غنہ کے
 اندر۔ ت۔ تاخون میں گوند حائما مانع طہارت ہو اور میل و میل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور قسری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخون میں
 مٹی و کچر مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چڑا بنانے والے کے ناخن میں جو بوجہ جچ کے مانع نہیں۔ النظریہ۔ اور عورت کی
 مندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حناء ہو اسی پر فتویٰ دیا جاوے الدر۔ تیل لگا یا بھر غسل کا پانی بھایا یا جگنی سے نہ لگا
 تو یہی کافی ہو الصدر۔ اگر غاسر بدن پر مچھلی کی کھالی یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہنچا تو نہیں جائز ہو
 اور اگر بجائے اسکے کھلی کی میٹ یا بھڑ دھو کی میٹ ہو جائز ہو۔ محیط۔ اگر چیک کے چھلکے اچھے ہو کر ادبچے ہو گئے مگر جلد
 طرف سے لگے ہیں کہ آنکھ نیچے پانی نہیں پہنچا تو مبالغہ نہیں پھر جب کہ جادین غسل دوسرا واجب نہیں ہو النظریہ۔ عورت
 پر خارج فرج کا دعونا طہارت جنابت و نفاس میں واجب و وضو میں منون ہو محیط السخسی۔ فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ
 غسل کے وقت عورت اپنی انگلی نچ میں داخل نہ کرے یہی مختار ہو۔ تاتار خانیہ۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ بانی پہنچ
 میں غالب گمان معتبر ہو الصدر والدر۔ اور طہا واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہو اور شاید یہ بوجہ
 خصوصیت صیغہ اطہرا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہو اور مبالغہ طے سے ہو الفتح۔ بالجملة تمام بدن کے پاک
 کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہو۔ وعند الشافعی ہماستان فیہ۔ اور امام شافعی
 کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرة اسی من استہ و ذکر منہا المضمضہ
 و الاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور ان میں دس میں مضمضہ و استنشاق
 کو بھی بیان کیا۔ و نہ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
 میں سنت ہیں۔ و نہ حالانکہ چہرہ و حونا فرض وضو پس اگر یہ بھی ظاہر ہوں ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
 واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہو نا اس پر موقوف ہو کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
 فرمائی۔ مع الترتک ایما نا۔ امام مصنف رحمہ نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہو کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رحمہ نے رسول
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مویجین تراشنا۔ و غبار العین

دار یعنی چوڑا دگنی رکھنا۔ دالساواک۔ استعمال مساواک۔ دستشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار
تاخن تراشنا۔ غسل الہرجم۔ انگلیوں کے پور و جوڑ بندھا کرنا۔ وقف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ دانا۔ وخلق العائنه
موسے زہار موٹنا۔ و انتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر و کج ہے اور ابو داؤد کی حدیث عارین اعفاء لہیہ کی جگہ ختمہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چڑھ کر دینا تاکہ وسواس
دور ہو۔ انتقاص بقاوت و صاوی یعنی استنجا روکھا گیا کہ وہ اب ہمارا و صاوی یعنی انتضاح و لیکن نووی رحمہ نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجا ہی۔ اقول یہ بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ غم۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رحمہ نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں
نووی رحمہ نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے من انتقص الاثاب وقف الابط
و تقليم الاظفار یعنی سنت سے ہر جو کچھ نہیں رہتا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخون کا تراشنا۔ مع حرجم کتا ہے کہ اشکال باقی ہے
و درجہ سے اول ختمہ کرنا و استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ
بعد نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جادین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ تولد تعالیٰ اور نبی
ابراہیم رہے بلکہ فاتنہ آقا کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع ترک ایما۔ اور بطریق پیدائش پاکیزہ کی سنت میں سے
لیکن ہر کچھ بعض ہر وجہ عبادت ہوں و بعض ہر وجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضو میں سے بحث تیان میں ہم نے حدیث
سے ذکر کیا کہ تیان اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت ہر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں جو ہر وجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں ہر وجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جادین کیونکہ تحقیق یہ کہ موشین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال
ہر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں جاری طرف سے دو طور پر ہر اول اسطرح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ واجب
کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رحمہ نے خود ان میں سے ختمہ و استنجا کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع واجب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں دی جا رہا جواب مضمرہ دستشاق واجب ہونے میں ہے
م۔ اور وضو میں مضمرہ دستشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آبا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمرہ دستشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ فتنہ یعنی تطہر بشہید ہا و اطہار بشہید ہا و دونوں مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ و جو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے
فتنہ خطابی رحمہ نے اعراض کیا کہ اس سے مضمرہ دستشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری بدن داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ نوآنکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور کلمہ و ناک کا اندر اس میں سے نہیں ہے۔ یہ اعراض
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رحمہ نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندہ دن کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تطہیر مبالغہ کی اضافت بندہ دن کے جسم کی طرف ہے تو یہ بر بندہ تکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن ہوتا ہے تو بدن کا ہر خرد جان پانی ہو نجانا ممکن ہر وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہو کہ کھانا
میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست آئی ہو تو بالاتفاق و دعونا ممکن و واجب ہو پس بیان بھی لازم ہوا اور کوئی حج و شفقت اس سے
پیش نہیں آئی ہر نجاست پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہو لیکن مستعذر ہے لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ الا لان بالاعتذر
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جان پانی ہو نجانا مستعذر ہو وہ خارج ہے۔ وفت۔ بالجوہر سب بدن اس حکم میں داخل ہے مگر
وہ خارج ہے جان پانی ہو نجانا مستعذر ہو خواہ اعتذر حقیقی ہو جیسے پیب میں یا رگون میں خواہ اعتذر حکمی ہو یعنی سر قابو جو حج کے
مدفع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رحم نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دعونا واجب نہیں
اور کمال رحم نے کہا کہ جیسے خنہ کی کھال کے اندر دعونا بوجہ حج کے واجب نہیں۔ اتول اور حج کی صورتیں اور ہر مذکورہ میں
اور بعض آویگی اور منہ و ناک کے اندر کچھ حج نہیں اور کیونکہ حج ہو گا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حج جو شرعاً مدفع ہو وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حج اس میں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جناۃ فیلوا الشعر و اتقوا البشیرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ ترک کر دو بالوں کو اور شعرا کو البشیرۃ کو مصلیٰ البشیرۃ
و البشیرۃ می و ابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رضی کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑی جان پانی نہ ہو نجانا تو اسکے ساتھ آتش جہنم میں ایسا دایا سابر تاو کیا جائیگا حضرت علی رضی نے کہا کہ میں سے
میں اپنے سر کا دشمن بگیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ
غسل جنابت کا مدار توفیقہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضو۔ برخلاف وضو کے۔ وفت۔ کہ وضو میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضو میں تو دعونا بوجہ کا ہے۔ وفت۔ یعنی جس سے مواجہہ در وید ہو نا
واقع ہوتا ہو۔ و المواجهۃ فیہا تعدتہ۔ اور منہ کے اندر و ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت
نہیں ہوتی ہے۔ وفت۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دعونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکلم کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منہ کے
خطائین داخل جادین چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت میں جو مضففہ و استنشاۃ کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ و المراد ببارو می حالہ الحدیث۔ اور مراد مروی فطرت میں انکاست
ہونا بحالت حدیث ہے نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجماعۃ سنتان فی الوضو۔ بدلیل اس
حدیث کے جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاۃ کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضو میں سنت فرمایا ہے۔ وفت۔
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے ہی سنت مراد ہے جس میں کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدیث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاۃ میں مرتبہ کرنا جناب کے لیے
فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی و الحاکم و ابن عدی و البیہقی و اور اس میں ضعف ہے لیکن جتنی نے کہا کہ ثقات راویوں نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک محبت ہے جبکہ تابعی ثقہ جو پس ثبات
ہوا کہ غسل جنابت میں مضففہ و استنشاۃ بدلیل کتاب و سنت فرض میں ہیں۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل
سنت میں مسنون ہیں۔ کما فی البحر فہم فی فرض میں اگر مضففہ یا استنشاۃ با کوئی جز و بدن بھول گیا پھر ناز پرچی تہ یا د
آیا اگر ناز نقل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی ہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ و اگر جب
و حائضہ و میت ایسے مقام پر جمع ہوئے جہاں ایک کے غسل کو مبلح پانی کافی ہے تو جناب اولیٰ ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت و حائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد و پھل واجب ہو اند و ان اور مرد و پھل تو غسل ترک کر لگا

اگرچہ اسکو دیکھیں یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پرنسٹل ہو اور وہ مردوں کے درمیان یا مردوں و عورتوں کے درمیان ہو
 تو غسل میں تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتوں کے درمیان ہو تو نہیں۔ اور اگر مرد درمیان مردوں و عورتوں کے
 یا فقط عورتوں کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشیمہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کر کے ناز
 پڑے۔ رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتوں میں ترک کیا جاوے اور فرض الغسل کا بیان ہو گیا۔ و سنتہ۔ اور غسل سنت
 ان بعداء الغسل فیصل یہ ہے۔ یوں ہے کہ ابتدا کرے بغسل پس اپنے دونوں ہاتھ دھوے۔ فقہ ہونچون مک
 بن مرتبہ۔ الملقط۔ سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی سنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت نسیہ اللہ تعالیٰ پڑھے۔ ابو حنیفہ
 و فرج۔ اور اپنی فرج کو۔ فقہ پیشا بگاہ ہو یا مقعد ہو۔ اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھوں کے فرج دھونے کا صحیح فی الملقط۔
 م۔ اور فرج دھونے کی تقدیم غسل میں سنت ہے خواہ وہاں نجاست ہو یا نہ ہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ
 حدث ہو یا نہ ہو۔ یعنی غسل کے وقت حدث نہ ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا و لیکن وضو
 سے معذور نہیں تو وضو کر کے ناز پڑے پھر ہنوز وضو نہ تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے سنون وضو کر کے اگرچہ موجب
 ہے۔ م۔ و نیز علی التماسہ ان کانت علی بدنہ۔ اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو۔ فقہ اور سچاے وضو
 گنی کے زائل کرے گا گویا اشارہ ہے کہ خواہ وضو کرے یا نہ کرے یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے۔ م۔ اور نجاست
 اس قدر ہو کہ وہ معتبر ہو کیونکہ امام ترمذی رحم نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ غارین میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سونے کے
 ٹاکون برابر نجاست کی جہت میں پہنچی ہوں پھر وہاں پانی ہو چکا تو پانی نہیں نہوگا۔ قول ہے امام حمید الدین ضریر رحم کی
 شرح سے منقول ہے۔ م۔ تم یوضا وضو و المصلوۃ۔ پھر وضو کرے جیسے اپنی ناز کے لیے وضو کرتا ہے۔ فقہ کیا
 اس وضو میں سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہاں۔ فاضلخان۔ اور یہی متن میں ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی واضح۔ بالجمہ
 مع سر کے پورا وضو کرے۔ الا رجلیہ۔ سوائے دونوں پاؤں کے۔ فقہ کہ انکو بالغسل نہ دھو دے یہی حضرت
 میمونہ رضی کی حدیث میں مضمون ہے۔ اور مہبوط میں ہے کہ تاخیر کرنا دونوں پاؤں دھونے کی جہی کہ دونوں پاؤں پانی میں
 رستے ہوں اور اگر تھپڑ یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں ہے۔ انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوئے پھر وضو کرتے جیسے ناز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیاں پانی
 میں ڈبو کر اُسے بالون کی جڑوں میں خلل کرنے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے۔ رواہ البخاری و مسلم ثم یغیض
 الماء علی راسہ۔ پھر پانی بہا دے اپنے سر پر۔ فقہ ظاہر اس سے بہا تا شروع کرے۔ و سائر جسدہ مثلاً۔ اور باقی سب
 بدن پر تین مرتبہ۔ فقہ انہیں سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اور پانی بہانے کی کیفیت میں
 یہ ہے کہ دائیں ہونٹ سے پرتین مرتبہ پھر بائیں پرتین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہا دے معراج الدراہ۔ اور یہی صحیح ہے
 الزاہدی۔ یہ قول حلوانی رحم کا ہے اور اسی کو درذنی لغوی میں صحیح کہا اور تئیر میں لیا ہے۔ م۔ اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
 اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضی ہے۔ الفتح۔ یہی صحیح ہے اور اسی سے درذنی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے ہے
 قول ہے جو در مختار میں کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے یہ سنو کہ بلکہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
 بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے۔ م۔ ثم یغشی عن ذلک المکان فیصل رجلیہ۔ پھر اس جگہ سے جہاں غسل کیا ہے
 ہٹ کر دونوں پاؤں دھوے۔ فقہ یعنی تین مرتبہ۔ لہذا حکمت میمونہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت اصحاب
 یوں ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرماتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاف۔ جماعت اصحاب
 صلح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرما دیں پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر دھواں کر دیا میں مرتبہ انکو دھویا پھر دایین سے بائیں پر ڈال کر مذکورہ کچھ
پھر زمین سے اپنا ہاتھ طاہر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھیں دھوئیں پھر اپنے سر کو دھویا میں مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہا یا پھر اس مقام سے ہٹ کر دونوں پانوں دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں
ہاتھ دھونے کے مذکور ہے کہ پھر میں چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کما فی الیعنی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا نہر ہو یا نالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر تک توقف کرے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ و انما یؤخر غسل رجليه لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونوں پانوں دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہوں کہ غسل
پانی وہاں مجتمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لایؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانوں دھونے
میں تاخیر نہ کرے۔ و در مختار میں لکھا کہ پانوں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
مستند یہ کہ آب متصل طاہر ہے۔ اقوال صحیح نہیں اس واسطے کہ طاہر مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ کا آب متصل کی نجاست ہے لیکن بوجہ
حج وغیرہ کے فتویٰ اس پر ہے کہ وہ طاہر ہے اور بیان کوئی حج نہیں تو طاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوطہ اور گندہ کی
اور عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل سے ہٹ کر دونوں پانوں دھو دے المیخ۔ اور وضو کرے سو دے دونوں پانوں
کے پھر اپنے بدن پر زمین مرتبہ پانی باوے پھر دونوں پانوں دھو دے گرنہ اسی ٹھکانے۔ وقایہ الروایۃ۔ یہ حکم اس وقت ہے
کہ اگر غسل جمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر جمع المادین
نہ ہو تو دونوں پانوں بھی پہلے دھو دے۔ کما فی الجنبی۔ ع۔ و لیس علی المرأة ان تحضض صفائے باقی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر۔ اور نہیں واجب ہے عورت پر کہ کھول دے اپنے صفائے کو یعنی بچیدہ بالوں کو جبکہ پہنچ جاوے
پانی آکے بالوں کی جڑوں میں۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمہ رحمہ کیفیک اذا بلغ الماء اصول شعرك۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاوے۔
و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے
سر کے موے باندھ کر سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول دوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر زمین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہا لے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عورت پر بھگونا واجب
نہیں ہے۔ و لیس علیہا ہلک و ایتھا ہوا صحیح۔ اور عورت پر گیسوے باندھنے کے بالوں کا ترک کرنا بھی واجب نہیں ہی صحیح ہے
و یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار ترک کرنا اور ہر بار پونچھنا واجب ہے اور صلوة الباقی میں ہے کہ صحیح ہے
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی جڑے ہوں اور مبسوط بکر میں ہے کہ عقاص کے شب میں پانی پہنچانا
واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہیں واجب ہے بدیل اس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم میں مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ ترک کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من التحج بخلاف اللیثہ لانه لا حج فی البیض الماء
الی اثنا ثلثا۔ کیونکہ گیسو نہ کرنے میں عورت کے حق میں حج و مشقت ہے برخلاف دارجی کے کہ دائرہ کے اندر پانی پہنچنا
میں کچھ حج تصور نہیں ہے۔ و حکم اس وقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کھلے ہوں تو انکے درمیان
پانی پہنچانا واجب ہے بوجہ عدم الحج کے جیسے دائرہ میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی دائرہ کے درمیان پانی پہنچا
جیسے دائرہ کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہوا جیسے مرد پر اپنے ٹنگے بالوں و انکی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب

ہے۔ اٹھانہ۔ اگرچہ گوند سے ہوے ہوں۔ لہذا لیسرخصی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے شام عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دود کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہنچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔ اگر عورت کو سرد و حونا ضرر کرتا ہو اور شوہر نے اس سے دلی چلائی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کر لے البرخیدی القستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں دھونا مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی دھونا کافی ہے بدیل حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے دھونا نہیں فرماتے تھے بلکہ غسل والاربعہ۔ ح۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف دیکھ کر اسے اور نہاتے دلت قبلہ کے رد پر دھونا اور تین بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے پوچھے۔ النہیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پتلے بیسگی انگلیوں سے خلال کر لے کافی حدیث عائشہ فیما تقدم فتدکرم۔ قال المعانی الموجبة للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ و فیہ معانی جو یہاں غسل کے موجب بیان ہوے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا برہنہ صیحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہو چکے ہیں کہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکہ ہونگے۔ ذکرہ السفناتی النہایہ۔ اور انزاری رحم نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ عرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکہ غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کافی حاجۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے و لیکن اسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جیسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی نہ کہ وہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونگی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے بسوط میں مذکور ہے کہ افسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ انزاری رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر بولنا کہ جادے کہ سبب افسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عائشہ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب تبام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ جب عند منی ذی دفن الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رحم نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنا ہیں جن موجب افسال نہیں ہیں بلکہ افسال کا واجب ہونا تو ارادہ ظاہر ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ ضرور ہے اور مرد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت موجب وہ چیز ہے جو بدن غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے امتداد تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلئے کہ اسی کے واسطے طہارت خیر ہے بدن اس طہارت کے ہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوۃ اعمیٰ اذا اردتم انقیام الی الصلوۃ۔ میں معنی ہے و لیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر اتنی غرض مل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو صرف اتنی بات

۱۔ اہلۃ ناز سے اعتسالم ہوا پھر ناز نہ پڑی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجب نہ تھا کیونکہ اس نے غسل نہ کر کے ساتھ ناز پڑی
 پڑی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجب دوہین ایک جملات جو دو سبب سے
 ہوتی ہیں ایک انزال منی بدون دخول خشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ
 غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی کھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فافہم۔ بالجملة امام مصنف
 نے غسل کے معانی موجب کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجه التدفق والشهوة۔ انزال منی کا بروجہ دفعی و شہوت کے
 حصہ کو کہ شہوت کے ساتھ نزل ہو پس جنابت کے دو سبب میں سے ایک یہ کہ بدون خشفہ ذکر اندر کر کے انزال
 منی ہو خواہ چھوٹے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے حتیٰ لگانے سے یا احتلام سے۔ کما فی محیط السرخسی من اجل
 والمرآۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔
 اگر کما جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہ تو مصنف رحم نے کیونکہ شہوت کی شرط
 لگا دی۔ جواب دو تگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب ہو لیکن ائمہ علماء رحم نے استحسان کو لیکر غسل
 واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سفاتی رحم
 نے نہایت میں کما کہ وفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رحم کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے خروج منی
 کے وقت وفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمد کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے
 حتیٰ کہ دونوں نے کما کہ جب منی اپنی جگہ سے شہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون وفق و شہوت نکلی ہو اور
 انزار ہی رحم نے غایۃ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی
 کا انزال ہوا جو امام مصنف رحم نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور میں کہتا
 ہوں کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک مستبر ہو لیکن آیا وہ شہوت تادم خروج شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے
 امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے کہ
 تاج الشریعہ رحم نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تبصر کیا کہ انزال منی وفق و شہوت عند الانفصال۔ پس صحیح ہے کہ یہی
 مذہب واضح و محض ہے۔ قستانی نے نقل کیا مجموع النوار میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول جتے ہیں کیونکہ اس میں مسلمانوں کے واسطے
 آسانی ہے ولیکن در مختار میں اس کا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے محب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں
 اہل بیت ہے۔ فلیحفظ۔ اور شرح مغرب السلی تحقیق لکھا۔ پھر وفق منی اپنے مقام سے شہوت جدا ہونے میں ہر دلیل قولہ تعالیٰ علیٰ من
 ما یرد فیہ من ماء منہ عرج عرجا۔ پھر وفق منی صحیح ہے انہی چلی و تہمہ افغانستان۔ اگرچہ محیط میں محل ہے اور در مختار میں زعم
 کیا کہ صحیح نہیں باحتیال آنکہ مرد کی منی وافی کے تابع عورت کی منی کو وافی کما گیا ہو اتول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔
 قولہ تعالیٰ یخرج من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماء وافی جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے
 کیونکہ تغلیب مہارتہ و اختصار اور جملہ صفت البیض ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے صیب بلاغت پس صفت حقیقی ہے ایک
 کی وافی ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجب ہر دانی محیط ان غیبا لایکون و انتفا یعنی ظاہر التدفق اور معنی رحم نے جو طول دیا ہے پھر
 اقتصار نہیں ہونا چاہیے ملاحظہ۔ پس مرجع وفق کا شہوت ہے تو اس کا وجود مثبت وفق و دونوں میں ہے اگرچہ انزال بجات دخول
 میں بطریق حسن ہے اور بغیر دخول مرت مرد میں بطریق نظر ہے پس صیب جنابت اور وافی شہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری
 میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے
 حق سے استیفاء نہیں فرمایا۔ صلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے دینی سدا یہ پس حضرت

ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا چہرہ انجل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو کبھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں میرے
 دائیں ہاتھ میں خاک پھر کس وجہ سے آسا پچھ آسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ بالجمہ اور وافق ہمارے نزدیک مطلقاً
 مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ابلاج خشفہ ہے۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ خروج المنی کیف
 ما کان واجب الغسل۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
 کرتا ہے۔ نقولہ علیہ السلام الما من المار۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ اسی الغسل من المنی
 یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے جو جب آب منی نکلنے کے وقت تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس
 حدیث کو امام مسلم و ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ المار من المار میں ہر عام ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
 ندی یا بول یا وہی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا المار سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسے جواب میں
 اول تو شہوت کی شرط ہونا ثابت کر کے تب شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر قنیاً ولان الجنب۔ اور
 ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جبابہ فامطروا بہ جنب کو شامل ہے۔ ف پس نفث میں
 جسکو جب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابہ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی نفث میں بطریق
 شہوت کے منی نکلنا۔ يقال اجنب یجنب اول و کسرون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأة۔ چنانچہ جب کسی مرد
 نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف نہ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
 نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
 محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
 غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکل ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
 نکل گئی اس کے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث المار من المار
 وارد ہے تو اس میں من المار معبود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق المار خواہ ندی ہو یا پیشاب ہو تھارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
 خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ منی الفتح
 اور کیونکہ یہ مراد ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گزرتی ہے اور دے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
 حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسیٰ عن امہ انہا سالت عائشہ رضی اللہ عنہا عن المذی الخ یعنی موسیٰ رحمہ
 نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ندی کو پوچھا تو ام المؤمنین
 نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی ندی نکل آتی ہے اور پانی تو منی و ندی و ودی ہے پس ندی تو مرد جب اپنی عورت سے طاعت
 کرتا ہو تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونون انہیں دھو دے اور وضو کر کے غسل نہ کریں اور وہی بعد
 پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انہیں دھو دے اور وضو کر کے اور غسل نہیں کریگا اور یہی منی تو وہی پانی سب کے کلاں ہے
 جس سے شہوت ہوتی ہے اس کے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قنا وہ و عکرمہ سے اس کے مانند روایت
 کی ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جاتا
 اتول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
 منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں
 حضرت علی رحمہ اللہ وجہ سے فرمایا کہ جب تو ندی دیکھے تو اپنا فکر دھوا اور وضو کر تا نہ وضو کا زکے اور جب تو پانی
 نفع کرے تو غسل کر۔ رواہ ابوداؤد و رواہ البخاری و مسلم مختصراً و رواہ ابن ماجہ و النسائی و الترمذی و قال ابوداؤد

حسن صحیح امام احمد رحمہ کی روایت میں ہر دو اخذت المار فاغتسل واذا لم یکن خافوا فافغسل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذت نہ تو غسل کر۔ خذف وفتح دونوں لفظوں کے سب حروف نقطہ دار ہیں یعنی دوقب جب کہہ دو انق نہ تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو مخصوص ہے اور المار عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی دومی میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بعد حدیث علی رضی اللہ عنہ ما رواق ہے یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ المار من المار کا حکم اطلاق کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ نزدیکی رحم نے روایت کیا درواہ الطہراتی بسند حسن اور بھی کہا گیا کہ المار من المار منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے بھی اسنادہ رحم نے کہا کہ یہ اجتہاد اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی مشکوٰۃ اور تین احادیث میں صریح منسوخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ المار من المار تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ درواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے کہا رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو بھی غسل کرنے کا حکم دیا۔ درواہ ابن جابر فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما المار من المار کا حکم کیا تھا رافع بن خدیج نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رحم نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض کسی تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ المار من المار عام ہے لیکن مذی دومی کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو اخص خصوص یقینی یہ ہوا کہ مذی منی شہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ مسلم معتبر عند ابی حنیفہ و محمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہ ہو۔ و عند ابی یوسف رحم طورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک انفصال کے منی کا طور بھی بروجہ شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی طور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتباراً بالخروج بالزمانۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و طور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ فرائض کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ اذ اغتسل بتعلق بہا۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہو گا کہ منی اپنی جگہ سے نازل ہوا اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں حتیٰ کہ اگر اپنی جگہ سے نازل ہو لیکن خارج نہ تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اس پر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ نازل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ مع۔ ولہذا نہ حتیٰ وجب من وجہ فلاحیہ طافی الایجاب۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت نازل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہ ہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا دو حصہ تون کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود لیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا نوا دل صورت کے ساتھ لاق کرین مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاق کرین اور اسی میں احتیاط ہے بخیر و جود
 اول یہ کہ خروج منی میں غرض شہوت کی محل اجتہاد ہے حتیٰ کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں
 خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے لیکن احتمال
 خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں
 جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل
 کر لینے میں کوئی دفعہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا
 ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
 جانب مرجح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
 خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا ترجمہ نے اور بعدہ کیا تھا واللہ اعلم بالصواب اور اس سے
 ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول ہی صحیح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں کر لیا تو یہی ظاہر لہذا ہے
 جو پس جو درختار وغیرہ میں لکھا اسکا اعتبار نہیں اور اس پر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر حسب ضرورت کیونکہ حج و ضرورت کی
 صورتیں متشکیکی ہوتی ہیں کما صحیح ہے فی الغیرہ وغیرہ۔ اور تباہی میں فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں
 اس صحت میں مل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مکان ہوا اور اسکو احکام ہوا اور یہ جسکے بیان مکان میں اس سے جاکر آیا ہوا
 وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک ہو جاوے کہ اسکے بیان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کہ ا
 فی البیانی۔ بالجملة اگر احکام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے شتکانے سے جدا ہوئی ولیکن نازہ کے مکھ پر ظاہر ہوئی جب تک ظاہر نہ ہو
 تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضی خان والفتح۔ اگر احکام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتیٰ کہ آنے و غور
 کر کے ناز بڑھی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس ناز کا اعادہ نہیں کر لیا اسی طرح اگر ناز میں احکام ہوا اگر ناز
 ہوا یا تک کہ آنے ناز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو ناز کا اعادہ نہیں کر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ ناز میں احکام ہوا کہ مثلاً سجدہ
 میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر ناز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں
 قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر لاق ہے کہ مسند ذخیرہ بقول اعظم رحمہ و محمد رحمہ کیونکہ ظاہر اسکو شہوت
 کے بعد وضو کر کے ناز بڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے
 م۔ وجہ قول اعظم و محمد رحمہ یہ ہے کہ جنابت نقصانے شہوت بائزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی کہ
 تو اسے جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا
 تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے ہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ
 دو وجہ میں اقویٰ برعل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اس میں اشارہ ہے کہ یہ فرض علی ہے قتال فیہ۔ م۔ پھر امام ابو یوسف
 کے اختلاف پر کئی مسائل تفرع ہوتے ہیں۔ انا شجرہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے ناک ہوئی یا پیشانی سے
 رقی نگائی یا جو رو سے سوئے نزع کے جامع کیا یا احکام ہوا اگر چونک کر آنے اپنے نازہ کا سرا کہو یا یا یا تک کہ اسکی شہوت
 ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں واجب ہے۔ الغلطہ۔ انبا جملہ بعد جامع کے قبل سوئے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر ناز بڑھی پھر اس سے
 بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع ناز کا اعادہ
 نہیں کر لیا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

ریگا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پتہ کر کے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہر کمانی البسوط و البسوط البسوط
 ح۔ و کمانی البسوط۔ فتاویٰ طبرستان میں ہر کہ پتہ کر چکا پھر اس سے منی نکلے اگر اسکا نازہ تندی میں ہو تو اسے غسل نہیں ہوتا
 اگر تندی پر ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہر قال ابن الامام اور محل اسکا یہ ہر کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ
 شہوت نسوی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو جو بیل آنکہ تجسس میں کما کہ اسوجہ سے غسل واجب ہر کہ خرج و انفصال بدقی
 و شہوت پایا گیا۔ الفتح۔ غلی بذایہ غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رحمہ اللہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب
 میں شک ہو تو غسل واجب ہوگا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود
 موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د نہیں اور شک کیا کہ مذی ہر یا
 منی ہر تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب و ابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہر ادا ان
 دونوں کے نزدیک احتیاطاً و قیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اسکو اقلام یا د ہو اور
 اسے رقیق پانی یا پاؤں بالاتفاق واجب ہوتا ہر یوں ہی اقلام یا د ہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر تین ہو کہ مذی ہر بالاتفاق
 واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ لیکن نیند کے ساتھ تین کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اسین قول امام ابو یوسف کا از راہ
 قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ابوب و ابواللیث نے لیا ہر اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہر تجسس
 میں کما کہ اسلئے کہ نیند تو مظنہ اقلام ہر تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہر تو اقلام یا د نہ رہا
 پس تری اقلام فراموش پر محمول ہوتی اور یہ جو شیخ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تین کی راہ نہیں ہے یہ محل تال ہر
 اس واسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہر تو مراد تین سے جزم خاطر جلیبطن ہر حقیقت نہیں اسواسطے
 لفظ تین نہیں بلکہ تین ہر یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہر تو یہی
 ہر ہوگا۔ داسرا علم۔ اگر عورت نے بعد جملع شوہر کے غسل کر لیا پھر اس سے شوہر کی منی نکلی تو اسے وضو ہر غسل نہیں ہر
 محیط۔ اور ضیہ میں ہر کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہر پس اگر زرد ہو تو اسے غسل ہر اور اگر سپید ہو تو اسے شوہر
 کی ہر اسے غسل نہیں ہر۔ ع۔ اقول حدیث میں ہر کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہر اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہر دونوں
 میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہر اسی کے مشابہ ہوگا۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہائے گاڑھی و تیلی کا بیان اسکا
 دیکھا کہ اصل حالت پر اسکا بقاء نہیں رہا ہر اور کہا گیا کہ نازہ ہو تو تیلی کی ہو اور خشک ہو جاوے تو اندے کی ہو جاتی ہر
 م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بھونے یا ران یا کپڑے پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د ہر تو اسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ
 شک ہو یا یقین ہو اسے غسل واجب ہر اور اگر تین ہو کہ یہ وہی ہر تو اسے غسل نہیں ہر۔ محیط۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا
 جاوے کیونکہ گرم ملکون میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہر پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہر پھر
 غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اسے تری دیکھی لیکن اسکو اقلام یا د نہیں ہر اگر تین ہو کہ وہی ہر تو اسے غسل نہیں اور اگر تین ہو کہ
 منی ہر تو اسے غسل واجب اور اگر تین ہو کہ مذی تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہر یا منی ہر تو امام ابو یوسف نے کہا کہ
 غسل واجب نہیں جب تک کہ اسکو اقلام یا د نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یوں ہی شیخ الاسلام
 نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نو اور ہشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اسے اپنے نازہ پر تری پانی
 اور اقلام یا د نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اسکا نازہ تندی پر ہو تو اسے غسل نہیں مگر جبکہ وہ قبض کرے کہ یہ منی ہر
 اور اگر سو جانے سے پہلے اسکا نازہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ شمس الانہ طوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بیحد
 واقع ہوتا ہر اور لوگ اس سے فاضل ہیں تو اسکو یا د رکھنا واجب ہے۔ محیط۔ سوچو یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تیری ایک نہ رہی مگر اگر سب جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب میں اختلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہو لیکن نہ پختہ
 میں اختلام یا دوسرے کی صورت میں جو اسرافقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروت سے سویا ہو تو اسپر غسل واجب ہو اور لوگ
 اس سے غافل ہیں انتہی دلیکن حق یہ کہ کروت دے کروت کی تفریق بے وجہ ہو اور منی رحم نے صریح کہا کہ بخلاف التام ولو
 مضطرباً انتہی اور عالمگیر یہ ہیں کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پانی تو یہ صورت میں واجب کہ وہ کروت سے
 سویا ہو یا ہر مہینہ کذا فی المبیط۔ پس یہ روایت مستحکم ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اور اگر جاگا اور اسکو اختلام و لذت انزال یا دوسرے گرائے ہو
 نہ پانی تو اسپر غسل نہیں ہو۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے
 فرج خارج تک نکلنا اسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے معراج اللہ ربہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہونا
 چاہیے کہ دلیل یقین انزال کی ہو اور اگر حل سے یقین انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی
 و حاملہ ہو گئی تو اسپر غسل اسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہو۔ اختلام میں عورت غسل مرد کے ہر منی ظاہر الروایۃ
 میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہے کہ اگر عورت کو یا د اختلام و انزال ہو مگر وہ منزل نہیں ہوئی تو اسپر
 غسل واجب ہے۔ حلوائی رحم نے کہا کہ یہ روایت نہ بیجا دی گئی۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اگر اسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اسپر غسل
 واجب ورنہ نہیں۔ ح۔ کمال رحم نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلمہ رضی اللہ
 عنہا ہے یعنی جو اوپر نہ کور ہو چکی کیونکہ اس میں وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے جہاں قال نعم اذ ارات الماء یعنی منی
 روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے کہ جب عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد
 دیکھتا ہے تو حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا اذ ارات ذک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے لیکن
 حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہے کہ وجوب غسل اسوقت ہے کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں
 کہ جب عورت ایسے دیکھے منی مرد کی طرح اختلام دینی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور تشفی کرنا واجب ہے کیونکہ
 غالب یہی ہے کہ اختلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور قیاساً یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہے کہ وجوب غسل
 عورت پر متعلق اس کے اختلام میں منی کے وجود پر ہے اور جو عالم کہ عورت پر اختلام میں وجوب غسل کا قائل ہے اسی بنا پر واجب
 کہتا ہے کہ اختلام میں اسکی منی پانی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ جنیس میں اسکی تعبیل یوں
 بیان فرمائی کہ عورت کو اختلام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اسے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اسپر غسل
 واجب ہو ورنہ واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کا پانی اندر مرد کے دافع نہیں ہوتا ہے وہ تو اس کے سینہ سے اترتا ہے۔ انہی کلام
 پس اس توجہ سے غیری سمجھ میں آ گیا کہ یہ جو کما تھا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ اسے آنکھوں
 نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو آجہ ہے کہ اسپر غسل واجب ہے اور اختلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
 خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہو گا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
 لہذا جب ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت علیؓ علیہ السلام نے اس کے جواب
 میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر عقیدہ فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال یا دوسرے اور یہ معلوم
 ہے کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیتاً آنکھ سے دیکھنے کی نہیں ہے کیونکہ مثلاً اس عورت نے انزال کا شفق
 کیا اس طرح کہ بغیر اختلام وہ جاگ پڑی اور اسے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہاں تک کہ منی خشک
 ہو گئی تو اسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اسے آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا تو اسکا
 قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہے بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے اور اس میں منی نہ اسکا

استعمال حقیقت ہر ناسی کلام علی مانی الفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہو تو واجب ہے کہ اسے غسل واجب ہو اگرچہ منی اسکی طرح نچرے تک نہ آئی ہو لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے کہ چاہیے کہ فتویٰ احتیاطاً روایت ہو اور برعکس واجب غسل ہو دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسے غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تعمیر واجب ہے اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اسے غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کو در نکلنے والا نہیں ہوتا ہر جہ۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاسق۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاتہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے پر ندی پانی تو بالاتفاق اسے غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے منی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم مثل خواب کے نہیں ہے۔ محیط و التنبیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے ندی پانی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالا جماع اسے غسل ہے ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق بیندین و غشی و نشہ میں یہ کہ بیند منظرہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یا دیگر ترسی نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جو مرد کے بھونے پر منی ہو جو روکتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جو روکی ہے تو اسے یہ کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہو گا۔ التنبیہ۔ تیسرے یہ کہ کسی پر نہیں اور عورت کو روانہ ہو گا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے۔ مع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور نہ کوئی صورت تیسر کی ہو اور دونوں اختلاف کریں۔ الفتح۔ اور اگر تیسر ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زود ہو تو عورت کی اور اگر سبید ہو تو مرد کی ہر جہ۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہادے اور بعض نے کہا کہ ہم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تمیم کر لے تاکہ جب نہ رہے۔ مع۔ اول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو از تمیم کی صورت ہے وہ علی ہذا اگر عمدہ اجتماع کیا اسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرنا تو تمیم کر لے۔ مع۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول خشفہ کے خالی نظر یا زرق یا احتلام یا قصور سے انزال منی بشہوت ہو جاوے یا منی ہیں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ابلا ج خشفہ ہے اور ابلا ج شال ہے کہ بشہوت و غوت عضو کو اندر کر دیا کسی ترکیب کے ساتھ شوش دیا خواہ بر غشت و اختیار یا نہر ہوشی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ و التفتار التختانین۔ اور باہم ملنا دونوں تختان کا۔ و تختان جان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرمت ہے اگر مرد پر جبکہ جاوے سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جب نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امامین ایسے قتال کریگا۔ مراد افتاد التختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ چل نہ جاوے۔ اور جب مرد کا خشفہ فرج میں غائب ہو تو افتاد ہو گیا۔ مع۔ پس ختائین خشفہ غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ میں غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ و تختان یعنی اگرچہ انزال نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختتانان وغابت الخشفة وجب الغسل انزل ابوہم نیرل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب میں دونوں تختان و جب جاوے خشفہ یعنی سپارہ غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ اس نقطہ کے ساتھ مسند عبد الرحمن و باب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ الفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دو سرے اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی افتاد میں شبہا الا ربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایت مسلم و ان لم یزل یعنی جب مرد شبہا عورت کے چاروں شبہ کے درمیان میں ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو نہ وہا ہو و مسلم اور مسلم و ترمذی نے فائزہ رضی اللہ عنہ روایت کی و قال الترمذی حسن صحیح۔ بالحدود التفتار التختانین کی دلیل اصل تو یہ صحیح ہے اور نیز قیاس بھی۔ لانه سبب للانزال و نفسه تنقیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ افتاد سبب انزال ہے اور

اس کا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہر گز جس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وہ غنی علیہ نقلتہ فی مقام مقامہ کسی انزال اس شخص پر خود غنی ہو جاتا ہے جو چلتی مٹی کے پس قائم کیا جاوے اتنا ہی ختمین مقام انزال کے۔ ف یعنی جب کرنے والا تو در حقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر نہرچ کے جھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا مستعد رہے پھر ادرج محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت مٹی کے غنی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی اتقائے ختامین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب اتقل سے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال بشبوت کے قائم مقام اقلام کو کیا گیا کیونکہ اقلام مظنہ شبوت ہے۔ جیسے اتقائے ختامین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو اتقائے ختامین ہے۔ و کذا الا یطیج فی الدبر۔ اور یہی حال الا یطیج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سواے فرج کے مقام متعدد میں داخل کیا تو یہی حال یا ہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکھائی اسبیت کیونکہ سبب ہوتا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق و اطاٹ کرنے والے فرج میں شبوت پوری کرنے سے بیخاندہ کے مقام میں شبوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شبوت پورے کرنے اور مٹی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اس میں بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ اتقائے ختامین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا عقد نہ ہو تو بھی یہ حکم ہے چنانچہ عینی رحم نے ابن تدراسہ رحم کے غنی سے نقل کیا کہ خشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونوں کا عقد نہ ہو یا نہ ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے لمجاوے یا نہ ملے لیکن خشفہ داخل ہو جاوے اور اگر بدون داخل کرنے خشفہ کے خالی اور برے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہو کہ اتقائے ختامین سے مراد خشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں اتقائے ختامین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں خشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر متعدد میں دلی کرنے سے غسل بوجہ کامل شبوت کے لازم ہوا اور جس سے واطت کی گئی اس میں شبوت نہیں لیکن فرمایا۔ و یجب علی المفعول احتیاطاً اور مفعول بہ پر ازراہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سواے باہون کے باقیوں میں مظنہ رہا پس مانند اقلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف اسبیت و ما دون الفرج لان اسبیت ناقصہ۔ برخلاف جو پایہ کے اندر الا یطیج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنا کہ ان میں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری اسبیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے دلی میں اگرچہ اتقائے ختامین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے منفرد پس اسبیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو اتقائے ختامین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شبوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں چھپ جانا خشفہ کا یا بعد خشفہ کے اگر خشفہ کما ہو فاعل و مفعول یہ دونوں بر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اگر خشفہ کما ہو تو ذکر میں سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ اسراج اگر ذکر میں سے مرت قدر خشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال دلی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا جو پایہ میں اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے لہذا۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو وہ بے اسکے کہ اُسکا پردہ چھپ جائے و فرج کے درمیان پر بچت جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ اسراج اگر عورت سے فرج کے سواے جماع کیا گیا پھر مٹی اُسکے رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا شہید ہے تو اس پر غسل نہیں کیونکہ انزال و خشفہ کا اندر ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضی خان۔

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اس پر غسل اس وقت سے واجب ہوگا جب سے اس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہو حتیٰ کہ کسی
 سے اسپر نازدن کی قضاء واجب ہوگی۔ الملقط والیعنی۔ اور طہی رحم نے اشراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول بنتی
 بشرط ہر کما فی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہر ادبیاں انزال یقین ہو گیا کا حقیقہ اکلان فی الفرج
 و قدر م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہو وہ مجھے وصال کرتا ہر اور میں وہ فرہ پانی میں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں تھا
 تو اس پر غسل نہیں ہر محیط السخسی شیخ ابن العلام رحم نے کہا کہ یہ اس وقت کہ اس نے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھی تو غسل واجب
 ہوگا گویا اختلام ہو۔ کما فی الفتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوانی جو رو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہر اور طفل پر نہیں ہر
 و لیکن اسکو عادت چرنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے ناز کا حکم کیا جاتا ہر اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
 تا باندہ جو قوم پر غسل ہر نہ عورت پر۔ اگر صحت نے جماع کیا تو نفسی ہر اور نفی ہر دونوں پر غسل واجب ہر محیط۔ اگر ذکر پر کبر
 بیت کردا دخل کیا اور احوال ہو تو دو صورتیں ہیں اگر کبر اباریک ہو فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور
 ہی صبح ہو و لیکن احوط یہ کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہو۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد میں
 مردہ کا ذکر یا انگلی یا کمری وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہ ہوگا۔ ت۔ جب تک انزال نہ ہو۔ بالجمہور جبکہ انزال
 و یا بایک دونوں قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مہضت رحم نے فرمایا۔ و الحیض۔ اور حیض موجب غسل ہر۔ یعنی معانی
 موجبہ میں سے حیض ہر۔ نہا۔ یہ من کہا کہ مراد حیض ختم ہونا انزری رحم نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہر اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت
 جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہر و لیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ و۔ تاج الشریعہ نے
 اپنی شرح میں فرمایا کہ فہوہ و حیض یعنی خرج دم الحیض۔ یعنی معانی موجبہ میں سے نکلنا خون حیض کا ہر وجوب ہی خون کا خروج
 ہو تو حدیث طاری ہو اس پر غسل واجب ہو و لیکن ادا سے غسل کی شرط یہ ہر کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح
 کلام پر کوئی اشراض نہیں اور نہایت خوب ہر مگر عجیب کہ تاج الشریعہ نے دقایقہ ابراویہ میں موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
 لقولہ تعالیٰ حتی یطهرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالیٰ یا تک کہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین۔ و۔ صیغہ یطهرن بتشدید
 طار و بار قرأت متواترہ ہر حالانکہ جب خون بند ہو تو عورت پاک ہو گئی و لیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد
 اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہر تو معلوم ہو کہ یہ غسل واجب ہر کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہر
 حتیٰ کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب ہو تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطهرن
 بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہر معنی پاک ہو جاوین۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن اصول میں قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ مدنی
 کے ہوتی ہیں تو امام ابو حنیفہ رحم نے و دون برعل کیا اس طرح کہ جب دس ایام حیض پورے گزرے خون بند ہو تو شوہر کو
 اس سے وطی کرنا جائز ہر اگر چہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطهرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئیں اور جب
 دس سے کم من خون بند ہو تو پاک ہوئی و لیکن انتہائے ایام دس سے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن میں اگر چہ خون
 نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہیں بدلیل قرأت یطهرن بتشدید کے۔ و کذا انتفاہ بالاجماع۔
 اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہر۔ و۔ اگر چہ نفاس کے بارہ میں نص نہیں ہر اور اجماع کو ابن المہضت و ابن جریر طبری وغیرہ
 نے نفل کیا ہر۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہر جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پہنچا
 اور بیان میں بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہنچے ہر غسل واجب ہو جاتا ہر اور اگر
 فرج خارج تک نہ پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہیں۔ حیض نہ ہوگا۔ التبیان۔ اور اگر سچہ خفہ میں عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا ہر
 ای ہر یا نہیں تو ایسے کہ غسل واجب ہر الظہیر۔ واضح ہو کہ غسل تو قسم میں انہیں سے عین فریضہ میں وہ غسل جنابت

غسل حیض و نفاس میں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے محیطہ غیر محسوس یعنی زمرہ مسلمانوں پر بروہ سلم کا غسل و بنا واجب ہے۔ یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دید یا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقعتاً نہ سمجھ سکیں گے ہونگے۔ معذرت۔ کافر جب ہو یا مسلمان ہو تو ظاہر الہیہ میں اسے غسل واجب ہے سچ زامہ ہی۔ اور یہی صبح پر کیونکہ جنابت سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے کہا کہ اسے غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتیٰ کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر ظاہر ہوئی تو اسے غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باخلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالوغ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل متکلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں جو زمین کا ضیاعان رحم نے کہا کہ احوط یہ کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی صلیح ہے الزامہ ہی۔ شیخ سراج الدین ہندی رحم نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر ضرر کرنا اور جب و حیض و نفاس واسے غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ غار واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو بدوئی طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن مجید وغیرہ محیطہ غیر محسوس۔ جب نے اگر غسل کرنے میں وقت نازک یا آخر کی تو گنہگار نہ ہوگا۔ محیطہ۔ و سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعة۔ اور سنت کو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والحدیدین۔ اور غسل واسطے روزہ عید یعنی عید الفطر و عید الاضحیٰ کے۔ و عرفہ والا حرام۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب النص علی المسئیۃ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیف و تصریح کر دی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام قدوری رحم کی ہر لکھا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیطہ و خلاصہ و وقایہ میں بھی مخصوص ہے و قیل بذہ الاربعۃ مستحیۃ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ و سنی محمد صرح الغسل فی یوم الجمعۃ حسناً فی الاصل۔ اور امام محمد رحم نے اصل میں یعنی بسوٹ میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی امام محمد کا کلام بسوٹ میں غسل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ امام مالک رحم کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام غسل ہے کہ سنت ارادہ کیا یا مستحب اور یہ بھی متحمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل کیا یا نماز جمعہ کا تال۔ وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من اتی الجمعۃ فلیغتسل۔ اور امام مالک رحم نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجہ والبخاری و مسلم۔ اور ابوسیدہ قدوری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل متعلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و رواہ ابن الزبیر علیہ السلام نبوہ۔ لیکن امام مصنف رحم نے جو امام مالک رحم کا مذہب وجوب کا نقل کیا ہے کسی غیر معتد کتاب میں جو کا کیونکہ عبد البر مالکی نے استدراک میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہر یہ کے کہ دے البتہ واجب کہتے ہیں اور کہا کہ ابن دہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہ کہ وہ سنت دینی ہے تو کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشیب نے روایت کی کہ مالک رحم نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فہما و نعمت و من اغتسل فہو افضل۔ اور بخاری و دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبھا و خوب ہے اور حدیث میں غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابوداؤد و ترمذی وغیرہم نے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث سمرہ زہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں

تو توفیق و سجادے یا مانع منوع مانا جاوے۔ و ہذا محل مارواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اہل
حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ ف یعنی اس میں غلبہ غلبہ صیغہ امر ہے اور امر واجب کے لیے جو ناجائز و گرجب کوئی دلیل
ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو بیان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔
حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و خبار میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے
اس رزق کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ سلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں
وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی میں یعنی طہارت واجبہ اور یہی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اس پر عذاب ہو گا جیسے سنت پر عمل کرنا
طہر واجب ہے۔ او علی التسخیر۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکالا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ ف یعنی حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رضی اللہ عنہ کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رضی اللہ عنہ سے
وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل مجہد سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آئمہ حدیث
میں امر تدبیر بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدو موانعت نہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب ہو کہ موانعت صحابہ
رضی اللہ عنہم ظاہر ہوئی ہے۔ ثم ہذا الفصل المصلوۃ عند ابی یوسف رحمہ و ابو یوسف رحمہ۔ بھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل
جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ لہذا وہ فضیلت علی الوقت و خصوصاً
الطہارۃ بہا۔ ایسے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور ایسے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ خصوصاً
ف پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ و فیہ خلاف الحسن۔ اور ابن
حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ ف حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو
کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک
نہ پائی۔ انفع۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف رحمہ کی کہ اگر بعد نماز کے غسل کیا اور حدیث
ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ
جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدو دور ہوئی مع۔ و الیحدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع مستحب
الملاقتال دفعا للتاؤدی بالرائتہ۔ اور دونوں عید بمنزلۃ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع
ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے انداز ہو چکا دفع ہو۔ ف پس عیدین کا غسل واسطے
نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں مقبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنات
ایک روز جمع ہو جاوے تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ ف۔ ع۔ و اما فی عرقۃ و الاحرام فنبینہ
فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ رہا غسل عرقہ و احرام تو ہر ایک کو فقیر مناسک میں انشاء اللہ تعالیٰ
بیان کرینگے۔ و لیس فی المذی والودی غسل و فیہما الوضوء۔ مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے
نکلنے میں وضو واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یذی و فیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
سے ثابت ہے کہ ہر نرندی لاتا ہے اور اس کے نکلنے میں وضو ہے۔ ف۔ یہ جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا جز حدیث حدیث
بن سعد و متعل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رحمہ میں ہے کہ کل فحل یذی و فیہ
من ذلک فرجک و اثیبک و توضع و وضو و المصلوۃ۔ یعنی ہر نرندی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے جو جوشوت کے پس
تو اس سے اپنے آلہ و اشیاء کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ حدیث متعل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو ندی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ندی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہر ایک ترمذی لازماً ہر اسکو پانی سے وضو ڈال دو وضو کرنا ضروری ہے۔ روایہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں ندی سے شدت پانا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے محمد ابن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے تو فرمایا کہ کل نعل یندری فیصل فاذا کان النعل علیہ غسل واذا کان المذی علیہ الوضوء۔ روایہ الطحاوی واسحق بن راہویہ۔

ماہر اصل اسکی صیغہ میں ہے۔ والودی الغلیظ من البول یحقب الرقیق منہ عروجا فیکون معتبرا به۔ اور دوی گار حاکم ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نلکے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا۔ فہ فیہ شبک سے وضو ہر ویسے ہی دوی سے وضو ہے۔ والشی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر۔ اور منی گار حاکم پیدا ہوا اسکے نلکے سے نکلتا ہو کر شہ جاتا ہے۔ والندی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاحظہ الرجل الیہ۔ اور ندی پانی زرد ہو چیدی مرنی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جود سے ملاحظت کرتا ہے۔ والتفسیر ما ثور عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فہ یعنی رحم نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں بلکہ مکرمہ و متاودہ سے مروی ہے۔ قول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رحمہ کے موسیٰ بن جعد رہ عن امہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو دوی سے غسل ہوگا بلکہ دوی وضو لازم رہیگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب نہوا سلام لایسے غسل کر لینا مستحب ہے۔ فہ ع۔ مستحب اختلالات میں سے غسل واسطے کہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اسکے واسطے حیثیت کو نکال دے اور میں صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جائے کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور جنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو۔ فہ۔ اور سپر بیوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب ہے۔ اور سندین دوی الحجہ کی صبح کو اور مقام مٹی میں داخل ہونے کے وقت یوم التحرک۔ فہ۔ اور اس غسل کے لیے جو سنگ بنوع کو پہنچے چنانچہ غایۃ البیان میں صرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے۔ فہ ع۔ نازک سوت وضو و شستہ اور حسین اجلع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ فقہار نے ذکر نہیں کیا۔ ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت جو درپیش حیثیت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے لیکن اسکو گر جاگھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔ ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر عقد اربانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صلیح ہے اور وضو کے واسطے ایک مدہ ہر اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صلیح جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صلیح سے ایک مدہ ضرور کرے اور صلیح سے غسل کرے۔ اقوال حدیث میں چار مدہ سے پانچ مدہ تک ہے تو ظاہر اجارہ غسل کی اور ایک مدہ وضو کا جو زیر کیا ہے اور اگر علم ہم اور عائشہ مشائخ نے کہا کہ ایک صلیح غسل دو وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ کمتر عقد اربانی کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے پڑ جائے لیکن حاجت سے زیادہ یا حاجت سے کم نہ کرے لیسطہ لیسطہ۔ اور اسی طرح وضو میں اگر ایک مدہ سے کم میں بھر پور وضو ہو جاوے تو جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ وضو میں ایک مدہ کی تقدیر جب ہے کہ استنجار کی حاجت نہ ہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مدہ سے وضو کرے اور اگر مزہ بنے ہو اور استنجار کی حاجت نہ ہو تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدمہ نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح البیوط اور مختار نہیں ہے کہ غوسہ جو دو ایک ہی برتن سے نہاؤ بن لیسطہ۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے پانچاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی صبح پر ہم۔ اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے دلی کر کے سورجے غسل سے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ دلی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونوں ہاتھ دھو کر لی کرے اسراج۔ عورت کے غسل کرنے دو وضو کرنے کے پانی کے دم شوہر کے دم میں اگرچہ عورت تو مگر ہو کمانی افش۔ کیونکہ اسکو اس سے چارہ نہیں جو تونے کے پانی کے غسل ہو تو حمام کی اجرت اس کے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے ہو بلکہ برائے گندگی بدیل غسل و حوض کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ شوہر پر لازم نہیں ہے والدہ النہای میں کتابوں کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمانی ابوالرافع حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صبح پر پس ظاہر تو اس کے خلاف ہے ورنہ لازم آدیا کہ عورت نے نکاح میں اپنے ذمہ لازم کر لیا کہ معتقد علیہ کو ایسی شہری زینت کے ساتھ سپرد کر لی پس یہ مقام بدو ن تالی کے قابل اعتبار نہیں ہے۔ اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به

باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ فن فقط جائز و صحیح و حلال وغیرہ سب کو شال ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ ہمارا کسمار والاودتہ والیون والبار والجار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور طہارت کے پانی اور چشمون اور آبار کے وسندردن کے پانیوں کے ساتھ۔ فن یعنی ان پانیوں کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کسی انکشاف و غلط کے نام سے ہوتے ہیں چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو غلط کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ دو حدث نہیں کہا بلکہ احداث جمع کر دیا جو اس کے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی منہ سے خواہ برستے میں یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز میں جمع کرے خواہ وادیوں کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی و نہی زمین جو وہاں کے درمیان ہوتو آسمین منہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب میوں سے اور عین وہ کہ زمین سے اگل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہیں ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع ہر کی ہر کنواں۔ خواہ کھودا ہو یا جو یا جیسے تالاب ہونے میں جن میں جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب بھار ہو جمع ہو کر۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو کسی کہتے ہیں جیسے ندیل کو بحر المص کہتے ہیں لیکن جب خالی ہو کہیں تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیوں کے اصل میں اور اسباب لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیوں سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انہیں سے متغیر ہو جاتے ہیں تو بوجہ تغیر کے ان سے جواز نہیں رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پرنے سے حکم شیعہ میں متغیر نہیں ہوتا یوں ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ استدر وسیع ہے کہ وہ درودہ ہو تو وہ بھی طہارت نہیں ہوگا اور اگر کم ہو تو اسکی نجاست کی ایک نصل عنقریب آویگی اور ایسے ہی وادیوں کا پانی و تالاب ہیں اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ میں جمع ہو یا پاک ہو کرے و اسکی چھینٹیں آویں تو اس کے واسطے احکام خاص ہیں پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ مجھے جو احداث اور بیان کیے ان سے طہارت بدرجہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان و چہرہ کے ظاہر کرنے کی صفت رکھتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طهوراً۔ بدیل قول اتھی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ فن سار ایک تو یہ ہم

جو دنیا پر محبت ہو اور سوا یعنی بادل یعنی بلند می بھی آیا ہو اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آسمان جسم سے پانی آتا رہا گیا ہو کچھ
یہ نہیں کہ جو منہ بزمستا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پائڑوں و دریاؤں میں ودیعت کر دیا اور
دریا جاری کر دیے جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بدخود ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
سے منہ آتا رہا جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بدخود ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
برق وادے دپالے و شبنم کے نوائے واسطے یہ بات اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل دار السما ہے کیل
تو کہ تعالیٰ الم تر ان السرازل من السماء و انفسک بنا سے فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی آتا رہا سوا اسکو چشمہ و دریاؤں
میں روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی دار السما ہے۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی ظاہر کون ہی کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی شواہد پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور بقیہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم
و ابدا اب تک بالاجماع شواہد اسی پر ہیں تو پانی کے ظاہر کرنے والا ہونے میں دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ انعام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب ظاہر بلکہ خوب ظاہر ہیں بدلیل قولہ تع
انزلنا من السماء ماء طهورا۔ تو سب پانی خوب ظاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے دھوا جائز ہے
تو کہ علیہ السلام الماء طہور لاجنبہ شی الا ما غیر لونہ و طعمہ و ریحہ۔ اور بدلیل تو علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بونہیں تو جب خراب ہو جو آوے
تو بگاڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگر یہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں
کی قہمت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لاجنبہ شی۔ استقدر تو ثقہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ط
غیر لونہ الطم (یعنی کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشیدین بن سعد کے طرق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور
لاجنبہ شی الا ما طلب علی ریحہ و طعمہ و لونہ۔ اسکی اسناد میں رشیدین مذکور ہیں کلام ہے۔ و اترقنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے
اور دوسرے راویوں کے طرق سے بھی روایت ہوئی ولیکن بہتقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے بھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیرضاحہ سے وضو کریں اور یہ بیرضاحہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح
جس میں گالے جاتے جنس کے تھے اور کٹوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لاجنبہ شی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون و صاحب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و بیہقی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ استقدر
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مذہب
و رویانی نے کہا کہ شافعی نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رحم نے قیاس کیا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے ولیکن یہ دونوں دافع نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ جعفر رحمہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہو کہ پانی طہور ہے بھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر سے اجماع ہو کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اس کے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر نہیں مر
نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے کبھی نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طہور ہے۔ مع
مترجم کتاب ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیرضاحہ کے نجس پانی کو ظاہر نہیں کیا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کنواں پانی میں اسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس ٹھیک ہو جائیگا و معلوم ہوا کہ الماء
طہور لاجنبہ شی۔ ہے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام ابن سینا انشاء اللہ تعالیٰ راوی

تو علیہ السلام فی البحر ہو الطور ماؤہ والحل میتہ۔ فقہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ خمر پانی لے کر لیتے ہیں اگر ہم اس سے وضو کریں تو بیاہ سے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا ہر جو الطور ماؤہ والحل میتہ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرچا ہوا۔ رواہ الاربعہ وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورفاء مالک وشافعی وابن خزمہ وابن حبان وابن المہاجر وادود الحاکم والدارقطنی والبیہقی وصحیح البخاری وابن المنذر والبیہقی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی واثرب وابن عباس وعبید اللہ بن عمرو اور قراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم آئمہ صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔ واضح ہو کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنا اسلے پانی میں دیکھیں نص مذکور یعنی انزل من السماء اور طور ماؤہ سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوتی بلکہ مرث یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہر ہے اور امام ابوحنبلہ واصلیہ نے تصریح کی کہ طہر لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو صرف نہیں کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ دلیل کافی جاوے بقولہ تعالیٰ ونزل من السماء ماء یطہرکم بہ۔ یعنی آمار تاجر آسمان سے پانی تاکہ تم کو اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرح میں جسکو طہر کیا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہے مثلاً غلبہ شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہر یعنی خود بہت پاک حتیٰ کہ آنھوں نے نہاست کو دور کرنا ہر پہنے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رو کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے اتنا نہاست جائز ہو تو اُن سے وضو جائز ہوتا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نہاست حقیقی کا نوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نہاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تغیر نہ ہو تو جائز ہے۔ م۔ ازہری نے کہا کہ طہر لغت میں یعنی طہر پاک کفندہ ہے بالکل ماء السماء طہر ہے۔ خود حنیفہ کے طہر پر بانزل ہوا ابتدا سے خلقت زمین میں نازل کر کے ہاتھوں و دریاؤں و سمندر میں رکھا گیا جس سے کھوین و چشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہر لاجبہ شئی۔ حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد وترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے نجس مخرج زلی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طح جس ہی نہیں ہوتا لیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلبہ جس ڈالا جاوے تو جس پر جس معلوم ہوا کہ ظاہر مرلو نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے آسائزہ و رنگ و بو تغیر ہو جاوے بوجہ نہاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا غیر لونہ وطمہ اور سجہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابو حاتم رحمہ نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رحمہ نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے مصنفین کے نزدیک محبت ہے اور سوم یہ کہ اجماع معتقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جائے تو معلوم ہوا کہ پانی طہر ہو سوائے تغیر کے اور دوسری حدیث البھو میں بھی پانی طہر مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا ظاہر ہونا لازم ہوگا امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ و مطلق الا سیم یطلق علی نبدہ المیاہ۔ اور خالی پانی کا نام ہر دن کسی قید کے انھیں پانیوں پر ہوا جاتا ہے۔ فقہ یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی میںہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت وحدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہو تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے یعنی رح نے کہا کہ مطلق سے بیان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو معلوم ہو۔ الماء ورح نے کہا کہ اب جائد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے چنانچہ آگے آدیا۔ اتول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ آب یا آب پانی کے سے معلوم ہوتا ہے۔ المسئلہ۔ ولای يجوز ما اعتصر من الشجر والثمر۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نموڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ لائنہ لیس بار مطلق۔ اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نموڑا ہوا مطلق نہیں ہے

یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہر اور شرح نے اس طہارت کا حکم مار سے دیا ہے۔ والحق عند فقہ حنفی
 لی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم قفل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف۔ چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
 فممسحوا بآيديكم من الماء۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں دیکھیں تم اسکو حکمی نجاست و ضرر
 محل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملاو جیسے حقیقی نجاست پینا نہ پینا دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم
 میں ملا لیا چنانچہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ
 میں ہوسکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تعدی الی غیر
 المنصوص علیہ اور وظیفہ ان اعضاء و ضرر و طہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
 کی طرف حکم تعدی نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے
 لئے ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا
 علاوہ ضرر کے واجب ہے تو ضرر کرنا بدو ان ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم
 نجاست کا ہے اس راہ سے کہ ناز بفر دھو کے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز میں
 لی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اس کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر
 من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ رہا وہ پانی کہ جو آب ہی ٹپکتا ہے تاک انکور سے تو اس سے وضو حاصل کرنا جائز ہے۔ لائے
 ماخرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف و فی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ
 پانی ہے جو کہ بدو ترکب دستکاری کے نکل آیا ہے مثلاً جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرح خود اشارہ ہے
 کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف۔ یعنی لایجوز با اعتصار من الشجر الخ من یون نہیں کہا کہ لایجوز ہا اعتصار یا باخرج
 یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بااعتصار جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو۔ چونکہ فقہ میں معلوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود نچوڑ
 ٹپک آوے اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ مستصفیٰ میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا۔ لیکن قتادہ
 قاضیخان میں ہے کہ ولایجوز التوضی بالماء الذی یسبل من الکرم فی الربیع کمال الامتزاج۔ یعنی نہیں جائز ہے وضو کرنا اس
 پانی سے جو ایام بہار میں تاک انکور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا مترج ہو گیا ہے۔ ع۔ اور یہی کافی محیط میں ہے اور یہی ادب
 البحر والنہر اور یہی احوط ہے۔ شرح المنبہ للعلی۔ یہی اظہر ہے۔ الدرر نقلاً۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا
 جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح والہدایہ علم ہی ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب تک ظاہر ارفاق
 میں نہ ہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور بیان اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف
 وغیرہ بھی درجہ اجتماع پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور زقیہ مجتہد نے بھی اسکو
 لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونوں جن میں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاویٰ قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ
 مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدیل اسکے کہ کمال الامتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ
 کمال الدین رحم نے نقل کیا کہ کمال الامتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نفاذت مقصود نہیں ہے بلکہ یا
 جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انکور سے خود نچوڑ ٹپک
 نکلے وہ اس قسم سے ہوا انتہی شرجا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا آئیں کمال الامتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے
 ایسے پانی پہنے جانے سے ناجائز کہا جس میں کمال الامتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رحم نے
 ذکر فرمایا ہر دامت تعالیٰ اعلم۔ تریز و تحریزہ میں سولح کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اس سے جو از ہو گا۔ م۔ مسئلہ اولیٰ جو زہار غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہے وضو راہیہ پانی کے ساتھ جیسے پانی کے
سوائے دوسری پاک چیز غائب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نفاذت مقصود
نہیں ہو تو جب پانی پر ایسی چیز غائب آئی۔ ف۔ خارجہ عن طبع الماء۔ پس اسے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔
یعنی رفیق بننے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ک۔ لا شریۃ۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ۔ وائل۔ اور جیسے سرکہ۔ ومار الورد ومار الیاقلی ومارق ومار الزرورج۔ اور جیسے گلاب
و باتلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہے۔ لانہ لایسبی ما مطلقا۔ اسوجہ سے کہ
انہیں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں پکا
و المراد بآل الباقلی ما تغیر بالطحین۔ اور باتلا کے پانی سے یہ عرض ہے کہ پانی میں باطلہ پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر بدول الطحین بجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدول پکانے کے پانی
اس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ ف۔ نفع القدر میں شاج کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہے کہ آب مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوم غلبہ مخاط سے۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہو جانا اور گوندہ جانا دو طرح سے ہے ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نفاذت کرنا مقصود نہیں
ہے یعنی جیسے باتلا کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے پیچ جاوے کہ
اسمین سے پانی بدول دستکدہی کے نہ نکلے یعنی جیسے تر بوڑیا خربزہ وغیرہ سے جو جاوے بخلاف اس پانی کے جو پاک
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ رہا بیان غلبہ مخاط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غائب آگئی۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہے کہ اگر وہ مخاط چیز کوئی جلد
ہو مانند تھو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق آسودت نہ رہیگا کہ یہ چیز آسانی رقت کو اور اعضاء پر بننے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخاط کوئی چیز تیلی بننے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بوسب صفوں میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی میں ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار رویت
یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفوں سے مخالفت ہو تو ملانے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفوں میں مخالفت ہو تو جس صفت میں مخالفت ہے اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ فرو و رنگ میں پانی سے مخالفت ہے پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور خربزہ کا پانی فرو میں
مخالفت ہے پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا فرو بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے۔ من۔ اقول یہ ضابطہ بدائع میں ملتا ہے
سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونوں کا مساوی ہو جانا معلوم نہ ہو تب تک وضو جائز
کافی ابھر وائبر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو سچی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ ثانی میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم
ہو گیا اس سے بلا کر است وضو جائز ہے۔ اقول و لیکن نفع القدر میں فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہے اور یہی صحیح
ہے کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرفاً ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہے۔ مسئلہ۔ ویجوز الطہارۃ ما وخالطہ شی
طاس غیر خیر احد او صافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہے ایسے پانی کے ساتھ جہین مل گئی کوئی پاک چیز پس اسے پانی کے ادھار
میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو صفت کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہے کہ پھر نہیں جائز ہے و لیکن

رنگ پرلے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہر کہ حدیث اسی سے ملے
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدیث رافع نہ ہو گا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہ تو تمیز کر دیں
حکم عقل بنیاب تمیز ہے جس پانی میں زعفران یا اسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اس میں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا
ہے کہ ایسے خط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اسکو زعفران کا پانی کہتے
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں و لیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہر تو کچھ انکار نہ ہو گا حالانکہ جب
سبیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں پتیاں گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ شے کے رنگ گدے
یا پیوں کے سجگنے کے بدلے ہوئے ہوئے ہیں پس ہم کو اطلاق بول جال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خط سے پانی کا نام نہیں
مٹ جاتا تو اس پر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے پیرے پیارے سے وضو کیا جس میں گندھے آئے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رحمہ نے متن میں مذکور
کیا ہے حالانکہ پانی اس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آئے کا اثر کچھ متغیر نہوا۔ پھر مصنف رحمہ نے تصحیح کی کہ غلبہ دہی جزیر
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اس میں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اس طرح کہ محمد رحمہ باقتدار رنگ کے وادو یوسف
باقتدار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے لیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی
صحیح نقل کیے اور صاحب تمییز نے کہا کہ غلبہ اجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو بیابح میں کہا کہ اگر چاہا یا باطلہ کو پانی
میں بھگو یا اور اسکی بوجہ رنگ و مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسکو پانی میں اگر سرد ہونے پر گاڑھا پڑ گیا تو
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور شرح کہنا ہے کہ یہ رعایت خلاف فتاویٰ
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطح بعد ما خلط به غیرہ لایجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اسکو پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانه لم یبق فی محی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ بالقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ بختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پائی گئی ہو جس سے ستمرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اسکے مانند چیزیں۔ ف۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان المبت لغسل بالماء الذی اغلی بالسدر و بندک
و روت السدر۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں برکی تپان ادائی گئیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ درد و سنت کو اللہ تعالیٰ جانے مگر جو زمین میں اس شخص کے بارہ میں جو اپنے نافہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ غسلوہ بار و سدر یعنی اس شخص کو پانی و سر سے نہلاؤ۔ اس میں یہ وارد نہیں کہ پانی
میں برسی کو جوش دیا گیا تھا۔ مع۔ اقول ایسا ہی معنی رحمہ نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سر دہی رحمہ نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اس سے بار السدر یعنی سدر کے پانی سے یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش
دیا تھا۔ اول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متفق ہے و لیکن شاید کہ پس گر دیا ہو یا جوش
ہو یا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نفاذ ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالجلہ جو چیز کہ نفاذ میں مبالغہ کے لیے
جوش و بجاد سے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ
کہ جب مبالغہ نفاذ کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط والی سلم لای

وہ ایسے شوق کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندے گئے تو اب اس پانی سے طہارت جائز نہ ہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی نام جاتا رہا۔ مرفوع۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں غلط ہوئی نجس مٹی حتیٰ کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک مٹی و پانی نجس مانا اختلاف مشائخ ہو اور شیخ ابو القاسم الصفار رحمہ نے کہا کہ کوئی انہیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہو اور اسی کو نقیہ ابو البیٹہ لیا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ غلطیات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے۔ دینی القدیہ اگر خریف میں پتیاں گرنے سے پانی کے فیض اور صاف متغیر ہو جاوے یا بے مزہ ہو ورنہ نجس ہو سکتا ہے۔ حاکم کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر نواج یا حفص کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اس سے لکھن تو نقش نہ تھا ہو اور اگر نقش بن جاوے تو نہیں جائز ہے۔ مٹ۔ ابو عمر عن النخعیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا بوجہ چڑھا خاک یا کچھ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بے ذوق یا چرباکی یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور موہنغرا وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا یہ مخالفت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہیں ہے۔ بھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مٹا دی اگر پانی سے اسکا رنگ فقط مختل ہو جیسے دودھ و آب و عصفور و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالفت کے غالب ہونے میں لگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو اب مطلق نہ رہا پس وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مخالفت چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالفت ہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ بھر اگر اجزاء کے درجہ سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ماہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مطلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہ ہونے کا حکم ہو البدائع۔ بویوسف رحمہ نے کہا کہ جب ہمارے جو پانی میں بھگو کے گئے اور اسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو بنید التمر کہتے ہیں تو اس سے سی حال میں وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مردی ہے اور یہی صحیح ہے کہ کافی قاضیخان اور سی پر فتویٰ ہے شرح الکفر البیہنی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑی ہو جاوے بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پٹائی گئی تو شیخ ابو طہر اللہ باس نے فرمایا کہ اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید وغیرہ میں ہے کہ اگر کئی چوبارے فی من دال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی استعد نہیں کہ وہ بنید التمر کلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے رحمہ اللہ تعالیٰ میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح القیہ لابو النجیح۔ اور سو اسے بنید التمر کے باقی کسی بنید سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے۔ العداۃ۔ یعنی خلاف صرف بنید التمر میں ہے۔ م۔ اور اگر بنید التمر اتنی گاڑی ہو جیسے انور کا۔ ویشاب تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کافی۔ مشہور قول امام اعظم رحمہ لایہ ہے کہ بنید التمر سے جب پانی ہو وضو اسے مجہم نہ کرے کہ کافی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ بھر کیا امام رحمہ کے قول پر قیاس کر کے اس غلے مثل بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اس لیے کہ غسل کرنا جائز ہے شرح البسوط و کافی و فتاویٰ الصغیری۔ اور یہی صحیح ہے۔ ہاتھان و اور مفید میں کہا کہ اس لیے کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدیث زیادہ سخت ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے۔ ابیہیں۔ اور جامع صغیر حساسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ہاتھان و اور قول امام رحمہ نے جب بنید التمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہے وضو میں تو اس پر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو بنید التمر سے وضو کا جواز کچھ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح بسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ فقہ جامع صغیر حساسی سے ظاہر ہے حتیٰ کہ

لے تیار ہوتے ہیں پانی کافی رنگ نہیں ہے اور یہ وضو نہیں کرنا ضروری نہ ہوگا۔

تہ مطلق ہوتے ہوئے ہیند کر سے وضو کیا پھر آب مطلق کا وضو کرنا گناہ نہیں ہے۔ یعنی حاجت۔ یعنی حج کے
 بیان چند نروج ذکر کیے ہیں۔ (۱) اگر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرگردانی گئی تو پاک
 ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہو اور لوگ بگلا مارا اس سے چلو سحر سحر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے
 نہیں ہوگا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ قول کذا فی الظلالۃ علیہا اور وہ گرمی میں جم جانا اور جائزوں میں پھلنا
 برعکس پانی کے ہے۔ (۴) قول تو ایسے پانی سے جائزوں میں بھی جب پھلنا ہو اور وضو نہیں جائز ہے برطانات اسکے پانی جو کسی ایسے
 مقام پر جمع ہو کہ آئندہ وہ نکلتا ہو تو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنبیہ۔ اور غریبہ و کثری و کھیرے و لوگی کے پانی سے
 وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بننے والی پتی چیز مانند سرکہ و تیل و غیرہ سے بھی
 وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضی خان و غیرہ۔ م۔ اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہو تو اس سے وضو جائز ہے اگر بدبو
 و غیرہ۔ اور اگر اسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔
 ح۔ د۔ (۵) بطل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے
 لیونکہ سچ حسب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رحم نے
 امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منہ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ بادن دھویا یا وضو کیا تو نہیں
 جائز ہے اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں
 پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی
 لیکر ہاتھ دھوئے بدو ان اسکے کہ منہ کے محل جانے کی نیت ہو۔ (۸) برتن سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر گھٹا ہو کہ
 قطرے ٹپکے ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اس پر ہاتھ ترک کر کے ہونچایا اگر تھوڑے ٹپکے بدن
 تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الرواجہ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) مسئلہ برتن میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز بشرطیکہ
 ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زمرہ سے وضو مکروہ ہے
 اور ہمارے نزدیک وضو مکمل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی۔ شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمرہ کے کراہت تخریمی کہتے ہیں
 ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ تینہ میں ہے کہ دھوپ کے بٹلے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ سبقتی رحم نے خالد بن سہیل
 کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا کہ اے حمیرہ ایسا مت کیا کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رحم نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت
 کی ابو الجحیری وہب بن ابی ہب نے اور وہ فہم ہے پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بیان تک ان پانچوں کا بیان ہوا
 جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ غلط جواب وقوع نجاست اور آب جاری داسکے تعلقات کا بیان ہے۔ مسئلہ۔ کل ما
 وقعت النجاستہ فیہ لم یجز الوضوء بہ تھلیلہ کانت النجاستہ او کثیرا۔ اور ہر پانی کہ جس میں نجاست پڑ جاوے تو اس
 پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام مالک
 کے نزدیک پانی بلا تفسیر نہیں ہوتا اور امام شافعی رحم کے نزدیک دو قلم جو تو نہیں نہیں ہو سکتا اس میں نجاست جان کر
 وہ میں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارے مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جان نجاست پڑ گئی خواہ اس طرح کہ عہد ڈالے یا خود گریے
 تو وہ پانی جس میں نجاست گرے اس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہ ہیہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور
 سوائے جاری کے مانند وہ درہ و غیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رحم نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل
 یا کثیر سے مل جاوے اس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جو نجاست سے ملے اس سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بتنا چلا گیا خدا نورا اُس سے جائز ہے۔ اور ٹھہرا پانی جب وہ درود ہو تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کما جائیگا۔
 کہ یہ پانی نجاست سے ملتا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن امام رحمہ
 رحمہ اللہ میں اختلاف کی یہ نظر یہ کہ اب کثیر ہونے پھر کے نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے
 کہا کہ جب تک پانی تغیر نہ ہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ دو قلعہ کثیر ہے کہ نجاست
 و متعل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راسے پر جو شمس الائمہ رحمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی
 لی راسے پر تغیر یعنی ہوا اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اسکی راسے پر غالب ہو کہ نجاست پہنچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب
 ہو کہ نہیں پہنچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کتبا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہنچ گئی تو
 نجس ہو اپس معلوم ہو کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملتا ہو وہ امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر ائمہ پیشاب یا منی کے
 اختلاف سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ
 پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ تغیر نہ ہو اور اگر وہ درود میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر وہ درود حوض میں کسی نے دس من پیشاب
 ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہ ہو اور اگر آب روان میں ڈال دیا تو منتشر و روان ہو گیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں
 یہ ہے کہ جو پانی اور جھنڈر پانی کسی قسم کا موجب وہ نجاست سے ملتا ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ
 نجس ہو گیا۔ و قال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ لما رویتنا۔ اور امام مالک رحمہ نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے
 جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ و رنگ میں سے کوئی تغیر نہ ہو ابو بدیل اسکے جو ہم کو روایت پہنچی۔ ف۔ یعنی حدیث پیشاب
 کہ الماء بطور لا ینجسہ شی۔ پانی طہر ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ غایہ۔ ع۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر
 پانی میں اسی قدر نجاست ملادی جاوے۔ تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ ہم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم
 ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہ ہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس
 حدیث میں استثناء ہے الماء بطور لا ینجسہ شی الا ان یتغیر طعمہ اولونہ نجاستیہ۔ اسکو ہم نے روایت کیا اور طہاری کی روایت میں
 طعم و رنگ دونوں ہیں۔ یہ استثناء بہت وجہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رحمہ نے تصحیح
 کیا ذکرہ ابیہنی رحمہ اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رحمہ کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اگر نجاست سے جو پانی
 ملتا ہو وہ نجس ہے اگر کما جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف تغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو وغیرہ کسی
 میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لایوں میں ہے
 عن قرب بیان ہوگا۔ و قال الشافعی رحمہ یجوز ان کان الماء قلیتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قطرتین لا یحیل
 فیثا۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ وضو ملتا ہی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلعہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلعہ پہنچی
 جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رحمہ سے
 روایت کیا اور ابن جریر و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے
 کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طہاری نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا۔ ع۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج
 عن قرب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے
 ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جبکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا
 کہ اسکا ہاتھ کمان پھر رہا ہے۔ چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلوں سے استنجاء کرتے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطر ہے
 علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطر ہے تو شیخ فرمایا اور استدلال اسحج کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رحمہ اللہ پر محبت ہے۔ و قولہ علیہ السلام لایبولن احدکم فی الماء الذی لم یغسلن فیہ من الخبائث اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے یعنی غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ ٹھوڑا پانی ہو یا دو قلعہ ہو جب آسین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے مانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اس طرح ہے۔ لایبولن احدکم فی الماء الذی لم یغسلن فیہ من الخبائث یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں ہے آسین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ امی ابو ہریرہ رحمہ اللہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ آسین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاؤے۔ اس حدیث کو ابن جبار نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی و غیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ آسین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور سند لال اس طرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے آسین غسل جنابت سے نہ فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس نہ ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا ہیضہ واسطے تحریم کے ہر جب تک دلیل و دیگر قائل نہ ہو۔ اگر کما جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ اردائم یعنی پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہ ہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی و لیکن شراح علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہنا۔ والدی رواہ مالک و ردنی بیربضاعہ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کی وہ بیربضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ و مادہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیربضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا۔ فت۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء بطور میں الماء سے خاص بیربضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارضہ ہیں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج المشرع رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے شیخ امام اسنادہ رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ نص الماء بطور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے توجیب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوتی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیربضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ اہل لام جنس کا ہو اور الماء بطور الخ میں اہل لام عہد کا ہے یعنی معبود پانی طور پر اور وہ بیربضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیربضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ نے بطریق محمد بن شجاع غلبی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیربضاعہ طریقاً لماء انی البساتین یعنی بیربضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کما جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع غلبی پر محسن کیا ہے حتیٰ کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ابن عدی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ غلبی رحمہ اللہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ غلبی رحمہ اللہ عالم متبحر ہے اسکی ایک کتاب ہے جس میں فرخہ مشہور ہے رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین صاحب عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل المراسع کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقعہ یہی ہے کہ کلام کیا جاوے کہ بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور عیسیٰ بن عیینہ و احمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقعہ یہی خود اہل مدینہ میں سے اس بیربضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقعہ کی کتاب میں غنون علوم میں

ورود سے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پہلا چنانچہ خلیفہ نے واقعہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہوا اور فقیر ابراہیم بن جابر رحمہ
لہا کہ میں نے صاف غائی رحمہ سے سنا کہ واقعہ کے ذکر میں گناہ کا واسطہ اگر وہ میرے نزدیک نقد نو تا تو میں اس سے حدیث نہ کرتا
اور چار تجربے اماموں ابو بکر بن ابی شیبہ و ابو عبیدہ القاسم بن سلام و ابو نعیمہ و ایک امام دیگر نے اس سے حدیث کی جو یہ
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزہری کے گناہ کا واقعہ اماموں ہوا اور اگر ملحدی رحمہ کے نزدیک محمد علی و واقعہ دونوں
نقد نو تے تو معنی استدلال میں ملحدی رحمہ کی روایت نہ فرماتا پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ حال ہے کہ ہر بڑا بڑا محدث
جنس کے چھترے و نجاسات و گندگیان پوری ہوں اسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے المارہ طور
سے اس کے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واسطہ علم یہ اسوقت ہوا کہ جب
اسمیں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اسمیں جو پانی آتا رہا اسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اسکی زمین مضر نہ تھی تو مشتبہ تھا پس اس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال اللہ و اللہ اعلم
الاطیع رحمہ نے گناہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نفاخت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئین سے طہارت کرتے
جس میں ایسی گندگیان ہوں۔ امام خطاب رحمہ نے گناہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگوں کی عادت تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذی دبت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آتی ہے
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و محفوظ رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں پر
یہ گمان کیونکر ہو گا باوجودیکہ اس امت میں سے طبقہ اعلیٰ براہ دین اور افضل جماعت سلیمین ہیں اور پانی بھی اُنکے
شہرین عزیز اوج و نامیاب تھا اور انکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وہ لوگ عموماً اس پر بڑا بڑا
میں گندگیان و حیض کے چھترے و واسطے اور اس قدر پانی کی خواہش کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹوں و بہتوں میں پینا پھر نے سے مانعت فرمائی ہے نفیست کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھوڑا بنا لیں
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگوں نے اس کنوئین کو عدا گھوڑا بنا لیا تھا۔ صحت بات یہ تھی کہ یہ پر بڑا بڑا ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جہر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لاکر پانی کے ریل میں گواہی تھی
اور اسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور جو کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اس قدر آب کثیر
میں اسکا اثر نہیں ہر صبح۔ اگر کہا جاوے کہ المارہ طور لایجبہ تھی۔ میں اگر المارہ کا لاف لام معبود ہو تو اول باب میں مصنف
نے اس سے کل پانیوں کے طور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر لاف لام جنس کا ہے تو بیان کیونکر پر بڑا بڑا پر محمول کیا۔
جواب یہ کہ المارہ طور تو در حقیقت عام ہے اور لایجبہ کی منہ اس پر بڑا بڑا کی طرف ہے اور یہ نمین بلاغت میں استعمال ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طور ہے تو اس پر بڑا بڑا کے پانی کو جس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ
المومن لایجبس۔ مومن نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رحمہ سے مرسل روایت ہے کہ وقت
نفیست کے لیے مسجد میں تہہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ تو م کافر نجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز جس میں
کرتی ہے۔ اسناد صحیح ہو حالانکہ یہ معلوم کہ زمین جو کثرت کے جس ہو جاتی ہے ہوں ہی پر بڑا بڑا میں نجاسات کی عدم موجودگی
میں المارہ کی اصلی طہارت و طہوریت ہے آگاہ فرمایا ہے اور مغرب قدیر عظیم کے مسئلہ میں اس پر بڑا بڑا کی تالیفی شکل و غیرہ
بحث ہوئی۔ ہا جواب حدیث تھیں کا تو فرمایا۔ و ما رواہ الشافعی مصنف ابو داؤد۔ اور حدیث تھیں امام شافعی رحمہ
نے رعایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث سنن ابراہیم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت

سے پوچھا گیا ایسے بانی کا حکم جو جنگوں میں ہوتا ہو اس پر دیندہ دج پاپہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذاکان المارقتین لم یکن الخبیث
 اس کو ابن خزمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اس کی بعض اسناد صحیح ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے کہا کہ ابوداؤد نے اس کو تصحیح
 کیا ہے یعنی حرذی و غیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عبادت ابوداؤد رحمہ وکیل تصحیح
 پس شاید کہ مراد ابوداؤد طرابلسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض نے
 کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے پانی کی مقدار مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہنچے تو اس
 قول سے لازم آیا کہ قلعین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے
 مثلاً بخاری نے کہا کہ حدیثنا ابی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عیینہ عن سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی توثیق ہوئے ہیں لیکن
 جو قول روایت کیا اس میں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ
 مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رحمہ کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے مرچ فلفہ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
 اضطراب ہو یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اور جو بعض عن احتمال النجاستہ یا معنی لم یکن الخبیث کے یہ ہیں کہ وہ
 پانی جو دقلہ جو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہے۔ ف۔ تو یہ پانی نجس ہو گیا
 و طبعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی بسیم یون ہے کہ اذابغ المارقتین
 لم یکن۔ یعنی جب پانی دقلہ پہنچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اس کی اسناد میں
 علت اور معنی میں علت جو۔ فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعیف کی وجہ سے اضطراب ہے جو اس کی اسناد میں واقع ہوا کہ وہ اسناد
 راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
 دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخوند میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور اسی طرح جواب یہ کہ
 کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ پس اضطراب اس توجہ سے کم ہو گیا لیکن متن
 حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یون ہے کہ اذابغ المارقتین لم یکن نجسہ شی۔ اور روایت محمد بن اسحق
 بن اذابغ المارقتین لم یکن الخبیث۔ بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر اگر اسحیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اس میں سوال
 اس طرح ہے کہ وہ پانی جو جنگوں میں ہوتا ہے اور اس پر کتے و جانور وارد ہو کے ہیں اور دوسری روایت میں ہے وہ پانی جو جنگوں میں ہوتا ہے
 اس پر دیندہ دج پاپے دامہ ہوتے ہیں۔ اور دیگر اگر قاسم بن المنذر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی
 تھا جس میں مرے اذت کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ
 اس میں مرے اذت کی کھال پڑی ہے تو مجھے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دقلہ یا میں غمر
 پہنچ جاوے تو اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو باتیں کا غلط ہے اور اسی روایت کو ابوسعود الرازی نے اسناد
 کیا مگر اس میں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی وابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبید اللہ بن عمر عن محمد بن المنذر
 عن جابر بن عبد اللہ عن روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذابغ المارقتین طہ قانہ لا یکن الخبیث۔ جب پانی
 چالیس طہ پہنچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سیفان ثوری و غیرہ
 بن راغد و روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنذر عن عبد اللہ بن عمر روایت کیا لیکن حضرت عبد اللہ بن عمر پر وقف ہے اور جو قول
 رسول اللہ صلعم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنذر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر نے
 نے فرمایا کہ اذابغ المارقتین طہ لم یکن۔ یعنی جب پانی چالیس طہ پہنچا تو نجس نہ ہوگا اور عمر رحمہ کی روایت عبد الرزاق عن محمد

نہ غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معمر بن نے بہت لوگوں کے واسطے سے ابن عمرؓ سے مثل روایت محمد بن النضر
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لیثہ کی اسناد سے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
فی ہمدرد چالیس قلم ہو تو نہماست فین انھا ما ہو۔ دارقطنی نے کہا کہ یوں ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا لیکن اسناد
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یوں روایت کیا کہ چالیس غریب ہو یعنی چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویوں نے کہا کہ
چالیس دلو یعنی چالیس گدول ہو۔ دیکھو یہی قلیتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جسے صحیح اسناد سے چالیس قلم مروی ہیں
در سوا کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل دانتہ اسکے مروی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اسناد رشید و جود
مرفوع اضطراب موجب ضعف ہوا اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کر لو کہ توثیق ہو تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی آپس
موجود ہو اور وہ اضطراب قلم کے معنی میں ہو کیونکہ قلم کا لفظ مشترک ہے قلم یعنی مشک و قلم یعنی ٹسکا و قلم یعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
مرفوع ہوا جب تک بیان نہ ہو کہ کوئی معنی مراد میں تب تک عمل معتبر ہے۔ قول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلم کی روایت خود
نکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رحمہ نے جو روایت کی اس میں قلم کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الامام رحمہ نے ذکر کیا
شافعی رحمہ نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریر اسناد لایحضر فی ان علیہ السلام قال اذا کان الماء طلیقین لم یحل غسل
قال فی الحدیث بطلان سجد یعنی مجھے خبر وہی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریر سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آئی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلم ہو تو وہ نہماست نہ اٹھاویگا اور حدیث میں کہا دو قلم ہجر کے قلموں سے ہو یعنی
لے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت میں کہا کہ ابن جریر نے بیان کیا کہ میں نے ہجر کے قلم دیکھے ہر ایک میں
رد مشک یا کچھ زیادہ سا ہوا۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ دھاتی مشک رکھا جاوے پس جب پانی ہری پانچ مشک ہو
جیسے حمان کی جوئی ہو تو وہ نہیں ہوگا اگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الامام رحمہ نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب سے اپنی کتاب الامام میں بیان کیا کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے محبت حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث میں
جو کہا کہ دو قلم ہجر کے قلموں سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریر کی
روایت میں جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہیں ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ اس میں سیر علی
اللہ بھی موجود ہے کہ وہ یہ کہ امام شافعی رحمہ کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
یعنی جس تضعیف کرنے والوں میں سے ہیں باوجودیکہ بعضی رحمہ نے شافعی کی طرف سے انہ خفیہ رحمہ کے ساتھ نزاع کیا
ابن جریر کی روایت میں جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلم کا بیان یہی بن عقیل نے کہا ہے اور خود بن عقیل نے اسکو بیان
کیا اور یہ بھی کچھ صحابی نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے بعض قول شیخ تقی الدین سے کہا کہ ہجر میں نے اس اسناد کے استخراج
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد میں پایا جو بنیہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمرؓ ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء طلیقین من قلال ہجر لم یغسل فیہ۔ جب پانی دو قلم ہو ہجر کے قلموں سے تو
اسکو کوئی چیز نہیں نغین کرتی ہے۔ ابن عدی رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ ”ہجر کے قلموں سے“ یہ بیان صحیح نہیں ہے
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوا کے اس روایت بنیہ بن سقلاب کے اور یہ راوی بنیہ بن سقلاب جسکی ابو ہریرہؓ
ہو موصوف و مشک الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رحمہ نے جو روایت کی اس میں ہر کہ میں نے بھی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلم تو
یہ بھی نے کہا کہ ہجر کے قلموں سے۔ راوی نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ ہجر قلم میں دو مشک سا کی ہوگی اور سابق روایت
بنیہ بن سقلاب میں مذکور ہے کہ وہ فرق ہیں۔ یعنی نے کہا کہ دوسری روایت میں ایک فرق کے سوا کہ رطل مذکور میں

نو دو قلم کے صرف چوتھہ رطل ہوئے رحمنی رحم نے کہا کہ اس میں چار اعراض ہوئے اول تو روایت نص نہیں ہے۔ دوم راوی بھی بن عقیل مجول ہے ابن عدی رحم نے کہا کہ اس کا حال ٹھنڈا چاہیے۔ سوم یحییٰ بیان نہیں بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموعہ دو قلم کے صرف چوتھہ ہی رطل تو ہوئے حالانکہ دو قلم کی مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہیں ہے اور نہ یحییٰ رحم اس کا قائل ہے۔ ابن ابی امام نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ یعنی رحم نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا قلم یعنی جرہ یعنی شکا اور یہ لفظ چھوٹے چیز کے دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں ظہین سے پھر کے دو قلم مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوئے ہر مشک بن عراقی سو رطل پانی آتا ہے تو دو قلم کے پانچ سو رطل ہوئے اور یہی مشہور مذہب وقول امام شافعی ہے۔ بالخصوص حدیث ثقیلین میں قلم کا بیان کسی حدیث صحیح میں نہیں آیا اور جو بیان کہ شافعی رحم نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سلقاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہو چکا ہے ہر مشک لفظ قلم کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہ ہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر مخصوص بیان ہے وہ صرف چوتھہ رطل ہے حالانکہ شافعی پانچ سو رطل کے قائل ہیں تو بیان مہمل ہوا۔ ابن الامام رحم نے لکھا کہ یہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب امام بن نہیں ذکر کیا باوجودیکہ وہاں انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی ثقیلین کے واسطے نص چاہیے محض اور سوائے اس ضعیف حدیث کے کوئی اسکی حجت نہیں ہے اور مجاہد ضعیف کرنے والوں کے علمائے اہلکہ میں سے حافظ ابن عبد البر دقطنی اسماعیل بن اسحق وابو بکر بن العربی بن ابی الدنالیہ بن جرہ کہ ابن المذنبی رحم نے لکھا کہ حدیث ثقیلین ثابت نہیں ہے تو اس حدیث سے عدل کرنا واجب ہوا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ علماء رحم نے اس بارہ میں بہت کچھ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ثقیلین لفظاً و معنی مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلافات روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور معنی کی بناء سے تو قلم لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و جوئی پہاڑ و چھوٹے بڑے گڑھے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں پھر بیان کوئی دلیل بھی نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ قلم سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رحم نے بیان کی اور اگر قتال بھر کا بیان لانے میں تو اسکی حالت و حقیقت ہم اسکی بیان کر چکے ہیں۔ شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رحم نے تفسیر میں لکھا کہ ثقیلین کا مذہب شرعی دلیل میں ثابت نہیں اور روایت میں قائم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث ثقیلین میں ایک جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اس لیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلم کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر میں مذکور اور نہ جماع سے معلوم۔ علاوہ برین ثقیلین والے کہتے ہیں کہ جب رنگ یا بویا زہرہ متغیر ہو جاوے تو ثقیلین نجس ہو جاوے گا لہذا یہ بات انکی حدیث میں مذکور نہیں ہے۔ اور ابن عبد البر رحم نے استدلال میں لکھا کہ یہ حدیث ثقیلین کی مطول ہے۔ چونکہ ثقیلین میں امام شافعی کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماء شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ بار جو کہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب میں سختی ہے۔ ابن خرم رحم نے لکھا کہ حدیث ثقیلین میں انکی کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار ثقیلین کی کوئی حد نہیں فرمائی اور امام شافعی رحم کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا دیگر علماء کی تفسیر سے مرجح نہیں جنہوں نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہ ہو وہ باطل ہے اور خود بھی میں بھی قلم چھوٹے و بڑے ہونے میں اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج میں قتال بھر کا ذکر کیا ہے تو جواب یہ کہ کہاں سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلم کا نام لیں تو اس سے وہی قتال بھر مراد ہوں اور ابن حجاج نے اگر تفسیر قلم کی بیان کی تو اسکو مجاہد رحم کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہیں کہ مجاہد رحم نے قلم کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا شکا۔ قتال بھر بالخصوص حدیث ثقیلین کے استدلال سے ثقیلین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالیٰ اعلم اور امام مذہب امام مالک کہ پانی

ہو ہر بدن تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نہیں نہیں ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
 در حدیث کا لغت فہم غلبت در آب ماکہ سے ظاہر کر دیا کہ بدن تغیر کے بھی نجاست سے نہیں ہونا شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام
 کے ارشاد سے ثابت ہوا نیز حدیث و فہم الغلب اسکو ثابت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب تمنا متھو ڈالے تو اس برتن کے طور کا
 زنیق یہ ہو کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں گئے مے متھو ڈالا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ گئے
 کے متھو ڈالنے سے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہے اور یہی
 ہمارا اصل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو چنانچہ اس محل مسئلہ
 کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاست
 جائز الوضوء بہ اذالم یرلما اثر۔ اور آب جاری یعنی بتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے
 اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ فت۔ خواہ نجاست مرنی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
 شراب کے غیر مرنی ہو۔ لاناہلا تستقر مع جریان الماء۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہر گی۔ فت۔
 حتی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز ہو گا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ نہ کورہ بالا کے موافق نہیں ہے اور وضوء
 اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہیں ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ والاثر ہو الطعم او الرائحة او اللون۔ اور
 اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو یا رنگ ہو۔ فت۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف
 لسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ح۔ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ
 اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہے تو جب تک پانی میں شراب
 کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ فت۔ جس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں
 م۔ جب امام مصنف رحم نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم ہو تو اس میں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو جان بڑے
 وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں ایک مرد اسے بھتی جاتی ہے اس سے نیچے کھینچ
 کسی نے وضوء کیا اگر مرد اور نہ کور کا مزہ یا بو یا رنگ یا بو یا پانی نجس ہو ورنہ نہیں۔ نجاست مرنی مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا
 نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ مگر ظاہر
 کلام کہ اثر معلوم نہ ہو عام ہر مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن العمام نے اسی کو ترجیح دی وائے شاکر دقاسم بن قطلوبغا
 نے کہا کہ یہ مختار ہے اور نہ اتفاق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ آب جاری میں نجاست مرنی بھتی نہ جاوے
 بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہو اگر اسے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے
 اشیخ۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتویٰ اس ہر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہ ہو۔ المصنوع
 الطیۃ۔ اور اگر پھل نہر کے کے چڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو کتے سے طاقی ہے
 کم ہو اس سے جو نہیں طاقی ہو تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ نقیہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو
 پایا ہے۔ شرح الوقاہیہ والمجسطی میں بھی ہے ابوہریرہ الخ۔ ابن العمام نے کہا کہ حدیث الماء طہر الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
 جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص
 کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس گئے کے اوپر
 دنیچے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی البینا مع الفتح۔ جب تک کہ وصف متغیر نہ ہو۔ م۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر
 فتویٰ ہے المصنوعات۔ اقول الماء طہر الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے محبت ہے الا جو متغیر ہو جاوے و لیکن اوپر توضیح

متعلیٰ کے نہیں جیسے پرہیزی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آپ متعلیٰ پاک ہو مگر پاک کرنے والا نہیں ہو اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
 اسی پر نظر نہ کرتے اور ایسے فروع پر جو آپ متعلیٰ کی نجاست پرہیزی میں فتویٰ نہ دے قطع و واضح ہو کہ آب جاری تو صحیح
 قول پر وہ جو جسکو لوگ آب جاری کہیں ہیں اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عرف
 میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہو اور خلاف نہیں کہ نہر سے جو کئی پھینکی یا ہاتھ دھو
 پانی بہا یا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ فتویٰ مفہوم جاری کا پانی یا جانابو سہر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہو تو بھی قابل
 فور ہو اور حدیث ابھر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
 کرین تو پیا سے رہیں پس کیا مارا بھر سے وضو کر لیں انھر اور جاری کر لینی کی صورت مذکور نہیں ہو اور اگر ایک ٹوٹا پانی
 الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضی خان نے دونوں چھوٹے گڈھے کے
 درمیان جاری کو جاری شمار کیا اور نہرا دیر سے منقطع ہوئی تو اس کے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطہرین جو محیط میں بعض
 ندائی سے منقطع ہوا یا مشائخ کا یہ قول کہا کہ حجت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تار خانہ میں نوازل سے
 اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن العلم رحمہ نے صریح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضروری ہے اور محض امام مہضت سے اسی کی
 بھیج کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بددند ہو۔ انتہی۔ اور مطہر دای رح نے کہا کہ
 اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہو۔ ط۔ اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں لیکن خلاف
 نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جاوے کہ پرناہ وغیرہ کے مسئلہ کی توضیح شاید ہو کہ بلا مدد بھی جاری ہو تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید
 یہ توضیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو نکال ہا لیا وے اور اب توضیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے و بر تقدیر تسلیم کے بیان
 دو قول ایک صحیح و دوم مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہو کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہو اور لیا بھی گیا ہو پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام
 اختیار ہو اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہو تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرناہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو وہ
 تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں نجاست واقع ہونا معلوم نہ ہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
 حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اس میں
 پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
 تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا قاضی خان۔ اور اسی پر فتویٰ ہو محیط۔ اقول برتنوں سے پانی
 نکالنا بد ہے ہونا چاہیے کہ کافی الغنیہ اور بدایہ کی تفسیر یہ کہ وہ بھراوے کے درمیان پانی کو ٹھہرا دینا چاہوے الزام بدی۔ ایک چھو
 گڈھا ہے اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اس میں پاک پانی سایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فیض ابو جعفر رحمہ نے
 کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا دے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر رشید نے اختیار کیا محیط
 اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اتنا تار خانہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں
 ہے اور اس سے یہ بیضاہ کا جواب نکلا کہ یہ بیضاہ میں بھی اگرچہ نجاست بکرا جاتی تھیں لیکن دوسری جانب سے پیل گر کر
 بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا۔ م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
 اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغیر نہوے یا نہ ہو۔ کہ پاک پانی آب سرد وارد ہو کر اسکا تغیر نازل کر دے۔
 محیط دج۔ سحر امام مہضت رحمہ نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجہ سے بہز کہ آب جاری ہو مذہب عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ
 والفقہ بر التظیم الذی لا یتحرک احد طرفہ فہو حرک الاخر اذ وقعت نجاست فی احد جانبہ جازا لو وضو
 من الجانب الاخر۔ فقہ عظیم بھی یہ کہتا ہے اب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھادے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش ہے

توجہ دینے پر عظیم میں ماسکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وہ ضرور جائز ہو۔ مثلاً اگر کسی کو دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وہ ضرور نہیں جائز ہو اور اس میں اختلاف آویگا۔ لان انما یجوز فی الجہت الاصل الیہ لہذا اثر التحریک فی السراۃ فوق اثر النجاست۔ یہ جو از و ضرور اسوجہ سے ہو کہ ظاہری ہو کہ نجاست دوسری طرف میں ہو چکی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے برابر ہو۔ ف وجوب حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ ہو چکا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلتا تو وہ بدرجہ اولی نہ ہو چکا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ عاریطان ہر ظاہری پر ہو۔ ثم عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعتبر التحریک بالافتعال و یقول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہو کہ حبش دینا درہ مقبرہ جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ و عنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رحمہ سے یہ بھی روایت ہو کہ ہاتھ سے حبش دینا مقبرہ ہے۔ ف یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہاؤے اگر دوسری طرف حرکت ہو چکے تو اور بھی نجاست ہو چکی در نہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہو کہ وضو کرنے کے ساتھ حبش دینا مقبرہ ہے۔ و وجہ الاول ان الحاجة الیہ فی الحیاض اشد منها فی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہو کہ وضو کی طرف حاجت قفل کرنے کی نسبت وضو کرنے کے بہت زیادہ ہو۔ ف اور قول دوم کی وجہ یہ کہ حبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طہر ہوتا ہے انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہو۔ ایسی توجہ یہ عید ہو بلکہ اصل اس میں نجاست ہو چنے کا اندازہ ہو اور کثیر اکثر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہو۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہو پس مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلط کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ مقبرہ ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رحمہ سے مروی ہیں۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ اگر قدر عظیم میں پانی کا مزہ یا یارنگ متغیر ہو تو وضو نہیں جائز ہو کذا فی فتاویٰ الاولیاء الجلی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ظاہر ہے یہ ہو کہ متوضی کی غالب رائے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب ہو چکی گئی تو وضو نہیں جائز در نہ جائز ہو یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک صحیح ہو جن میں سے شیخ کرخی و مصنف فایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف یتایع وغیرہ ہیں اور شمس الائمہ نے لکھا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی رائے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی صحیح ہو۔ اور مروی رحمہ نے لکھا کہ یہی ظاہر المذہب ہو بغیر الفتح والیقینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہو۔ و بعضہم قدر و ابالمساقہ عشرانی عشر بند راع الکرباس توسقہ لامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی وہ درودہ کپڑے کے کمرے پر عرض و سعت دینے کے لوگوں پر۔ ف یعنی اگر کپڑے کے کمرے سے درودہ ہو تو آٹا بڑا ہو کہ اس میں ایک طرف سے دو طرف نجاست نہ ہو چکی اور اگر کم ہو تو ہو چکی جیسا کہ بسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہو اور یہ ابو سیلان جز جانی رحمہ نے اندازہ رکھا اور اصل میں امام محمد رحمہ سے پایا ہو اور علامہ مشائخ رحمہ نے اسی قول کو لیا ہو من التہابہ والجمہ۔ اور اسی کو مشائخ بلخ و عبد السمیع الیمارک و ابواللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور پائیش میں جو کہ مقبرہ ہو اس میں اختلاف ہو چنانچہ قتادہ قاضی خان زین زین نے لکھا کہ ذراع الملق لیا جو سات شمس کا ہر شمس برابر ایک کھڑی انگلی نامزد ہو اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور غیر المطلب میں اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رحمہ نے کپڑے کے نام نہ لکھا بلکہ سات شمس کا ہر شمس انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہو۔ مع۔ اور تبیین میں چھ شمس انگلی مذکور ہو۔ مع۔ اور فرمایا۔ و علیہ الفتویٰ اور اسی قول میں فتویٰ ہے۔ ف پس فتویٰ کے واسطے ہی مختار ہو اور نہ اتفاق میں ہو کہ درودہ کا اعتبار کرنا زیادہ ضابطہ ہو خصوصاً حوام کے حق میں جلی کچھ رائے نہیں ہو اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اس پر فتویٰ دیا ہو۔ و یہ وہ درودہ غالب مسلک میں یعنی چالیس گز مساحت ہو اور اگر درودہ ہو تو قدر چوبیس چالیس اور آرتالیس سے کی گئی اور مختلف چوبیس ہو اور اسی سے

فتویٰ دیا جاوے۔ مع۔ اور فتاویٰ طبریہ میں ہر کہ اعتبار از تائیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ جھپٹیں اور یہی صحیح ہے۔ اور در مختار میں بھی درود میں جھپٹیں اور شکت میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر عرض ہو کہ درود میں تائیس گز مقبرہ المخلصہ۔ اور یہی احوط ہے محیط السرخسی۔ ولکن چنبا لبس بر فتویٰ دیا جاوے الفتح۔ اور اگر لٹا چلا گیا اور عرض ہو کہ اگر حساب سے وہ درود ہو چکا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے انجمنس ع۔ اور اگر اوپر سے وہ درود ہے اور گہرا دین ہے اس سے کم ہے تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر وہ درود سے کم ہو چکے تو اب یہیں جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہو گا فی المندیہ م۔ اور اگر اوپر وہ درود سے کم ہے اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا ہے پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر چڑھا وہ درود ہو جائے کہ اب اس میں وضو غسل کرنا جائز ہے۔ المندیہ عن المحیط و کذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں اس کے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے۔ م۔ اور اگر طول عرض نہیں مگر عمق دس ہے تو فتاویٰ میں اسکو بھی وہ درود ہو چکے پر متبرک ذکر کیا ولکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو بولیا اور اصرار دیا کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رحم نے یہ تقدیر وہ درود واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے حکم قرار دیا اور بحر نے ثابت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کنوین کا حرم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ حدیث بے بقاء کی وہ درود کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام محمد رحم سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو اندر سے بہشت در بہشت یعنی اٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے وہ درود پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بے بقاء کی دست بھی بہشت در بہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ میں نے بے بقاء کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اُسپر پھیلائی پھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے یہاں کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہو تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا درجہ گز تھا۔ پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فشا تو اندازہ ہے تحقیق پھر امام محمد رحم نے باب جمادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند محمد اگر وہ درود کا انداز بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یكون بحال لا یخسر بالاعتراف ہو اصحیح۔ اور اگر اد کے بارہ میں متبرک ہے کہ صرف آٹھ گرا ہو کہ جلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایۃ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر وہ درود طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اسپر فتویٰ ہے ولکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہ ہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کما فی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً وہ درود میں کسی نجس پانی استقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام ہر ساری ہو گئی اور یہی معتد صحیح ہے اگرچہ بعض نے وہ درود کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے بان اگر ایک غد غریب میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ اب ساکن اگر بہت ہو وہ بمنزلہ آب جاری کے ہے اس میں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس ہوگا مگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جائے اسقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے محیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بویہ کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہے۔ م۔ و قولہ فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارۃ الی انہ یجس موضع التوقیع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم قدیر کی دوسری جانب سے

دھو جازز ہو تو یہ اشارہ ہو کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے۔ اور اسی پر صاحب بسوط و بدلے بن اور شاح کنز نے ایک واضح کہا۔ ف۔ اور بدلے بن کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرنی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یغنی عنہما الا بطور النجاستۃ فیہ کالماء النجاسۃ۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے جس نہو یہ حکم صحیح ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق مفتی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھ کر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالضرورۃ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں نال ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضرور نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رون ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور غیبہ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھ کر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ح۔ اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ ط۔ اور گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کے تصحیح کیا وہ الفتح۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الزر۔ ارجح واسطے فتویٰ کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا جس میں ہونا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن سراج الوماج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے الہندیہ۔ اور ثابرت قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کہانی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر جار در چارگز ہے۔ الکفایہ۔ فروع حیرے حوض بد بودار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم ہو اتفاقاً نہاں۔ ایسے حوض سے وضو کرے جس میں نجاست کا خون ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے محیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہو نے پر ہے اور بیان دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمر دین العاض نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پئے آتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے منع کر دیا کہ اسی حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجو۔ کہانی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جس میں پہلے کچھ گھڑے ٹکائے جاتے ہیں انکو اطفال و غلام لوگ ٹکانے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے پہلے کچھلے ہاتھوں سے جھرتے ہیں پس اس وقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور دول ورتی بھی پاک ہیں التفسیر۔ اگر بانی کو ناپاک گمان کرے اس سے وضو کیا بھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں مغزلہ ہوں تو بقول امام شافعی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر مستان سے جس میں نہر کی پاس پاس طے ہیں یا زمین جس میں کھیتی ہے اور مستان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم طے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ درود ہو تو جائز ہے اور نہر کی کھیتی کا باہم طے ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی جھانی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاویٰ میں ہے ایک غریب عظیم جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اس میں آدمی بچانہ پھرتے اور جانور گوبر وغیرہ کرتے ہیں پھر وہ جائدوی میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برت اٹھایا جاتا ہے تو اگر بانی جہاں میں تھا ہے وہ جس جی شام پر آجاتا ہے تو پانی و برت دونوں ناپاک ہیں اگر چہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

بر اس نالاب بن جمع ہو کر وہ درود ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برق دونوں پاک ہیں اسی طرح منہ پر کتاہر کہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اس قدر کثیر ہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز ہو گا جیسا کہ محیط و نفع سے مکرر گذرا ہے۔ ہم اگر حوض قدر کا پانی نجس ہو یا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہو گا۔ پھر دوبارہ اس میں پانی آیا تو اس میں دور و تابین ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست حدود کربگی السراج الہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست حدود کربگی مع۔ اسی طرح منی اگر کھرجاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباخت کی گئی یا کتوں بن نجس ہو کر خشک ہو یا پھر اس کپڑے یا کھال کو پانی پہنچا یا کتوں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رحم نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے۔ محمد بن سلیم رحم نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رحم نے امام محمد رحم سے روایت کیا۔ مع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اس میں پاک پانی داخل ہوا یا خشک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے البتہ۔ اور کہا گیا کہ اگر اس میں سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے محیط اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر حرام کی بے ہونے پانی میں پانوں ٹھالے تو دونوں پانوں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حرام میں کسی جنب کا نما نا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں اور قول اول احوط ہے محیط و البتہ۔ اگر حوض متغیر ہو یعنی وہ درود سے کم ہو حسین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اس میں ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ و الزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ قال و موت مالیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لایحیہ۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جس میں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اگر نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ کا لبق و الذباب۔ جیسے بچھڑو کھی۔ و الزنا میر۔ جمع زنبور یعنی بچھڑے۔ و العقرب و سحوبا۔ اور بھجودانکے مانند جانور۔ ف۔ اگر یہ جانور پانی میں مر جائے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا۔ بقی و ذباب و تباہیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رحم کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے توجیع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکساں ہیں اور انکے مانند جانوروں کی مثال میں عینی رحم نے کہا کہ جیسے چوچری و میسر و شہد کی مکھی و چوٹھی و جو تک و صرصر و خیل و پسو و مٹھن و مٹھل۔ مع۔ اور اگر جو تک خون چوسکر سٹوڑے پانی میں مر گئی تو نجس ہیں کہ صبح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہ اتفاق میں کہ اس سے اس بچھڑو مٹھل و چوچری و میسر کی مٹی کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جاوے اور وہ ہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کپڑے اور جس پانی میں ریشم لگانے کو یہ کپڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کپڑوں کے اندرے و پچال سب پاک ہیں جیسے وہ کپڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رحم نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رحم نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ ایسی کبھی خلاف کیا ہو سوائے شافعی رحم کے و ذوقون میں سے ایک قول کہ حسین نجاست مروی ہے اور تووی رحم نے کہا کہ شافعی رحم کو ایک جامعہ کہتے ہیں کہ حنوف اجماع کیا۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ و قال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحريم لا یطرق الا کراۃ آتیه النجاستہ بخلاف و ذوقون و سوس الثمار لان فیہ ضرر و دہ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم بطریق خبری کے نہ تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف شہد کے مکھوں کے بچوں اور بھلون کے کپڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلئے کہ ان میں ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ آنکہ تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شفا علی کا گوشت حرام ہے بوجہ دزدگی و نجاست کے تو یہ جانور زمین خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انہی نجاست کی ہے اور اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھوں کے بچہ شہد میں متصل اور خروا وغیرہ بھلون میں کپڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہیں تو ان پر باتوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ یعنی رحم نے کہا کہ داری رحم نے جو بعض اصحاب شافعی رحم سے دوہرا کر دوسوں انکار سے بھی تہمت نکل کی ہو یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام احمد بن رحم نے کہا کہ اگر وہ انہیں دوسوں انکار میں سے کچھ جمع کیے اور عداوت کو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنی ناجائز و جائز کیونکہ یہ کٹرے بئر لہ اسکے جوڑ کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھانا بڑا بڑا صحیح حرام نہیں ہے۔ یعنی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے قول ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رحم نے صحیح کہا ہے مگر محافل و ریاضی رحم نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نو دی رحم نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجھ مردار کے ہو گئے۔ سوننا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہو الحلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ ہمارے واسطے دو وجہ ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے ق میں حسین بن نفیر غون سائل کا جانور مر رہا ہوا کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ فت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام و شراب وقعت فیہ دابة لیس لہا دم فانت فیہ ہو حلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ یعنی اگر سلطان ہر چیز کھا لے اور پیئے گی حسین کوئی ایسا جانور گر جاوے حسین خون نہیں ہے پھر اس میں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رحم نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سوائے بقیہ رحم کے سید بن ابی سیدہ رحم سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یون ہی فتح القذیر میں لکھا اور ظاہر یہ طعن بقیہ رحم پر ہے اور یعنی رحم نے لکھا کہ دارقطنی نے سید بن ابی سیدہ رحم پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رحم نے روایت کر کے اسی راوی سید بن ابی سیدہ رحم پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال و اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن اللہام رحم نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن اسطرح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید ہیں جسے ائمہ علماء مثل حاد بن زید و ابن المبارک و زید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اذہامی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یعنی بن عیینہ نے کہا کہ بقیہ رحم جب بعد اذین آئے تو شعبہ انکی بہت تکریم کرتے تھے اور سوائے بخاری رحم کے بقیہ رحم سے سب جامع محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سید بن ابی سیدہ کو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت میں یہ حدیث درج حسن سے نازل نہیں۔ مفع۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبیدہ رحم نے کتاب الطہور میں حدیث ام مہشبین میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جس میں جلالاں ہوتے یعنی کٹرے پس اس میں سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پتی نہیں اور وضو کرتی تھیں۔ ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المستفح باجزاء عند الموت حتی حل الدم کی لاندہام الدم فیہ ولادم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تودم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ دبیج کیا ہو احلال ہو جاتا ہے پھر جو نہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ ان میں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ فت توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہو وہ دبیج کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا امام رحم نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوہ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اسطرح ہے کہ ذکوہ کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کہ دبیج کرنے کی یتاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل دبیج کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے غناب کی پیمانہ وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلنا ہوا اعتبار کر کے ہے۔

نذوبہ کے حلال ہونے کا حکم پر اصرار۔ اور فوج کرنے کی یقینت اس واسطے معتبر رکھی کہ شرعاً آسا بھی اعتبار ہو حتیٰ کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون نہیں رہتا تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ بھی حلال ہو لیکن شرح نے اسکو لائق فوج کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور سجدہ و امیر عالم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہو اور مجوسی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جاتا ہر قتال فیہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کثرے کوڑوں کا کھانا حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل پر جواب دیا کہ۔ والحرمة لیست من ضرر تہا النجاستہ کا لفظیں۔ اور حرمت کے واسطے کچھ نہایت ہونا ضروری نہیں ہو جیسے مٹی۔ ف۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ حرمت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے۔ غرض کہ جو جس ہو وہ تو ضرور حرام ہو لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنگیاد و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر ایمن کوئی آبا کی نہیں ہے۔ مع۔ جامع کردی میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جائے مگر آسا کھانا حرام ہے۔ مع۔ شرح کتا ہے کہ کھا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتویٰ قول اول پر ہو گمانی فیض۔ مع۔ اور حادی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے اور یہی برائے جانور کا حکم ہے جسکے جوئے پانی سے وضو کرنے میں ناز عاادہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بھو وچا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ نہ لکھ ہو تو ناز جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور آسا گوشت و کھیل اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر ناز پڑے اس کے ساتھ پانی یا چوہا جو تو جائز ہے اور اگر ٹھیل یا کتے کا پتہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کھا کہ اس شخص کے مسائل میں اصل یہ کہ بردہ جسکے جوئے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہوئے کی حالت میں ناز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حادی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے تو جس میں مرے وہ نجس ہو گا اور عقیدہ میں ہے کہ زرعہ و حلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نجس ہے۔ وغیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کی پچال و آسا پشایب نجس نجاست غلطہ ہیں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زیادہ ہو تو اس کے ساتھ ناز منع ہے اگرچہ مذکور ہو اور اور اسکی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ مع۔ اور ابن المام نے نجس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اس میں خون نہیں تو نجس ہو گا اور اگر اس میں خون ہو تو نجس ہو گا۔ ف۔ المسئلۃ و موت بالعیش فی المار فیہ لایفسدہ کالسمک و الیضدع و السرطان۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرے جیسے مچھلی و مینڈک و دیگر ف۔ یعنی پانی کا جانور جو پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہر حال شافعی یفسدہ الا السمک لما مر۔ اور امام شافعی نے لکھا کہ سوا مچھلی کے اور حیزین پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گندہی۔ ف۔ یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کھا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و دیگرے کا کھانا نام شافعی کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رحمہ نے لکھا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہو کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس نہیں کرے گا اور جو جانور ایسا ہو کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ طیل پانی یا کسی دوسری ہنی دلی رقیق چیز طیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کرے گا۔ روایتی رحمہ نے لکھا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی لکھنے میں تصریح کی۔ مع۔ ولنا اثر فی معدنہ فلا یطیٰ لہ حکم النجاستہ۔ اور بارے واسطے ایک جہت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرے تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جاتا۔ ف۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون بھرا ہے۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو حکم نجس کا نہیں ہے۔ کیفیتہ حال محمدا۔ جیسے وہ انداکہ اسکی زندگی خون ہو گئی۔ ف۔ توجب تک اندر ہر اندہ نجس نہیں حتیٰ کہ اگر ایسے اندے کو جب وغیرہ میں لیے ہوئے ناز پڑے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے۔ ہر خلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں ہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر حب میں رکھ لیں

ناز پر ہے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرج۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ہر کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور قیاس تول غلط حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبیدہ الصمری نے اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جبین بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علما سے شافعیہ کے نزدیک گندے خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر جس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی ل گئی تو وہ باخلاط پاک ہے۔ ع۔ ساگر اشتر مرغی سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرایا خشک ہو کر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت نہو۔ ص۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدرموسی لایسکن فی الماء والدم ہو نجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ جانور دن میں خون نہیں ہر کیونکہ جو خون والا جانور ہر وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس اور اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہر وہ پانی کا رہنے والا نہیں ہے اور یہ جانور سائل ہی تو ان میں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز ہلکتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو ان میں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رحمہ نے تصریح کر دی ہماری ص۔ ع۔ ف۔ بالجملہ واضح ہو گا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی میں مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ وہ پانی تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الامام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتی بننے والی چیزیں اس حکم میں شامل پانی کے ہیں یعنی ان میں بھی یہ جانور مرین یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ سے مسوطین روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مکرر زیرہ زیرہ ہو جاوے تو وضو جائز گرینا کر دہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت کھانا حرام ہے۔ منع۔ و فی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرہ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مکرر قیل۔ کھا گیا یعنی نصیرین بھی و معدن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ بجھلی کے سواے دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس کر دیتے ہیں۔ لا تعدام المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد الصمد بنی و محمد بن ثمال وغیرہ نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام نے کہا کہ۔ و هو الصبح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ص۔ و الفصدع البحر و البری فیہ سواہ۔ اور مینڈک خشکی کا جو آبائی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی جلتے ہیں۔ انصرفت۔ اور آبی مینڈک خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور برتری میں نہیں ہوتا۔ ص۔ وقیل البری یفسدہ لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے جو خون پائے جانے اور معدن نہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے۔ ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و ما یعیش فی الماء ما یكون لوالده و شواہ فی الماء۔ اور آبی جانور پرندہ جو پانی کے پوٹے میں ہیں وہ جانور مراد ہیں جتنے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرار گاہ پانی ہو۔ ف۔ فرسکہ دو مضیقین مجرہ میں ایک ہے کہ انکا مسکن پانی ہو اور دم و مین انکا تو والد ہو یعنی اٹھوے بچہ مین ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں اور مین جتنے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستانی میں معروف ہے یہ بیان مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

فی من اچھی طرح میرا ہر اس جہت سے آبی کہتے ہیں۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ واما المعاش دون مائی المولد مقصد۔ اور جانور کہ پانی میں زندگی کرنا ہو گرا اسکے ہڈ سے بچ پیدا ہونے کی وجہ نہ تو اسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ وفت جیائیل پانی اور یہی اصح ہے جیسے بلا اور مرغابی وغیرہ۔ دیکھو امام مصنف رحم نے مسئلہ استعمال کو ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ قال المار المستعمل لا یطہر لاحداث۔ فرمایا کہ ما مستعمل نہیں پاک کرتا ہر احداث کو۔ وفت یعنی حدث جو طہارت پر جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور مقابل کے جہت یعنی حقیقی نجاست پر تو اس سے اشارہ کیا کہ انبات کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آپ مستعمل خود طہر ہے چنانچہ یلایام الخونیہ سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہے کہ وہ حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سیرکہ و کلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو جس دور کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع اسبیجانی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا میں طرح پر ہر ایک تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہ ہوا اور سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی حدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی۔ مع۔ پس کلام بیان عن اسی میری فکر میں ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ما مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ مادر اور النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آپ مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور متفقین مشائخ مادر اور النہر نے بھی یہی اختیار کیا۔ وہ پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آپ مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اس میں مشائخ مادر اور النہر و مشائخ عراق بلکہ متفقین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رحم نے لکھا کہ خلاف الحاکم والشافعی۔ اس میں خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رحم نے۔ وفت یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہر کا ہے فی قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طهورا۔ ہما یقولان ان الطہور مایطہر غیرہ مرہ بعد آخری کا قطع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ طہر وہ کہ پاک کرے غیر کہ ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے قطع۔ وفت۔ کتاب البجائز ہر امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طہر یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو لیکن دوسرا پانی جو تے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ کر دہ ہو بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رحم نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مایطہر قطع کے مکرار دوبارہ پاک کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایت نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے لیکن اسوجہ سے نہیں کہ طہور معنی مطہر ہے بلکہ آیت میں اور طہرا۔ نہیں بلکہ ما طہورا۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طہر و طور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہو تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر اشیاء وہ چیز پاک ہوتی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ یہ کہ طہور مصدر ہے چنانچہ سیبویہ و غلیل و مبرود اجمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث منقح الصلوۃ الطہور اور طہور انا، احکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ میں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ تصور نہیں کہ متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر وہ لکھتا ہے کہ ما طہور و ما طہور۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں لغویات و بیہودگیوں و فحش و بخل سے جو کرتی ہیں۔ مع۔ وقال زفر و جلی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیاً فوطہور۔ اور زفر رحم نے کہا اور یہی شافعی رحم کے دونوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسے وضو ہو وضو کیا تو مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ و ان کان محدثاً فوطہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب متعل خود طہر ہو لیکن طہر نہیں ہو۔ لان العضو طہر حقیقہ و باعتبارہ ہو کہ چونکہ طہر طہر
بہر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو در حقیقت پاک ہو اور اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکماً و باعتبارہ
کیونکہ الماء نجس۔ لیکن وہ عضو کج شرعی نجس ہو تو اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں وہ نجس
پیدا ہوے۔ فقہنا بانقضاء الطہور یہ و یقار الطہارۃ علی بالشہدین۔ پس ہنہ کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اس میں
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شہد پر عمل ہو جاوے۔ فت نووی
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب متعل طہر یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہو اور اسی پر مسائل کی تفریع ہو۔ وقال محمد و ہور و ایتہ عن ابی حنیفہ ہو طہر غیر طور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب متعل خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہو۔ فت یعنی دوبارہ اس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا در نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہو کہانی النجس عن البتھی۔ م۔ لان طاقاۃ الطہر
الطہر لا توجب النجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہو۔ فت یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہو۔ الا انہ اقیمت بہ قرۃ فیغیرت بہ صفتہ کمال الصدقہ۔ مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طور ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ
فت اور یہ اسوجہ سے کہ شرح کی طرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساظ ہوتا ہو اور اس کے ذریعہ سے
امیر تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہو تو اس میں میل نہیں آجاتا ہو اور ہاں اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہیں معلوم
ہو اچنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتیٰ کہ حدیث میں اسکو اسلخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا
سوا شرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد ابشراف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہنچا حتیٰ کہ اگر زکوۃ کے درمیان کو جب میں رکھ کر ناز نہر ہی تو صحیح ہو۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہنچے اور یہ اس طرح کہ اسکا طور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تخصیص
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ بھنے دلیل پانی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اسکی خطائیں تمام بدن سے حتیٰ کہ
تاقنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر طورہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاست ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی نرمین سے ان قاذورات میں سے کسی میں قبلا ہو تو چاہیے کہ چھپا دے اور نرم
اسکو چھپا دے۔ توجب پانی میں یہ نجاست ہیں تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطائوں کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہے اور ازراہ شرح اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہو جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا تو بدن اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے ناز جائز ہو منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عرفہ
نے لیا اور اسکو زفر رحمہ نے بھی امام اعظم رحمہ سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے تھے ایدہ کہ آب متعل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رحمہ سے ثابت نہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ اور ائمہ نے اختیار کیا۔ محیط میں کہا کہ یہی قول
اشہر و اتمس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہے مفیدین کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام سیبانی رحمہ نے کہا کہ اور اسی پر فتویٰ
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رحمہ
صرف ہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جمہور سلیم و صلیح کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے و قال
ابو حنیفہ و ابو یوسف جو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب متعل نجس ہو۔ فت نجاست غلیظہ یا خفیہ لغو
علیہ السلام لا یحولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتسلل فیہ من البجائتہ۔ و دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلح

میں ہر کہ کوئی تم میں سے شکرے پانی میں پشیا ب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت سے حل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پشیا ب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی اس میں غسل جنابت یعنی نجاست حکمہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا متعلق پانی نجس ہے۔ ولانہ مار ازلیت بہ النجاستہ الحکمۃ فیعبر بار ازلیت بہ النجاستہ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب متعلق ایسا پانی ہے کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہو اس کا قیاس ایسے پانی پر ہو جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدیث دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا مقضیٰ تو یہی ہے کہ آب متعلق نجس غلیظ ہے چنانچہ گھٹا نم فی روایت الحسن من ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتباراً باکستعل فی الحقیقۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہے اس میں ہے کہ آب متعلق نجس نجاست غلیظہ ہے یہ قیاس اس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں متعلق ہوا ہے۔ وہی روایت ابی یوسف عنہ و ہو قولہ نجاستہ غلیظۃ لکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب متعلق نجس نجاست غلیظہ رہ گیا ہو چہ تمام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے غلیظ پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ۔ اور چاہے یہ کہ حدیث میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے فتویٰ یہ کہ آب متعلق پاک ہے حتیٰ کہ اس سے حقیقی نجاست دور نہ ہو جائی جائز ہے۔ م۔ آب متعلق کا پیدا اس سے کھانا پکانا بوجہ شرف کے مردہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ اب بیان اس کا کہ آب متعلق کس کو کس سبب سے کہتے ہیں اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ واللہ المستعل ہوا و ازلی بہ حدیث ادا متعلق فی البدن علی وجہ تقریب اب متعلق وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدیث یعنی نجاست حکمہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہو گا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدیث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدیث سے حکمی نجاست شرعیہ جو جتنے کھنور کے اعضا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہے۔ م۔ قال و ہذا عند ابی یوسف رحم وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحم نے نزدیک ہے اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ف۔ فتوح الاسلام نے کہا کہ مان یہی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کافی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدیث و تقرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہے۔ وقال محمد رحم لا یعتبر متعل الا باقامۃ القرۃ۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ متعلق ہو گا مگر تقرب پورا کرنے سے علاوہ الاستعمال بانقال نجاستہ الا نام الیہ وانما تزالی بالقرۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اس کی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست مرتن تقرب سے زائل کی جاتی ہے۔ و ابو یوسف رحم یقول استقاط الفرض موثر فی النجاست۔ الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہو گا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہوا خواہ رفع حدیث بھی ہو یا نہ ہو اور زمر رحم کے نزدیک خالی رفع حدیث ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو۔ او تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ یعنی۔ اور رفع حدیث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء و جوارح الے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعلق ہو گیا۔ اگر وضو دے لے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعلق۔ اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی متعلق ہو گیا اور زمر کے نزدیک گناہ بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہے اگرچہ استقاط فرض ہو گیا۔ م۔ خمس الا کہ رحم نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحم سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد ہے کہ حدیث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ متعلق ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے پہنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا عدلی نکالنے کو کنوئین میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اس کا متعلق ہونا ساقط ہو گا۔ یہی قدوری نے جوہانی رحم سے نقل کیا۔ منوع۔ جنوئی اماموں رحم نے کہا کہ اگر کسی محدث کا جنب یا ایسے حائل نے جو عدلی نکالے سے چپا کہ ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی؟

پانی نکلانے کو اپنا ہاتھ نہ چومے۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں وارد ہوا کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غبار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ آئین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی۔ کمانی الصبیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ہاتھ یا کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہر مٹی کے اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً شکے میں کوزہ گر کرے اور اسکے نکلنے کی نیت سے ہاتھ کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا دو انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتھیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیرہ میں ہے۔ لیکن اسکی توجیہ میں مائل ہر افصح۔ مضرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اگر وضو سے جو اور اسے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا کیونکہ جب حدیث رفع ہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے قریب کی نیت ضرور ہر افصح۔ اگر وضو دوانے نے مٹی یا گوند یا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل ہوگا قتادی فیاض خان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تمنا تو پانی مستعمل ہوگا الظہیرہ۔ اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھونے یا بعد کھانے کے دھونے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اسے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل ہوگا کمانی الفتی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا چکھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل ہوگا افصح۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہ ہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر ہے کہ بقول امام محمد رحمہ اللہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رحمہ اللہ میں ہے کہ فضل نے وضو کیا تو محمد یہ کہ اگر وہ سمجھتا ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہے پھر اسے پانی سے بھی بال دھوئے چکو جوڑا ہو اس سے پانی مستعمل ہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل ہو گیا الظہیرہ والسرراج۔ اگر مقبول کا سر جو اسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہو محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب مطلق میں گرا تو کما گیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ ع۔ یون ہی حوض عام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل خاص نہیں کرتا جب تک کہ اس پر غلاب نہ ہو جو اسے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا الاصل اسی قول پر فتویٰ ہے چنانچہ مکر معلوم ہوا۔ م۔ آب مستعمل جب کنوئین میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا اگرچہ کنوئین کے پانی پر غلاب ہو جو اسے اسی صحیح ہے محیط السرخسی۔ م۔ اور فیاض خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئین میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر آئین سے بیڑ ڈول نکالے۔ ع۔ یہ حکم ظاہر از سہی احتیاط ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا وضو نہ جس پر اور اصح ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہ ہو تو مستعمل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو اعلیٰ مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہر الظہیرہ۔ اگر حوض عام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نہیں اور ہاتھ نہیں اور اس سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔ لکڑی چسپ گود یا گوبر ہو وہ جگر راکھ ہو کئی تو قلیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کرے اسی پر فتویٰ ہے۔ مضرات۔ اگر سوائے اعضاء وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا ہلو دھویا تو اصح ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو بخلاف اعضاء وضو کے خلاصہ۔ وضع ہو کہ حدیث کا اطلاق مدعی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے لازمی و قائل ہونا محال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق مکر ہے نہیں ہوتا ہے نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں نہ وہ حدیث بعضی نجاست حقیقیہ اور اسکے بالاتفاق مکر ہے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدیث ایک عضو چھو دوسرا عضو دھو کر کے نائل ہوتا ہے اور بیان یہی مراد ہے کہ پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدیث کے نائل ہوجانے پر ہے خواہ بعض مکرے سے جو یا ل اعضاء سے ہو۔ قالہ القاسم رحمہ اللہ رہا یہ کہ۔ و مٹی لظہیر الما مستعمل۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے۔ و مٹی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے۔ جواب دین

بقولہ - اے صبیح انہ گنا زائل العضو صار مستعملاً - تو صبح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ - ف - اور طہارت قلیل یا کثیر کہ بدن کو کپڑوں پر لگے تو قبول شہین اگرچہ آب متعل نہیں ہے لیکن یہ عضو ہے۔ - امام مصنف رحم نے اسی قول کو صبیح کہا کہ عضو کے ساتھ ٹک کر آب متعل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم متعل پاوے۔ - لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعدہ کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو متعل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ - ف - تو اسکو متعل کا حکم ہو گیا۔ - محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو متعل کا حکم ہو۔ - اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داری سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ - اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گزرا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ - خلاصۃ الفقہاء میں ہے کہ چیت تک کہیں ٹھہر نہ جاوے اسکو متعل کا حکم نہ ہو گا۔ - حج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ - د - یہ ترجیح با حرج کے رد ہے اس واسطے کہ جو کپڑوں و بدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو عضو پر اور جسکی مصنف نے صبیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ - ترجمہ کتاب ہے کہ جب تنوی آب متعل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کپڑوں کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے پھر امام مصنف رحم نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رحم نے امام ابو یوسف رحمہ کے اختلاف سے نکالا ہے۔ - بقولہ۔ - المجنب اذا اغتسل فی البئر یطلب الدلو۔ - جب نے اگر غوطہ مار کنویں کے اندر یعنی جودہ درہ نہیں ہے تو دل نکالنے کے لیے۔ - ف - یا شہدک حاصل کرنے کے لیے۔ - حالانکہ اسکے بدن پر کوئی قیسی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی میں بدن ملا۔ - فعند ابی یوسف الرجل یجالہ لعدم الصب وهو شرط عندہ لا سقوط الغرض والماء یجالہ لعدم الاثریہ تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہا تا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ - ف - یعنی نہ اس سے استقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی متعل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ - وعند محمد کلاهما طہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ - اور امام محمد رحم کے قول پر مرد و پانی دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہا تا شرط نہیں ہے۔ - ف - تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔ - والماء لعدم نیتہ القربۃ۔ - اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہیں کی۔ - ف - اور مذکور ہوا کہ متعل ہونے کے واسطے امام محمد رحم کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ - میں کہتا ہوں کہ صبیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے متعل ہوتا ہے تو آگے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنواں بھی متعل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنیٰ ہے کمانی قاضی خان۔ - ہاں اگر باہر سے آب متعل کنویں میں ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنویں کے پانی پر آب متعل غالب نہ ہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے صبیح ہے اور شہین میں ہے کہ یہی مذہب متاخر ہے وعند ابی حنیفہ کلاهما نجسان۔ - اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ - الماء لا سقوط الغرض عن البعض باول الملاقاة۔ - پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول پر لگاؤ ہے۔ - ف - یعنی مثلاً آٹے کنویں پر اترتے ہوئے اول پانون پانی میں ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے ہند پانی نجس ہوا۔ - لیکن صحیح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں متعل نہ ہو گا۔ - چنانچہ اوپر گنداسم۔ - والرجل یغتسل الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ - اور مرد نجس رہا ہوا باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ - ف - کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہ ہوئے۔ - یہ کلام مرچ ہے کہ حدث بعض اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کمانیہ علیہ الطحاوی قاسم رحم۔ - وقیل عندہ

مجاستہ الرجل نجاستہ الماء المستعمل - اور کیا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے۔ فت یعنی فرض مسئلہ
بدون نیت ساقط ہو گیا لیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا۔ علی نہ اسکو قرآن جائز مگر غازیہ میں پڑھ سکتا ہے میں کتا
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی سعادت صحیح ہو تو مرد پاک ہو اور یہی اصح ہے۔ وعنہ ان الرجل طاهر ان المساء
لا یطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رحم سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم پڑ
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے۔ فت اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا۔ میں کتا ہوں کہ علی نہ اگر اسے پانی میں ایک مرچہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اُس میں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس ہوگا۔ وهو اوفق الروایات عنہ۔ امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے۔ فت
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے۔ ح۔ ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو شنگے میں جنب نے باغی ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا۔ ط۔ تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر پانی بھی مستعمل نہوا
فانہم۔ م۔ جنب و محدث کا ایک حکم ہے۔ اصل مسئلہ دیکھو اسکے قبود سے یہ مسائل نکلتے ہیں۔ کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس و عذر
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہو اور ہنوز نہیں نہائی ہے۔ چنانچہ ہند یہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہو سکے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہو یا پاک ہے اس واسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے الا خلاصہ و قاضی خان میں کتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ڈالو نہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا۔ م۔ اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجاء نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا۔ ح۔ اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ط۔ اگر اسے ناز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہ یہ۔ ح۔ میں کتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتویٰ کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین
سے طہرت کرنا بھی جائز رہے۔ اگر جنب نے داخل ہو کر بدن لا تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط و الا خلاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے سہا
ہو گیا کما فی البحر۔ اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں آتا تو پانی مستعمل نہوا۔ م۔ پھر امام مصنف نے کمال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے۔ واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے۔ حقیقی وہ کہ پشکری وغیرہ صالحہ و داؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و جو سے بغیر مصالح خشک جو کما فی الزاویہ۔ اور شانہ وادجو کا حکم مثل کھال کے ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مرد بکری کے شانہ کو دباغت دید یا تو پاک ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ ادجو کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابووسف نے ہکو
مثل گوشت کے قرار دیا۔ پس شانہ وادجو میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ مسئلہ
وکل اباب و فیغ فقد طہر۔ اور ہر اباب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ فت خواہ کسی قسم کی دباغت ہو۔ م۔ اباب
ایسے چمڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہو اگر قابل دباغت ہے۔ ح۔ پس کل اباب۔ ہر ایسی کھال کو شال ہے جو قابل دباغت
ہو۔ اور ایسی کھال کو نہیں شال جو دباغت نہ اٹھا سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک نہوگی انفع۔ اسی پر فتویٰ ہے شرح الطحاوی۔ یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شال ہے۔ ح۔
وجانزہ الصلوۃ فیہ۔ اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں غار جائز ہے۔ فت مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر جائز ہے
اور جب پہنکر ناز جائز و صلی بنانا باطلی جائز ہے کیونکہ قرآن تعالیٰ شتیابک مملوہ جس کی طہارت منحوس ہے اور چاہے نازی کی طہارت

و نہ انھیں ثوابت ہر مع۔ والو حضور مشہور و معروف اس سے جائز ہے۔ فت۔ شمس اس مذبح کمال کا دول یا شک بنائے تو اسکا
 لی سے وضو جائز ہے۔ مع۔ بین کتاہون کہ مسئلہ میں اشکات ہے کہ دباغت حکم کی کمال کو اگر پانی ہو چکے تو وہ عود کر کے نجس نہیں
 ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی ہے حقیقہ ہو یا حکم ہو اور تقریباً صحیح آویگی پھر اس پر تفریح کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور
 رک دباغت حکم کی مشک پانی سے نجس نہ ہوتی ہے نہ یہ میں ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی ہو چکا تو بالاتفاق عود کر کے نجس
 میں ہوتی اور حکم دباغت کے بعد پانی ہو چکا تو اگر یہ کہ نجس عود نہ کرگی المصنوع۔ پھر ان سب کھانوں میں سے اختیار کیا بقولہ
 لا جلد الخنزیر والادی۔ سوائے سہ کے ادی کی کمال کے فت۔ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہر ادی
 دی کی کمال کو دباغت و عدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ بوجہ مکرم و احترام کے دباغت نہیں کی جاتی حتیٰ کہ غایۃ البیان میں
 ما کہ اگر ادی کی کمال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی و لیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہیں جائز ہے جیسے ادی کے دیگر
 اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہر کما فی المیط والبدائع۔ منع حتیٰ کہ اگر ادی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اصح قول پردہ اٹانہ کھایا
 جاوے۔ و۔ حاصل یہ کہ خنزیر کی کمال و ادی کی کمال کا دوسرا حکم ہر ان کے سوائے ہر کمال قابل دباغت جب دباغت کو چکا
 تو وہ پاک ہے۔ بقولہ علیہ السلام ایما اباب و نفع فقد طہر۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اباب الخ۔ فت۔
 یعنی کوئی اباب جو یعنی کوئی کمال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی۔ یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
 و نسائی نے ابن عباس رضی عنہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و ذہبی نے
 بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں یہ لفظ ہر اذا دلیع الاباب فقد طہر۔ جب دباغت کیا و س قابل دباغت کمال تو وہ پاک ہو گئی
 اس حدیث میں عموم ہے کہ کوئی کمال ہو تو خواہ ذبح کیے ہو یا جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی
 و جو لعمومہ حقہ علی مالک فی جلد الملیتہ۔ اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر محبت ہے دربارہ مردار کی کمال
 کے۔ فت۔ کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مردار کی کمال پاک نہیں ہوتی و لیکن سوائے مالکات حیزون کے جائز ہے مردار
 کے کام میں لانا جائز ہے تو اناج کی گون و شتو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کمال سے بنایا جاوے کر اس میں ماتہ طہی یا
 شہد کے نہ رکھے جاوے۔ و واضح ہو کہ جو اہر مالک میں ہے کہ مردار کی کمال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس سے مطلع ہوا کہ جو
 امام مصنف رحمہ نے نقل کیا امام مالک رحمہ سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت میں ہمارے امام مالک کے درمیان خلا
 نہیں ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کمال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے تو اپنے یہ حدیث اپنے عموم سے محبت ہے
 ذکرہ البیہنی اور لکھا کہ اذا علی و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانور و ن کا گوشت کھایا جاوے اسکی کمال
 دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں تو یہ حدیث ان لوگوں پر سبھی محبت ہے۔ علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی
 اللہ عنہا کی انار کی جوتی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بکری کی طرف گزرے اور
 فرمایا کہ تم نے اسکی کمال لیکر دباغت کیوں نہ کر لی کہ اس سے نفع اٹھائی پس لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
 تو صرف کھانا حرام ہے و رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اسکی کمال
 میں اجازت ہے۔ و در فطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہیں اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
 بکری مر گئی پس مجھے اسکی کمال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہر اس میں خبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری۔ ابن عباس نے لکھا کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کمال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کو تیار کرنا
 کر دیتا ہوں اس کے خبیث یا نجس یا جس کو یعنی ان اخلاص میں سے کوئی لفظ فرمایا کہ رادی کو شک ہے اور معنی تقارب میں۔ بقیہ نے
 لکھا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن ماجہ و ترمذی و صحیح۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھا

جادے مردار کی کھالوں سے جب وہ دباغت کیا دیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن حبان۔ پس یہ سب احادیث صحیح ہیں۔ امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں اباب المہدی یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہے۔ لیکن امام مصنف رحم نے اس معارضہ کو معارضہ نہیں مانا اور فرمایا۔ ولا یجارض بالنعی الوار و من الانتفاع من المیتة وهو قولہ علیہ السلام لا تشفقوا من المیتة باب۔ اور نہیں معارضہ کیا جائیگا اس مانت سے جو مردار سے نفع اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تشفقوا من المیتة ہی یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ چھپے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المذبح۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہیں کیا جادے کہ اباب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جواب یہ کہ معارضہ میں تو اباب سے مانت ہے اور اباب غیر مذبح کھال ہے اور یہ ہنوز کچھ ہے اور اجازت میں مذبح ہے اور وہ ظاہر ہے تو معارضہ نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے چھپا نہیں جائز اور کسی کے ملک میں کرنا نہیں جائز ہر کمانی المیحدہ مشیح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم مانع ہے چنانچہ ابو داؤد و ترمذی و نسائی وابن ماجہ نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے مہینہ کو لکھا کہ لا تشفقوا من المیتة باب ولا تعصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ چھپے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ بخلاف رحم نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رحم کی ظاہری وہ ہے کہ وہ مانع ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں اباب کی مانت ہے اور وہ غیر مذبح ہے۔ مگر ہم کتاب کے بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلل رحم نے کہا کہ ظاہر معارضہ ہے اور توجہ معارضہ کی یہ کہ مانت اباب کی ہے اور وہ بلفظ نکرہ ہے اور مذکور تحت نفی میں عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اباب سے خواہ مذبح ہو یا غیر مذبح جو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اباب نہیں رہتا ہے تو عموم صرف اباب تک رہیگا حتیٰ کہ جو غیر مذبح ہے۔ لکھنا تاہم کسی قسم کا اباب ہو خواہ مذبح یا مردار کا اس سے انتفاع منع ہے۔ شیخ ابن العلام نے اسکو نہیں مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہیں لیتا کیونکہ اس سے گھنا تاہم جو مانت غیر مذبح سے نہیں بلکہ مردار کی مذبح کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ میں کتابوں کے نسخے سے یہ عجیب ہے انھوں نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ دس مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ عام نہیں ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط میں یہی حدیث عبد السمیر بن عکیم کی یوں روایت کی کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال پانچے سے انتفاع مت کرو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشرئع تھی لیکن اسکی اسناد میں فضالہ بن فضال راوی ضعیف ہے۔ علامہ جریر بن اس حدیث کے اندر تین علقین ہیں اولیٰ یہ کہ اسکی اسناد دین میں اضطراب ہے اسناد میں اسطرح کہ چاروں سنن میں تو عبد الرحمن بن ابی ملی نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ میں مع چند توبیوں کے عبد السمیر بن عکیم کے بیان کیا تو دسے لوگ اندر گئے اور میں مدواں پر باہر ہوا پھر انھوں نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد السمیر بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد السمیر بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور دسے نہیں معلوم کیسے لوگ ہیں۔ ثن میں اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت میں ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت میں ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور یقینی نے کہا کہ ایک روایت میں پانچ پہلے اور ایک روایت میں صرف تین مہینے پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد السمیر بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے یعنی غیر صحابی نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث مرسل ہوئی۔ خلل رحم نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے جو درجہ اضطراب غدیہ کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلال رحمہ نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن حکیم کی حدیث نسخ میں خالی ہے
 ہر دو لیکن اس میں کثرت سے اضطراب ہر پندرہ سی علت ہے کہ حدیث خط و تحریر پر اور ابن حکیم نے ہی خط پایا جس کا بعض روایات میں صریح
 اور اس میں شہدہ انقطاع پر اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر اور وہ سب طبع ارجح واضح ہے۔ اگر
 کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ
 محال سے استفادہ نہ لو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر بن زید لائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجهول ہیں۔ ظاہر ہے کہ
 اباب غیر مدنی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوعہ پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندوں کی کھالوں سے نہی فرمائی جو کھانا
 ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے قبل دباغت کے
 استفادہ کرتے تو اس سے منع کر دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث جیدہ سوائے اتنی بات کے کہ کسی قندہم معتدل تاویل پر اور ظاہر
 نہیں کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ بھانڈے والے درندوں میں شکاری پرندوں سے
 زیادہ احتیاط کیا جاوے اور معنی رح نے لکھا ہے کہ ثعلب و فند کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال ناز و غیرہ میں پہننا مسلمانوں
 میں بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجمہرہ عموم کل اباب و فیح۔ گاہ کہ ہر کھال بعد دباغت ہونے کے ظاہر پر اور
 یہی حجت ہر امام مالک یا احمد پر چسپا کہ گندہ۔ و حجت علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس بالکلب نجس العین۔ اور حجت ہر امام
 شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہیں ہو سکتا۔ الا تری
 انہ یقتفع بہ حراستہ و اصطیاء۔ بھلا تم نہیں دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف۔
 پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الہما فی قولہ تعالیٰ فانه حرم منصرفاً
 لقرآن۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہوا سو اسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خانہ جس۔ توضیح فائدہ کی خنزیر کی طہارت راجع ہے
 بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کما مرجع دور ہے اور جہانک کہ قریب مرجع ہوا اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہوتا
 وہی اولیٰ ہے اور بیان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود طہید ہے پس اسکا گوشت پوست بھی طہید ہوا۔
 رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہیں لیا بلکہ عموم کل اباب میں
 اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہیں
 جیسے کتے کے حق میں معارض نہیں ہے شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے
 یعنی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جس کا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی جو خالی
 کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الامام نے لکھا کہ عموم کل اباب میں کتے کی کھال بھی داخل رہی بخوبی کہ اسکی جھوٹی چیز کا بھی
 ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے
 پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے بیان بھی اس میں دور و اس میں ہیں ایک روایت میں کتے کی کھال دباغت سے نہیں پاک ہوتی
 برین شاؤ کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور قنادی قاضی خانہ میں اس پر چند فرامین ہیں ایک یہ کہ
 کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے میں گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا کھ پانی کو لگا ہو یا نہیں۔ اگر کتا بھیک گیا اور اسے چھری
 لے کر کسی آدمی کے گھر سے کوہر و دم سے نماندہ ہو چکا تو کھانا خراب کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہیں ہے۔ ہاتھ میں لے کر
 کہ جس رح کی برہانیت ہے۔ مشائخ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اباب انہی کو
 مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہیں جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ حق تصحیح
 پر راجع ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاسے ناز و دول چنا یا جاسکتا ہے چھری

مترجم کہتا ہے کہ در مختار میں لکھا کہ ہاتھ کے نزدیک کتنا نجس ہے اس میں اس پر فتویٰ ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی ہے پس کتنا
فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا مادان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جاننا نہ و دودل جلیا
جاوے اور اگر کندن سے جتنا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر وہ بھیجا ہو اور اسنے پھر یرئی لی تو اسکی
چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اور نہ اسکے کائٹے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کٹے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کٹا ہو
اسکی نماز فاسد نہیں لیکن امام حلوئی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بندھا ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کٹے کا گوشت نجس
اور اسکے بال پاک ہیں انہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نبی عن جلود الباع التي تفتس۔ یعنی ایسے صندل
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتنا نجس نہ دندن بن سے ہے پس اگر تصبیح طاہر العین
کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کجاوے سے ہر شکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید
بروج ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلے نماز و دودل بنا ناجائز نہ ہوگا اور نہ اسکو لیے جو
مازہ اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاہر رہے البتہ ضرورت احتیاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بی کے حق میں جواز ہے مگر
ابن العلام رحمہ نے باقتیار امام مصنف رحمہ روایت طہارت کو البقی تصبیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے و فافهم۔
و حرمتہ الاستفعا با جزاء الادوی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے استفعا کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی
کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن خرم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اباب
دفع آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے فتح جاعار وینا۔
پس یہ دونوں کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اباب آہ سے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ کھال
قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سوائے آدمی محرم العین کے کہ اسکی
کھال وغیرہ سے استفعا نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما يمنع النتن و الغسا و فود باع و ان کان شمیسا او عریالان
المقصود تحصیل بہ فلا معنی لاشترط غیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ وجوب
میں سکھانا یا شئی لگانا ہو کیونکہ مقصود و استحدار سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سوائے دوسری چیز کی شرط کجاوے
ف۔ جیسے نمک و شکر کی وغیرہ۔ و ما یطہر جلدہ بالمد باع یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت
کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس جو کسی کا ذبح
کرنا اسکو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ ف۔ یہی اکثر کتب میں شرط
ہے۔ النخ۔ ظاہر یہ قید ذبح انجساری میں ہے اور جادوث مثلاً پرک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہے اس میں محل و غیر محل
یکساں ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل الذباغ فی ازالۃ الرطوبات انجستہ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ
نجس رطوبات کو نائل کر دیتا ہے۔ و کذا لک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سوائے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البتہ النخ۔ اور جو کھامین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ
فرمایا۔ و هو یصح وان لم یکن ما کولہ۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر مال
بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانور دن میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شریف ہو۔ م۔ اور
مقید بن لکھا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر دوم سے نائل مثلاً ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قول

ناز جانور اور اگر پانی میں گرے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ماطنی ہم کا مختار ہے۔ نہایہ میں لکھا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اس میں نجاست کی ہر لینے گوشت و جوبی وغیرہ فرما کول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متحققین اصحاب ماطنی و خواہر زادہ و قاضی خان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ یہی صحیح ہے افغانی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ معین لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ کیونکہ اس سے نجس گوشت ملتا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اس طرح رو کیا گیا کہ یہ بات ایک موموم ہے اور اگر مانی جادے تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ یہ توجیہ نوی ہے اور تمام رطوبات وغیرہ سامات سے اسی جلد کے ساتھ ہیں تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس نہ کھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ عظم دیکر ہے پس اگر جانور خود مرے تو نجس اس کے گوشت سے مخطوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت بگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی میں اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دیا جاسیے اگرچہ قیض میں لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ و۔ لیکن اصح و ائق فقوی یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جادے وہ نجس ہی ہو اور فتح اقدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند بازو ذبح کیا ہو یا با جو پایا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے ناز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہ ہو۔ اور اعتراض کیا کہ بازو جو پاؤں پرہ کے جھوٹے نجس ہونے کا سبب ان کے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بلکہ درندوں کے جھوٹے کے ادبلی وجہ ہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالفت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مفت۔ اور حق یہ کہ جھوٹی و لعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہر نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے یا نہ طور کہ خود مر جادے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور غیر الدین مرغینانی رحم نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے جھلات بازو وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ بازو وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من افعی و علی بن اوحش درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہنا اسکو لازم کہ بازو کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے۔ م۔ المسئلہ۔ و شعر الملیۃ و خطبہا طاہر۔ موار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سوائے سور کے یہی نہایت ٹھہرا ہے۔ و۔ اور یہی حکم شیخ و محروسہ و بینک دیال واون ویر وناخن و چونچ والا اختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جس میں حیات حلال نہیں کیا ہے ان میں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مفت۔ مریض اجزاء میں خون ہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی شے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس ہیں۔ ج۔ وقال الشافعی نجس لانه من اجزاء الملیۃ۔ اور امام شافعی رحم نے لکھا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابوالطیب شافعی نے لکھا کہ بال واون و ہڈی وسم

و کھرمین حیات حلول کرتی ہر نومردار کی یہ چیزیں نہیں ہیں یہی مذہب شیعہ ہے۔ ولما انہ لا حیات فیہا ولما لا یتا لم یقطع
 طحا سیکلھا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال و بدی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی
 میں آنکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کر گئی اس واسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے۔ فلسفہ
 یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت و الحیۃ
 حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا۔ اور مجھے معلوم ہو گیا کہ اختلاف علما سے شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے
 کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں
 تو پاک ہیں۔ اور منقول دلائل میں سے اول تو کہ تعالیٰ ومن اوصافہ ادا دبارہا و اشعارہا انا و متاعا الیٰ حین۔ یہ اسرار کھالے کا
 اقتنان عام ہے تو نہیں چیز سے ہوگا۔ دوم حدیث از اجماع مولاہ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا۔ انا حرم الکھا۔ خالی اسکا کھا
 حرام ہے کمانی الصبیحین۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال میں
 دارقطنی رحم نے ابن عباس رضی سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فقط اسکا گوشت حرام کیا ہے
 رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ کما کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے۔ اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن جابر
 ثقافت میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی۔ از اجماع ثوبان رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاعلمہ
 کے واسطے ایک تلاءہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن علاج کے خریدے۔ رواہ ابو داؤد و الطبرانی وابن عدی و محمد بن یارون
 جو ہری رحم نے کہا کہ علاج ہاتھی دانت اور یہی عجاب میں ہے۔ از ہری رحم نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ علاج سے ذل
 مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیچھے ہے عجاب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنین نے کہا کہ اگر کول اللحم
 زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجاع ہے کہ وہ پاک ہے۔ اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت
 یا چکنائی ہے تو نہیں کر گئی ورنہ نہیں معراج الدراہ۔ طہ مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہیں
 صیغۃ المسرخصی۔ مذکور جانور کا چستہ بالاتفاق پاک ہے۔ اگر غنہ بڑھے اور اسکی گردن میں تلاءہ جھین کتے یا بھیرے کے دانت ہیں
 تو غنہ جانور ہے اور قدہ روم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگر چند بچے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباخت نہیں ہے اور اگر زندہ
 سانپ ہو تو جائز ہے۔ سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوانی رحم نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ زندہ
 مرغی کا اندر اس سے نکل کر پانی میں گرا تو کھا گیا اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کرے لاجب تک معلوم ہو کہ اسپر چستہ
 ہے کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نہیں ہے لہذا فقہار نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتیٰ کہ نسیل کر جھارنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ خبر
 میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں خون شید جب تک اسکے بدن پر پاک ہے اس کے ساتھ اسپر ناز بھین آندا
 جہاں ہو تو نہیں ہے۔ میت کے منہ سے جو پانی بے کھا گیا کہ نہیں ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہے
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ طافہ مشک صبح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر فرج کیے ہوئے سے نائہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے
 مردار ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے۔ شاید مردار سے مردو شانہ ہو و اسرا علم۔ المسک۔ و شعر الانسان و عظمہ طاهر
 اور انسان کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ وقال الشافعی نجس لانه لا یتفع بہ ولا یجوز بیعہ۔ اولام شافعی
 لکھا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اس سے انفعال نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ و فرنی رحم نے شافعی رحم
 سے روایت کی کہ آنھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور طہ میں ہے کہ صبح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے
 نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں۔ ولما ان حرمتہ الانفعال فالبیع لکرا تہ فلا یدل علی نجاستہ۔ اور ہماری دلیل
 کہ انفعال و بیع کا حرام ہونا جو آدمی کی کرامت کے ہر تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوئی۔ و۔ اور یہ اسوقت ہے کہ آدمی

بال مؤذ سے یا کاٹے ہوں اور اگر کھارے ہوں تو نجس ہونگے السراج۔ آدمی کی کھال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قلیل میں یا اسکا پرست پس اگر قلیل ہو یعنی قدر ناخن نو جیسے پیرون کے شکاف سے گر پڑتا ہو مانند اسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو قدر ناخن کے تو پانی خراب کریگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہیں کرتا خلاصہ۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب میں پاک ہو اور اسکے کان میں اختلاف ہو۔ مبالغہ میں ہو کہ نجس ہو اور خانیہ میں ہو کہ نجس ہو۔ د۔ اگر زندہ سے کچھ چھو ہوا اگرچہ قدر دم سے زائد ہو تو اسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہو جسا کہ وہ جزو ہے اور پانی میں اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہو۔ ط۔ زہا جو ایک قسم کی تلی کا پتہ ہو شہود اور اسکے دم کے پاس جمع ہو جائے پاک ہو اور غیر بھی پاک ہو۔ ط۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے انکا پیشاب نجاست خفیفہ نجس ہے۔ ت۔ حرام چیز سے دو اگر ناخاہر الذہب میں نجس ہو کہانی رضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہو جبکہ اسمین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو عوف ہلاک میں شراب پینا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ خلاصہ۔ گوزہ جو بیت کے کونہ میں اس واسطے پڑا رہتا ہے کہ اس سے شکی میں سے پانی نکالیں تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اسمین نجاست لگی ہو۔ اگر بلی کے عوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرنا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ نجس ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے عوف سے پیشاب کر دیتا ہے محیط۔ اور یہی مختار ہے اخصاص۔ لیکن نہر الفائق میں بھی سے منقول ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے یعنی نجس نہ ہوگا کیونکہ اسکے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوین کے حوض پر ایک زندہ گدھا اور آدمی کا غالب گمانی ہوا کہ اسے اسمین سے چاہے تو نجس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر صحرا میں تھوڑا پانی پایا تو اس سے لینا وضو کرنا جائز ہوا اگر کھانا نجس ہو اور اسکے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھریوے تو رد مال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے چاہے پانی بہا تو چاہے پاک ہو گیا اتنا رخانیہ۔ اگر اعضاء کو رد مال سے چوچا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثر اسکے پیرون پر پڑا تو اس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل اہم محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار یہاں ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا مکروہ ہے اخصاص۔ اگر آب قلیل ہو جو نجاست گر نیچے نجس ہو گیا پس اگر اسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے ورنہ جانوروں کو پلا اور اس سے منی کھار کرنا جائز ہے لیکن اس منی سے مسجد کو نہ لیجئے اتنا رخانیہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا مکروہ ہے اخصاص۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار ہے اتنا رخانیہ۔ ایک حوض میں شیرہ انگور بھرا ہے اسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ وہ ہو تو وہ خراب ہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہے اخصاص۔

فصل فی البیہر فصل کنوین کے بیاہ میں۔ چونکہ یہ بھی پانیوں کے اندر داخل ہے لہذا انھیں پانیوں میں ذکر کیا اور چونکہ کنوین کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا وقعت ثقی البیہر نجاستہ نزحت۔ اور جب پڑ جاوے کنوین میں کوئی نجاست یعنی سوائے حیوان کے تو کنوین نزع کیا جاوے۔ ف۔ در اصل وہ نجاست جو مانند طہرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو ہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزع کجاوگی لیکن اسکا نزع کرنا اسی طرح کہ کنوین آج جاوے لہذا فرمایا۔ وکان نزع ما فیہا من الماء طہارۃ لہا۔ اور ہوگا آج دینا طہارہ اس پانی کا جو کنوین میں ہے طہارت واسطے کنوین کے۔ ف۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین میں ہو الیچ دینا اسکی طہارت ہے۔ باجماع السلف۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی سلف نے کنوین کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ ومسائل البیہر منقول علی اشیاء الآثار دون القیاس۔ اور کنوین کے مسائل اجماع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ ف۔ پس قیاس پر کوئی مقدمہ نہیں نکالی جائیگا واضح ہو کہ خبر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہ یعنی وسعت طہل و عرض یا دور میں وہ درود نہوا اور مقدمہ قول پر عطف کا اعتبار ہوگا

و پھر اس مسئلہ کی تفریح میں ہر خان وقعت فیہا لمعرۃ اولعمران من لبعرا لابل او النعم لمفسد الممار استحسانا۔ پھر اگر کوئی
 میں ایک میگنی یادو میگنیاں ادنت کی یا بکری کی گرڑہیں تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا۔ ف۔ ایک یادو میگنیوں کی قید
 آتھائی ہر بلکہ قلیل معتبر ہر کمافی افیض وغیرہ۔ و۔ لیکن ایک دوتک کسی نے خلاف نہیں کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہر
 والیقاس ان تفسدہ لوقوع النجاستہ فی الممار لقلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دوسرے بھی پانی گندہ ہر جاوے
 کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑگئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار القلوات لیست لماروس حاجزۃ والمواشی تبعہ ولہا
 قلیقہما الریح فیہا فجعل القلیل عفو اللغو ورتہ ولا ضرورۃ فی اکثرہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہر کہ جنگلون کے کنودن کے سروں
 ہر کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہر اور مواشی اگلے گرد میگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی بلانے و دیر کو آرام دلانے کو دہان لائی
 جاتی ہیں پس ان میگنیوں کو ہوا کنوین میں ڈالتی ہر تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہر
 ف۔ پھر دوتک تو سب کے نزدیک قلیل میں اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر میں اور کہا گیا کہ پانی ہر جو تھائی تک چھائی ہون اور
 کہا گیا کہ تھائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر میگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ و جو
 مایستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفہ۔ اور کثیر وہ ہر کہ جسکو اُسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو کچھ
 سے مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم ایسے مسائل میں جنہیں تقدیر مقدار جاسیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں
 پیش آوے پس اگر وہ دیکھا کثیر جانے تو کثیر ہر۔ ابن الامام نے آب کثیر کی بحث میں لکھا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنہیں عامی کو
 مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہر اس میں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہر۔ و علیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہر۔
 ف۔ بدائع وقاضیخان میں بھی لکھا کہ یہی صحیح ہر۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول میگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط حسن الامام
 سرخی میں ہر کہ یہی صحیح ہر۔ پھر امام سرخی رحم نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں لید اور ٹوٹی میگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
 سے روایت ہر کہ قلیل عفو ہر اور یہی وجہ ہر انتہی اور امام خواہن زادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بطوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
 ہر۔ ف۔ لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے۔ ف۔
 یعنی صحیح قول ہر اگرچہ اختلاف ہر۔ والصحیح والملتکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی میں۔ والروث والختی والبعر۔ اور نہ لید و گور
 اور میگنی میں ف۔ پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الكل۔ کیونکہ ضرورت
 تو سب کو شامل ہر۔ ف۔ جیسے ان کنودن کے گرد کبریاں لانے کی ضرورت ہر ویسے ہی ادنت و گھوڑے و گائین جھینیں بھی
 ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گور و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنودن کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت
 پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی علت ہر لہذا ہندیہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلون کے کنودن
 اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنودن کے درمیان اتسین۔ اور یہی صحیح ہر کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہر
 جیسے حمامات میں اور رباطات میں محیطہ السخی۔ و فی شاة تعبر فی المقلب لبعرة اولعمرین۔ اور ایسی صورت میں کہ بکری
 نے میگنی کر دی محلب میں یعنی دہنی کے برتن میں ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یادو میگنیاں۔ قالوا ترمی البعرة
 ویشرب اللبن لکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ میگنی جھنک دیاوے اور دودھ پیا جاوے ہر جو ضرورت کے ہر
 ف۔ حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہر کہ وقت دوہنے کے میگنی کرتی ہیں تو اگر برتن جھین دیا جاتا ہر بکری نے میگنی
 کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ میں سے میگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہر
 کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ محلب
 کی جی مٹی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو میگنی پڑ گئیں۔ م۔ اور سو اے اسوقت کے عفو نہیں ہر۔ لہذا

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة۔ اور غنومین کجائی کی مقدار طیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہا گیا
 بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف یعنی برتن کو دھنک دینا مگر نہ تو برتن میں اگر اس قدر نجاست ہو جاوے جسکو نظر کرنے والا طیل
 کے توبانی محسوس ہوگا اور غنوموگی۔ وعن ابی حنیفہ انہ کا بشر فی حق البعرة والبعثرین۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے
 کہ برتن بھی ایک دو یکنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی
 صورت میں صرف یکنی پر مدار ہے تو لید و گوہر کو شال نہیں اور طیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس
 مقدار میں طیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و
 اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رحم ہے واسطہ علم۔ م۔ اگر دودھ میں یکنی گرے اور اسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے
 تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں طیل غنومو نے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں جو ہار گیا تو اگر جا ہوا ہو تو جو ہار اسکے
 گرد کا گھی نکال چھینکو اور اگر تپا ہو تو اسکے پاس نہ جاوے۔ ف۔ فان وقع فیہا خر الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ بھر اگر
 کنوین میں کبوتر دن یا اگر گریون کی پچال گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافا للشافعی۔ اس میں شافعی رحم نے ہم سے
 خلاف کیا ہے یعنی محسوس کہا ہے۔ لہٰذا استحال الی متن وفساد فاشیہ خرد الدجاجة۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ پچال مستحیل
 پیدا ہو وفساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحال ہونا یعنی دوسری حالت
 پر جو جانا و طرح کا ہونا ہے ایک یہ کہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ پچال کی طرح بدبو وفساد کی طرف بدلے تو یہ
 مانند مرغی کے بیٹ کے نہیں ہوتی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
 مع ورود الامر بطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر اجماع کیا
 یا جو دیکھ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع علی ہے۔ اقتناء کوئی چیز وغیرہ کرنا و پالنا۔ تو بیان
 مراد یہ کہ کبوتروں کو مسجد میں رہنے دینے سے چنانچہ مسجد احرام میں کبوتروں کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں
 کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں سے جو بیٹ ہوتی ہے اسکو سب جانتے تھے اور مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حدیث فاشیہ
 میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجد بنانے والے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن جابر
 و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہے۔ اور اگر گریا کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ نفع۔ و استحالت
 لا الی متن راسخہ۔ اور استحال اس پچال کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاحش بدتریدہ نہیں ہے۔ الہاد۔ تو مرغی کی
 بیٹ کے مانند نہیں ہوتی۔ فاشیہ النجاسة۔ تو مشابہ پانی کی نہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی
 کے نزدیک مٹی کے استحال میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و اگر گریا میں ہے۔ لہٰذا
 اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی پچال کا بھی ہے کیونکہ آنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور جو ہے کے پشاب سے
 کنوان اچھا کچ لاہ نہیں ہی اصح ہر کمانی انقبض۔ و۔ مترجم کشا ہے کہ جو ہے کا پشاب نجس ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر جوئی چھوئی چھینیں
 پشاب کی یا نجس خیار کنوین میں گرے سے اسکا پانی اچھا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں غنومین۔ ت۔ و۔ جگا در کا پشاب و اسکی
 پچال پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے فاضلان۔ بھر جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اور انکے پشاب میں نجاست
 خفیفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالمت فیہا شاة نزع الماء طہر عند ابی حنیفہ والی یوسف
 بھر اگر کنوین میں بکری نے پشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا
 تو کنوین کے حق میں نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رحم لا یزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
 ان یكون طہورا۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہو چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول مایو کل لحمہ طاهر عند محمد و بحس عندنا اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ ف۔ پس شیخین رحمہ کے نزدیک اس سے کنواں نجس ہو گا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس نہ ہو گا لیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہار نہ ہو۔ م۔ لہ ان ابی علیہ السلام امر العزیزین لیشرّب ابوال ابل والباہما۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوئے اور ہوا نصبت آب و ہوا سے بیمار ہو گئے تھے۔ عربیہ بغیر دفع ایک قبیلہ ہے اور اس کی طرف نسبت تحفیفاً عربی کہتے ہیں اور جمع عربین ہے۔ اور حدیث میں طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چاروں سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابر ہی کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہو تا تو اس کے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاوی رحمہ نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خر کے حق میں فرمایا کہ وہ دوا ہے نہ شفاء۔ اور ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ کہ نجس میں یا جو چیز حرام کی اس میں شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ ولاتمدوا بھوام اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شارب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا ایسے بدواؤں کو نہ دوا یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ابو ہریرہ رحمہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہر دوا سے نصیبت سے جیسے زہر دوا کے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور نصیبت نجس کو بھی شامل ہے۔ م۔ ولما قولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامہ غداً القبر منہ۔ اور شیخین رحمہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب کیونکہ اکثر غداً قبر اسی سے ہے۔ ف۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رحمہ مگر ضعیف ہے اور انس رحمہ کی حدیث سے بھائے استنزہوا کے تنزیہ ہوا۔ آیا یعنی تنزیہ رکھو۔ لیکن محفوظ مسل مگر ضعیف ہے اور ابو داؤد و اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر غداً القبر من البول یعنی اکثر قہر کا غداً پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی و بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزہا کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔ یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزہا واجب آیا۔ علاوہ ازیں البول بالاعتدال سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزیہوا عن الاقدار۔ تو محاورہ لغت ہے لیکن استنزہوا تو امین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استعمال مشارک تفعل ہو گا۔ یعنی رحمہ نے جواباً یا کہ روایت حدیث میں تنزیہ ہوا۔ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ لیسحیل الی ثمن و فساد و فساد قبول مالا یوکل لحمہ۔ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجا ببدو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ ف۔ پس نجس ٹھہرا۔ و تاویل ماروسی انہ عرف شفاء ہم و حیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رحمہ نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی شفاء اور دوسرے وحی کے معلوم کی۔ ف۔ کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہر لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ اس کا جواب مبنی رحمہ نے ادھر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالیٰ نے شفاء نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل حسب ضرورت ہو اور معارفہ حسب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث غزینین بہت صحیح و نہایت مرتبہ برقی ہو
یہ کہ صحاح ستہ سب اس پر جمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد نہ ہو حدیث غزینین اسکے مخصوص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبروں
کی طرف گزرے اور فرمایا کہ دونوں پر فدا ہو تا ہر مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انہیں سے ایک کو بیان کیا کہ نکال لے
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استنزاہ سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث ادلیٰ ہے جیسا کہ اصول میں شہرہ۔ اور یہی دوسری دلیل احتمال
تین فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہے تو یہ قیاس
جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ غزینین ازلی بدعت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چڑا ہون کی آگھیں سجڑ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں صرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید جس بوجی آئی
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر قواعد شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے۔ پھر ترجمہ کو معلوم ہوا کہ کافی
میں اسی طرح عربی کا فرق دو نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے
جانور کے پیشاب میں ہی احوط کہ وہ خیف نجس ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحم نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رحم کو قن میں
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو شخصین رحم کا قول ہے۔ بیان یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو دراختیار میں فیض سے نقل کیا کہ جو ہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصرح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں
جاتا ہر خلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اس میں بڑھا ہوا ہے۔ چہاں جو ہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ
آئی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گزرتے تو حکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرع
مطہوی سے مذکور ہوا پس اصرح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوار کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوار کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے۔ لائنہ لا یتیقن بالشفافۃ
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تودجی سے
معلوم ہوا تھا بنا برتاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے۔ فلا یعرض عن المحرمۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض
نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس جرم سے کہ اسکا پینا حرام ہے نہ نہ مؤثر ہے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت
نہیں ہے تو اعراض روا نہوا۔ بیان سے معلوم ہوا کہ دراختیار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اسپر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم
اور دوسری دوار معلوم ہو تو جائز ہے یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہے۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دوار کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ غزینین کے۔ ف۔ جواب یہ کہ غزینین کی شفاء تودجی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طیب اسکے قائم مقام ہے۔ وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارۃ غندہ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوار کرنے اور بدو ان اسکے بھی حلال ہے پھر اسکے کہ
وہ امام محمد رحم کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ من کتابہون کہ آب متعل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے۔ اور مادہ خرا کا دودھ
بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے۔ مطلق میں ہے کہ خرا دہ کا دودھ اور بعد دج کے اسکا گوشت و جربی دہری بالاتفاق

پاک ہر گروہ کھائی نہ جاوے۔ مع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا پیشاب پاک ہر دو ہائی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں۔ مع۔ صغیر بچہ اگر کا ہو جب تک مرتد دودہ پیتا ہو تو اسکا پیشاب پھر نجس ظاہر حدیث چند ان نجس نہیں ہر اور رکی ہو تو نجس ہر گروہ ہمارے ظاہر مذہب میں چھوٹا بڑا برابر ہیں۔ م۔ یعنی رحم نے کہا کہ جب خراہ کے دودہ سے بالاتفاق دوا کرنا رہا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہر تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سو اسے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ تو وی رحم نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رحم نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظہ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے حسین کہتے تھے کہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع معتقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اس میں صغیر نہیں ہے اور ربیعہ رحم سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے۔ مع۔ اب رہا بیان کنوین میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون واسلے کے مرنے سے پانی خواب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا دی جانور ہے جس میں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہ میں انڈے بچہ دیتا ہو تو حیوان کا جانور اس میں مرنا تو دو حال ہیں یا تو سہولت سے دھنسنے سے پہلے نکلا ہو یا بعد سہولت سے یا پھٹنے کے نکلا ہو یا باہر مرنا اور اس میں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے حکام میں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا قارۃ۔ اور اگر کنوین میں چھوٹا مر۔ ف۔ یا باہر مر۔ اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرنا اور زخمی خون تھکرا اس میں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی اچھا جاوے اگرچہ خالی جو ہے کی دم ہو بغیر دم لگے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت میں کہ چھوٹا کنوین میں مر۔ او مصفورة۔ یا کنجشک یعنی گر گر یا ہری او سودانیہ۔ یا اس میں تھکرا مر۔ او صعوة۔ یا اس میں مولا مر۔ او سام ابرص۔ یا مری جھیل کی مری۔ ف۔ ظاہر ہے کہ اگرچہ منزع منها عشر وں دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دودہ پانی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلاثین۔ میں وہائی (۳۰) یعنی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغریا۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول (۲۰) اور چھوٹے (۳۰) ہیں۔ دلی بڑا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رحم علیہ تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالکل جو ہے واسکے ساتھ واسلے مذکور جانوروں کے کنوین میں مرنا پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج القارۃ۔ یعنی چھوٹا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد و نکال کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چھوٹا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے القیاس یہ اس وقت کہ چھوٹا ابھی تک سہولت پھٹا نہوا لھط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چھوٹا کنوین میں مرے یا باہر مر کر اس میں ڈالا جاوے ایدی باتیون کا حکم ہے۔ البھر۔ یہ مفید ہے کہ چھوٹے کے تھ سے خون نہ نکلا و نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ اولیٰ م۔ اور اگر چھوٹے کی دم کاٹ کر کنوین میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر گناہ کی جگہ موم نکالو تو فقط اسی قدر واجب ہے جو مسلم چھوٹے میں واجب ہے البھر۔ اور اگر اس میں بڑی جھری مگر کمری تو بھی ایک رعایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہر اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضی خان۔ بڑا ڈول جس میں دشمن رطل آوے مذکورہ الامام اسبیجانی رحمہ اللہ کا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر مرنے جس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے۔ مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رحم نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی القارۃ اذا مات فی البئر واخرجت من ساعتہ نیز من ساعتہ عشر وں ولوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ انھوں نے ایسے چھوٹے کی صورت میں جو کنوین میں گر کر مرنا اسی وقت نکالا گیا تھا کہ کنوین میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے تصور نظر سے اس روایت کا تہہ بکھو میں لا۔ ف۔ والعمصفورة ونحو ہا

تبادل الفارۃ فی البیۃ فاخذت حکمہا۔ اور مصفورہ داسکے مانند جانور بخمین چوبے کے برابر میں تو انھوں نے بھی چوبے کا حکم پایا۔ **ف**۔ اخر من ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رض پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اس پر تفریع ممکن ہو کافی مستصفی و المختارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالتہ النص ہے۔ ثم العشر و بطریق الاستیجاب والتشہون بطریق الاستیجاب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ **ف** کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان مات فیہا حمامہ او نحوہا۔ پھر اگر مراکنون میں کبوتر یا اسکے مانند کالہ جاجہ والستور۔ جیسے مرغی دبی۔ نزع منها ما بین اربعین ولوا الی سنین۔ تو نکالے جا دیں کنوین سے (۴۰) ڈول سے (۶۰) ڈول تک۔ و فی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع منیر میں امام محمد رحم نے روایت کی کہ چالیس پانچ ڈول۔ و ہوا لا ظہر۔ اور یہی قول اظہر۔ لما یروی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزع منها اربعون ولوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رض سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنوین میں مر گئی تو اسیمن سے چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ **ف** یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الاستیجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی استعد واجب ہیں۔ و الخمسون بطریق الاستیجاب۔ اور چالیس ڈول کا حکم بطور استیجاب ہے۔ **ف** چونکہ استیجاب کیونکہ اصل صحیحہ کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استیجاب کو کافی ہر ہذا چالیس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المتعبر فی کل بیئر الدبی یستفی بہ منها۔ پھر متعبر کنوین کے پاک کرنے میں اسی کنوین کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہے۔ **ف** کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملے گا حج پید کرے گا۔ م۔ و قبل دلو سع فیہ صاع۔ اور نصف ڈول یہ ہے کہ ایسا ڈول متعبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہے۔ و نونج منها بے غلظت مرقہ مقدار عشرین ولوا جاز لحصول المقصود۔ اور اگر کنوین میں سے ٹہری جس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** آثار جو بیان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجمہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب پہول کشت گیا تو کل درخت تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ لحادی نے حضرت علی رض سے روایت کی جبکہ جو کنوین میں گر کر مرا فرایا کہ کل پانی نکالا جا سکے اسناد صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رض سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ناقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کان جو ہے یا بل میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور جو ہے میں بھی بقدر چالیس فرمایا۔ شعبی سے پیرند و بی داسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رحم نے اسکو جواد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے حسن بصری و ابن عباس سے جو ہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر اس پر نصف بطور استیجاب زیادہ کیا۔ نفع۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ امام رحم نے پانچ درجہ کیے پس حلقہ یعنی بڑی چمچری اور جو ہے کے بچہ داسکے مانند میں دس ڈول۔ اور جو ہے و گر گریا داسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ داسکے مانند میں (۳۰) اور مرغی و بی داسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و کبری داسکے مانند میں کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے یہ سب و محیط و پانچ میں نہ کو رہے۔ و رشان بنزلہ ملی کے ہر قاضیخان۔ جو جانور جو ہے و مرغی کے درمیان جو وہ بنزلہ چوبے کے ہر آدمی و مرغی و کبری کے درمیان جو وہ بنزلہ مرغی کے ہر ہی ظاہر الروایہ ہے التا مار خانیہ۔ اور یوں ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا حکم ہوتا ہے البجہرہ۔ بقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہے اگر استعد ہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اس میں پانی آدے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار جو ہے مانند ایک جو ہے کے اور پانچ سے نو تک بنزلہ مرغی کے اور دس بنزلہ کبری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو جو ہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چیز ہیں۔ (۱) اور تین میں (۲)۔ اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا جو تو مثل ایک بنی گرنے کے چنانچہ تیس میں ہے۔ الفتح۔ ظاہر اذوچہ ہے ہوں تو بھی ہی حکم ہے۔ م۔ میں جو ہے سے پانچ تک بنزکہ بلی کے اور چوہے تو مثل بکری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہے۔ (۳) اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے میں مستحب (۴) میں اور بلی و چھوٹی ہوئی مرغی بسکی چونچ اسکے پنجوں تک پہنچتی ہے (۵) دول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا کردہ ہے اور اگر مرغی چھوٹی نہ ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہے محیط۔ وہ ہر مقام استحباب میں دس دول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح کر دی۔ م۔ اگر چوہا بحدوح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھالا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مروج اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھائی ہو کمانی الجوہرہ و لیکن نہ اتفاق میں نہیں ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے کیونکہ شک ہے۔ (۶) چاند غائب یا جانور پیشاب کرتے ہیں تو غالب کو کلیہ بیکر حکم دیا اور یہی صحیح ہے۔ م۔ مسئلہ۔ وان مات فیہا شاہ او ادلی او کلب نزع جمیع ما فیہا من الممار۔ اگر کنوین میں بکری یا آدمی یا کتا مر تو جو کچھ اس میں پانی ہو سب نکالا جاوے۔ فت کتے کا مرنے کا شرط نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یوں ہی ہر جانور جس کا جھوٹا جس پر یا مشکوک ہو یہی حکم ہے اور اگر کردہ ہو تو ایک روایت میں نزع مستحب ہے۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گریے تو کل نکالا جاوے۔ اختلاف قول امام محمد کے صحیح۔ اگر جانور اسند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ جس العین نہیں اور نہ اس پر نجاست اور نہ اسے منہ پانی میں ڈالا تو صحیح ہے کہ پانی نہیں ہوگا۔ تیس میں۔ گرد دس دول واسطے نیکین قلب کے مستحب ہیں قاضی خان اور صحیح ہے کہ کتا جس العین نہیں ہے التیس میں۔ اسی طرح جملہ درندہ سے جانور و پرندے شکاری جنگا گوشت نہیں کھایا جاتا جب زندہ نکل آوین و منہ نہ ڈالا ہو تو کنوین جس نوگا محیط السرخسی۔ اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا جس یا مشکوک ہو تو نزع واجب التیس میں۔ صحیح یہ مشکوک میں واجب نہیں۔ (۷) بلکہ جھوٹے کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر کردہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور جس العین ہو اگرچہ منہ نہ ڈالے نزع واجب ہے التیس میں۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس دول اور اگر جنب تھا تو نزع۔ صحیح۔ کافریت بعد غسل کے بھی جس ہے الظہیر ہے۔ مسلمان بیت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہے التمار خلیہ۔ جو بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے منہ نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شیدہ سمورے پانی میں گرا تو منہ نہیں مگر جبکہ خون بے قاضی خان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ قیبا نزع المار کلمہ حین مات زنجی فی بیز مزم۔ دونوں نے فتویٰ دیا نام پانی نکالنے کا جبکہ بیز مزم میں ایک زنجی گر کر مرنا تھا۔ فت دافظی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رحم سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے اور عطاء نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رحم نے امام میں اسکی صحت اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی صحیح مجموع نہیں چنانچہ ابن العلام و صفی رحم نے موضع بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت میں ہے کہ کنوین میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب بحر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر وغیرہ میں کما کہ کنوین عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہے اور اگر مشکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ (۸) اور اگر کنوین میں جس بکری یا جس کچھ اگر اجسا نکالنا مستند ہے اور وہ کنوین میں غائب ہو گیا تو نزع سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہو تو باتبع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیر ہے۔ بھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ دول درسی و مرغی و کنوین کا اگر دادا ہوا ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتاب کی دستی جیکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور آفتاب دستی بکری میں پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہو تو ساتھ ہی دستی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ ہے کہ غسل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا۔ شراب کا مشکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ دول اسی کنوین کے

حق میں نقد پاک ہو نہ اور دن کے حق میں جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق میں پاک ہو۔ پھر ان صورتوں میں سے کسی صورت میں
 کچھ نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ ان میں صرف پانی نکالنا مردی ہو اسلئے جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزع پورا ہو گیا۔
 اور اگر حضور پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین میں سوت سے پانی آگیا تو جعفر زکاتنا باقی حصہ اسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے
 انحصار۔ و۔ مسئلہ۔ فان اشغ الخیوان فیما۔ پھر اگر پھول گیا اس میں حیوان۔ و۔ خواہ جو ہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ
 یا بھٹ کر پاشیدہ ہو گیا۔ و۔ یون ہی اگر اس کے بال گر گئے۔ و۔ نزع جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اس میں موجود
 ہے۔ و۔ یعنی گرنے کے وقت جعفر ہو۔ ابن کمال باشا۔ صغر الخیوان او کبر لا انتشار البتہ فی اجزاء المار۔ خواہ جانور وغیرہ ہو
 یا کبیر ہو کیونکہ نجس نری تمام اجزاء آپ میں پھیل گئی ہے۔ و۔ ابن الہمام رحمہ نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہوا کہ جانور اس میں
 مر گیا خواہ اسی وقت نکال دیا یا پھول بھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اس کے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو
 سب پانی نکال دیا جاوے اور نجاست معلوم اس واسطے کہ کما کہ فقہاء نے گائے و بکری وغیرہ میں کما کہ زندہ نکالے تو کچھ نزع واجب
 نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ مشابہ اسکی رائون پر نگار ہوتا ہے لیکن محتمل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقد ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں
 بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اس نے شہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر نہ ڈالا تو نجس میں کل
 نکالیں اور یون ہی فقہاء کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متعارض ہیں کہ کل نکال دیا جاوے۔ اور مشکوک کے طور پر ہونے کا حکم
 نہیں تو کل نکال دیا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی ضرورت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اس میں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)
 براہ احتیاط و لیکن محضت نے نجس میں کما کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اس کے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
 ہو اور کہا کہ حسن رحمہ نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا لیکن حکم
 ظاہر الروایہ کے خلاف ہے انہی کلام۔ اور اگر ایسی بڈی گرے جس پر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکال دیا جاوے اور فقہاء نے کما کہ اگر
 کوئی بڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین میں گرے اور اسکا نکالنا مستند ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ نیز کہ بڈی
 دھونے کے ہو گیا۔ اگر امیت کو نجاست پہنچی پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت
 البیڑ معینتہ حیث لا یکن نزعہا اخرجا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوین چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب
 پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں جعفر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ و طریق معرفتہ ان تحفر حفرة مثل
 موضع المار من البیڑ ویصب فیہا ما ینزع منها الی ان تمسک۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
 یہ ہے کہ کنوین میں جاتک پانی جو اس کے قیل ایک گڈ جا کھو دیا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اس میں ڈالا جاوے
 یا تا تک کہ وہ گڈ جا بھر جاوے۔ و۔ یہ گڈ خاک کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہاں پانی ہے اور حق اسی قدر جو جعفر را نماز ہے پانی
 ہو بیٹھے کڑی یا بھاری پھر باندھ کر سی سے پانی کا انداز کر لیں۔ او ترسل فیہا قصبۃ و تجعل المار علامۃ۔ یا یہ طریقہ کہ
 ہے کہ کنوین میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جاتک پہنچا دین نشان کر دیا جاوے۔ و۔ یاری کا سہا بھاری پھر
 باندھ کر نکال دیا جاوے جب وہ تہ پر پڑے گا تو کھینچ کر دیکھیں کہ پانی میں کمانک پہنچا دین داغ کر دیں۔ ثم ینزع منہا
 عشر دلاء۔ پھر کنوین میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیں۔ و۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فنظر کم انقص
 پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین میں ڈا کر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی کٹا۔ و۔ یا دوسری رسی لکڑی راول کے ٹکا کر جاتک سیکلی ہو
 اسکو اہل رسی سے ٹاکر تاپ میں اور دیکھیں کہ پانی کتنے کم ہوا۔ تو جعفر رکی نرکل یا رسی میں معلوم ہو اس سے ظاہر ہو جائیگا کہ
 کر دے چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور پانچے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲) انگل ہے
 تو ہر چار انگل کے حصہ اس میں (۳) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں

سوسے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دیں۔ فیئرح لکل قدر منہا عشر ولا۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جعفر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا چلی۔ و۔ وند ان عن ابی یوسف۔ اور یہ دونوں طریقہ ابو یوسف رحم سے مروی ہیں۔ ف۔ دوسرا طریقہ پابست اول کے اچھا ہے۔ و۔ وند ان نزح مائتہ دلو الی ثلث مائتہ فکانہ بنی قولہ علی ما شاید فی بلدہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ کنوین میں سے دوسو سے نہیں سو تک ڈول نکالے جاویں پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شریں کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہو تا ضرور نہیں کیونکہ جہاں کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد میں کل پانی نہیں نکلیگا۔ و۔ وند ان میں ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی الجمع الصغیر فی مثلہ نزح حتی یغلب الماء اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے جس میں پانی نہ ہو کہ پانی نکالیں کہ پانی ان پر غالب آجاوے ف۔ یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے۔ و۔ وند ان یقہ را غلبۃ بشیٰ کما ہو داہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحم کا دستور ہے۔ ف۔ کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو۔ اور مرادو السرا علم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہاں تک نکالیں کہ پاکی کا لگان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہنچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاویں اور پانی جوش میں ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اسکے لیے طہارت ہو گیا و لیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البتہ اسی طرح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین میں جانور گرے تو اسکو اچھ بھانٹک کہ تجھ پر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب جو کنوین میں گرے یعنی شر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالیں یہاں تک کہ ان پر پانی غالب ہو جاوے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدار ہو یا یہی ظاہر روایت ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسحاق علی رض نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا مین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و قیاد قاضیخان میں مذکور ہے۔ مع۔ وقیل یوخذ بقول رطلین یعنی عدلین۔ لہما بصارتہ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دومو عادل کا قول لیا جاوے چلو پانی کے معاملہ میں بصارت ہو۔ ف۔ اگر وہ کہیں کہ اس میں دوسو ڈول ہیں تو اسی قدر اور اگر کہیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دیں۔ وند ان شبہ بالفقہ۔ اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے۔ ف۔ تو اسی قول پر فتویٰ ہو گا لہذا در المختار میں نے نقل کیا کہ قیل بفتیٰ یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ پس بیان دوقول مصحح میں اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ میں لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے لہذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رحم نے شبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی تمہید سے اصح نقل کیا ہے پھر چند مسائل کے بیان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوین میں ڈالا تو دوسرے میں سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہیں اور اصل اس میں یہ ہے کہ دوسرا کنوین بھی اسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوین پاک ہوتا ہے کہ اس میں پہلا ڈول نکالنا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین میں ڈالا ہو تو دوسرا کنوین (۲۰) سے پاک ہو گا اور اگر دوسرا ڈول نکالنا تو گیارہ سے پاک ہو گا یہی اصح ہے البتہ ان سے اور اگر چہ اول کنوین سے ناکہ دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چھ نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہیں اسراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۲۰) نکالنا واجب ہوں اور ایک کے دوسرے میں ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جعفر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نہ داخل ہو کر اسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر میں طیل داخل ہو جائیگا۔ وعلیٰ ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۲۰) واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر میرے پاک میں ڈالے گئے تو اس میں سے

نہر (۴۰) نکاح واجب ہونے میں البدن کے پانی کے ٹکے میں جو ہمارا وہ سب پانی کنوئین میں ڈال دیا گیا تو امام محمد رحمہ نے
لما کہ جسدہ رد الا گیا اسکو رکھیں اور میں ڈول دیکھیں جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی صحیح ہے محیط السخسی۔ اور قنادی میں
اگر اس ٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئین میں ڈالا تو (۲۰) واجب ہونے اسراج۔ اور اگر جو ہاٹکے میں سچول کر سبٹ چکا ہے ہاٹکا
قطرہ کنوئین میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین۔ پانی کے کنوئین کے پاس اگر چہ بچہ جس یا کنوان جس ہو تو جب تک
رنگ و بو و مزہ میں سے کوئی متغیر ہو پانی کا کنوان پاک ہے۔ اگر چہ گرجہ فرق ہو۔ محیط ادبی صحیح ہے محیط السخسی۔ جسین جانور اور اسکا جس نہایت
مغلفہ کا حکم دیا جاوے۔ ت۔ د۔ ا۔ ک۔ و۔ ان۔ و۔ ح۔ و۔ ان۔ البئر خارۃ او غیرہا ولایدرسی متی وقت و لم یفتح اعادوا
صلوۃ یوم ولیلہ اذا کانوا توضعوا منہا۔ اور اگر لوگوں نے کنوئین میں جو پایا اور جانور مر پایا اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز سچولا نہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نازین اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی
ہوں۔ وغسلوا کل شیء اصحابہ ما ویا۔ اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہنچا ہو۔ ف۔ جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھو دین جسطرح اسکے پاک کرنے کا حکم آدیا۔ غرضکہ ہر چیز جسکو یہ جس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں۔
و۔ ان۔ کانت قد استغوت او نفسخت اعادوا صلوۃ ثلثہ ایام و لیا لیمہا۔ اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ سچول گیا
یا اس سے جڑھ کر پاش پاش بچٹ گیا تو تین رات و دن کی نازین اعادہ کریں۔ ف۔ جسوقت سے پایا اس سے پہلے کے
میں دن و آنگی راتین شمار کریں۔ وند اعند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے ف۔ مگر ظاہر ہے
میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا ہے کما فی البدائع۔ اور سچول جانا ذکر کر کے بچٹ جانا بھی
بڑھایا کہ بچٹ جانے کی مدت اگر چہ سچولنے سے زیادہ ضروری لیکن تین رات و دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے۔ و قال۔ اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ سلیس علیہم اعادۃ شیء حتی یتحقق متی
وقت۔ ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہاں تک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے۔ ف۔ پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اسی وقت سے اسکے جس ہونے اور اعادہ ناز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگر چہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہ ہو
صرف گمان ہوا تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا تھا چل ایسے شرے ہوے جو ہے کو بیکر آدھر سے اڑی اور وہ
بچوٹ کر کنوئین میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک ناز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے ناز
پڑھی ہے تو اب ایسی متصل بات سے وہ نہ ٹوٹے گا۔ لان الیقین لا یزول بالشک۔ کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا
ف۔ کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہ ہوگا
بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو سکتا متحقق ہو کہ طہارت وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے۔ و صابر کن راسی فی ثوب
نچاستہ ولایدرسی متی اصابتہ۔ اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت
نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے۔ ف۔ تو اس صورت میں جب تک متحقق نہ ہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب یہی ٹی ہے اور
صح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے۔ لکھا مذکرہ الحاکم الشیخ بدائع مع سکا گیا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے اللہ
اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور قنادی قصابہ میں کما کہ یہی مختار ہے اور قنادی
بن مطلوبہ حاج نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے محتات ہے جبکہ امام کی دلیل صحیح ہوئی النہر۔ جانور جبکہ نہیں سچولا تو ایک رات
و دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے۔ اللہ بیکر
اسکے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور
کپڑے میں اسی وقت کا اظہار پانی جس ہونے کا بھی جب ہو کہ اسے حدیث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہوا اور اگر بدون حدث کے دھویا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالا جماع اُس پر کچھ اعادہ نہیں کیا کہ
 دھونے کا لازم نہیں ہے المذنب البوہرہ۔ اگر اُس کے گرنے کا وقت متفق ہو تو بالا جماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو اتنا اس پانی سے
 گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ بھولا پٹھا ہو تو شروع میں رز سے اُس کا خیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پٹھا ہو تو ایک رات
 دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے محیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سبباً ظاہراً وہو الوضوء فی الماء فحال طہر
 اور امام ابو حنیفہ ہم کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر حاکیا جائیگا۔ فبعضی
 جب سبب مٹتی ہو تو ظاہری سبب پر حاکیا کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور
 نفس الامر میں اس کا مٹنا مٹتی ہو تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مر رہا واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا
 ظاہری موجود ہے تو اس میں قہین کو چھوڑ کر اس احتمال کی طرف کہ شاید اور سبب سے مرکب پانی میں آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان
 الاستیلاح دلیل التقادم فبقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُس کا بھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گزری اور اونی مقدار
 تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الاستیلاح والتمسح دلیل قرب العهد فقدرنا ہر یوم دلیلہ
 لان ما دون ذلک ساعات لا یکن ضبطاً۔ اور بھولنا دھننا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
 جسے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتیں میں ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ جو ہم نے کپڑے
 میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُس پر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رحم نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہے چونکہ
 کہا۔ واما مسئلہ النجاستہ فقد قال المصنف ہی علی اختلاف۔ اور ہر مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی
 بن منصور فقید محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فقید ریا لثالث نے
 البیہالی و بیوم و لیلتہ فی الطری۔ تو کہتہ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تا زہ نجاست میں ایک رات دن
 مقدار مقرر کی جائیگی۔ ف۔ حتی کہ اسی نہیں کپڑے سے غازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رحم۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
 یا جاوے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ فالتوب بمرامی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ میں ہے۔ ف۔ اگر پہلے سے گنتی تو کبھی کبھی
 ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبسر غائبہ عن البصر۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف۔ اس میں اسکو ابھی گنا معلوم نہیں
 بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ حیفتہ قال۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف۔ پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
 کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسے اپنے کپڑے پر مٹی پانی تو سب سے بھلی
 پسند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کہ کافی محیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین کیونکہ
 وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف مٹی کے مکانی محیط۔ اور اگر جب کھولا اور اس میں خشک ہو یا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
 جبہ میں سوراخ ہو تو جب سے اس میں ردی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر جمید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ
 میں جو مکانی البدائع۔ مع شخص حیر کے کنوین کا پانی نکال نکالا پس وہ خشک ہو گیا تو تخرج کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
 مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے شکر کے ساتھ کیا تو اُس پر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھرے کیونکہ مالک
 اُسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان جس ہو گیا اُسے پانی جاری کر دیا مثلاً بانی طور کہ اس کا قطر چاروا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ نہوٹا
 پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا قیاساً ہو گیا کہ حوض جس ہو گیا اور اس میں پانی
 جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہونے ہی پاک ہو گیا اذہج۔ کنوین سے پانی خارج
 ہونا جاری ہو کر نہ رینہ بل وغیرہ مکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکبہ وغیرہ موت کے گڑھے کو جو تو زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ رکبہ مثل کنوین
 کے ہے۔ د۔ رکبہ وہ گڑھا جس میں خردا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ شکار کا آدھے سے زیادہ زمین

اگر ہودہ کنوین کے حکم میں ہر وہی نہا پانی مجتمع ہونے کے گدھے اور بڑی شہور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول میں اکثر ہزار اگرچہ کچھ خالی رہ گیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے جس قدر نکالتا واجب تھا اگر استغناء میں کے اندر جذب ہو گیا تو کافی ہے یعنی کنواں پاک ہو گیا۔ و۔ اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک ہو گا اور اگر نہ سے خشک نہوا تو واضح یہ ہے کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ اجماع۔

فصل فی الآسار وغیرہ۔ فصل آسار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں جھوٹا کھانا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے لیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہو لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن العمام رحمہ نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ نے آسار بلفظ جمع ذکر کیا کہ اسکے اقسام میں چنانچہ مبسوط و محیط و بیابان و بدائع و تحفہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام ابو حلیٰ نے کہا کہ بائع قسم ہیں۔ اول جسکی طہارت پر نفیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے نبی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ جھوٹا ہو یا شراب خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول احم جانور اور جبین خون ہو جیکہ شہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ با اتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانور دن سواے پرندوں کا جھوٹا۔ قسم چہارم کردہ وہ تمرا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و جھڑکا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ مسئلہ و عرق کل شے متبرک بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مرد لعاب ہے لیکن اوپر لکھا کہ وجہ نجفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے پر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیا کہ تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ آسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کسان ہوا جب ایک پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک میں ہے کہ آسکا جھوٹا پانی اس وقت رہتا ہے کہ اس سے طہارت کجاوے یا نہیں اور اس پر اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ وطنی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہوا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہوا کہ نہیں۔ بالکل یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لاناہایتی ولدان میں نحمہ فاتحہ احد ہما حکم صا جہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے دوسرے پر قیاس کر سکے ہیں۔ نہایت یہ کہ ایک سے پیدا ہونے کی ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے لیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اس واسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جمع جاتا ہے اور جواب یہ کہ مرد سور سے لعاب ہے کہینکہ لعاب نجفی ہونے سے سور کے قائم مقام ہوا جیسا کہ نفع القدر میں تصریح کی۔ تلج الشریعہ رحمہ نے کہا کہ عرق بسور کے یعنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو لیکن چونکہ حضرت علی المرتضیٰ سلم اسپرنگی پیو سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط و ذخیرہ میں ہے کہ گدھے و جھڑکا پسینا لہد دونوں کا لعاب صحیح تحول میں پاک ہے۔ اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ سے ذکر کیا کہ اگر جھڑکا گدھے کا لعاب یا عرق ٹھوڑے پانی میں گرا تو اسکو نجس کر دینا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ مراد وہ ذرین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جائے تا کہ منع نہیں کرتا اور اسی روایت پر احمد و شافعی میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مراد وہ کا دودھ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کثیرے کو نہیں غریب کرتا مع۔ مسئلہ و سور الادی و مایوکل لکھ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طور پر حتی کہ بچے پانی سے دھوا جائز ہے۔ اور ٹھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان التملط بہ الطعاب و قد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب غلبہ ہوا ہے

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب استدر کثرت سے ہو کہ پانی برغالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہ ہو گا حافظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب میں یعنی اس حکم میں جنب وحائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست خارجی سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شراب خواہی یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہو اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نکل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا المسراج۔ اور معنی رحم نے معتبرات سے بین بار نکل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شراب خواہ کی مونچھیں یعنی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہوا تھا تاہم غایہ عن الحجۃ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا دہرے کھس کر وہ ہر تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہر اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے اجتنبی نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں مایوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط نہر سی من صحیح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ وکاسے کا جھوٹا کر وہ ہر اور مرغی میں تفصیل آدمی بھرجن کیرے کھورون وغیرہ جاندار میں خون سالی نہیں ہر خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں انکا جھوٹا پاک ہے البتہ۔ اگر کما جاوے کہ آب مشعل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ بن لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت حافظہ ہے۔ م۔

اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے تجھ سے کہا تو فرمایا کہ سبحان المؤمن لا نجس۔ یعنی سبحان المؤمن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ فرمایا کہ لا تجسوا موتا کم فان المسلم من نجس جہا ویتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں پانی پیتی دیکھ لیا کہ حائضہ ہوتی تھی بھرنی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھ کر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اُسکو مسجد میں جگہ دیتے۔ مع۔ المسئلہ۔ وسور الکلب نجس نفیس الانام من ولو غثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ و لو غث یہ کہ کتاب برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم و لو غث سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب خفیہ میں اختلاف ہے کہ کتنا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتنا نجس العین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ البیہقہ الاصلح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام نفیس الانام من ولو غثا۔ و لو غث ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول متوفع بسند صحیح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایتی و طحاوی نے روایت کیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اقرار کیا کہ اس روایت میں مرتبہ تین مرتبہ عبد الملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبد الملک سے امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ترمذی نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر اتفاق ہے اور احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہو یا سات مرتبہ میں سے تین مرتبہ ہو کہ ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا اور عطاء رحمہ اللہ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ولسانہ یطابق الماء و دون الاناء و علی الخمس الاناء فالما و اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے قطی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولیٰ نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہنچا۔ ونبأ یفید النجاستہ والعدو فی القسمل۔ اور یہ دلیل مذکور تہجدی ہے کہ لعاب نجس ہو اور
 حوٹے کی تعداد میں مرتبہ ہے۔ فت پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب مرتبہ ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہمارے
 یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ میں مرتبہ ملکہ وادقی ہیں۔ وہو حجت علی الشافعی فی اشتراط السبع
 اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں۔ فت دلیل اسکے کہ جو حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت علیؓ سے
 علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں گتائے ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وادقی سے۔ اسکو صحاح ستہ کے
 لامون نے روایت کیا ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہوا تو نسخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
 روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور اٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک ہو بلکہ اگر
 زیادہ کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آکر یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے۔ ولان فیہ
 بولہ لظہر بالثلث فی الیضیہ سورہ وہود و نہ اولی۔ اور یہ قیاس انہر حجت الامامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین
 مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگا جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے
 پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء سے
 اسلام پر محمول ہے۔ فت یعنی ابتداء سے اسلام میں ونوع الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر نسخ ہوا احادیث یہ ہے کہ
 ابتداء سے اسلام میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں
 پھر جب علت جاتی رہی تو حکم نسخ ہو گیا جیسے خراب کے برونوں کا حکم بافتاق نسخ ہو گیا ہے۔ منع۔ شک سے اگر پانی ہوتا
 پھر ایک کتے نے اگر ٹسکا جاتا تو شک میں جو پانی ہے وہ پاک ہے اختلاص۔ مسئلہ و سور الخنزیر نجس لانہ نجس البصین علی ما مر
 اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس البصین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ مسئلہ و سور سباع البہائم نجس۔ اور
 بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر۔ اسواسے کتے و سور کے پانی درندوں میں
 امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لکھما نجس ومنہ یولد للعاب و ہوا المقبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں
 کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ فت امام شافعی
 کے دلائل خد احادیث ہیں۔ از اجماع ایسے تالاب کو پوچھا گیا چہر کتے و درندے وارد ہو کر پتے میں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا
 آگاہ اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہ۔ حالانکہ البصین کتے کا بھی ذکر ہے جو انہر حجت ہے۔
 دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت فداء کے
 حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ مسئلہ و سور المرۃ طاہر مکروہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے۔ فت یہ مکروہ بکراہت تنزیہی
 ہے اور یہی اصح و موافق باثر مرویہ ہے۔ منع۔ پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع منیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ
 میں یوں ہے کہ وان وضاء بغیرہ کان احب الی یعنی اگر سوا بے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
 مجھے زیادہ پسند ہے۔ ح۔ وعن ابی یوسف انه غیر مکروہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے
 فت یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغنی لہا الا ناء فشرب منہ فیتوضاؤ منہ۔
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسکیں سے پانی لی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے۔ فت
 رواہ الدارقطنی و ضعفہ۔ کیونکہ اسناد میں واقعہ رحمہ میں شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رحمہ نے
 اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقعہ کی تضعیف کی وہ جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقعہ ہی ثقہ
 ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں۔ و دارقطنی رحمہ نے حدیث حارثہ عن عمرو بن عاصفہ رضی اللہ عنہما روایت کی

کہ میں و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن میں وضو کرتے حسین سے پہلے بیٹے پاتھا۔ وار قطنی رحم نے کہا کہ عارفہ راوی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے و رواہ ابن خزیمہ فتاویٰ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بی بی نجس نہیں بہ نہار سے گرد پھرنے والوں یا پھر نے والیوں سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ و لہذا قولہ علیہ السلام الہرہ سبع۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بی درندہ جانور ہے۔ و اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدارقطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہیں ہے بلکہ۔ المراد یہ بیان الحکم و دون الخلق و الصورۃ۔ مراد درندہ جملانے سے اس کے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا۔ و نہ کہ خلقت و صورت تو بشر شخص کو آنکھوں دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہو تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاستہ لعلہ الطواف بقبیلۃ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طواف ہونے کے نجاست ساتھ ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ و مار وادہ محمول علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ و لیکن ابو یوسف کہنے کے حجت پہلے بھی پھر کیا کر دیا کہ نسخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے۔ تم قبیل کراہتہ محرمہ الحکم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ و بی بی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہر ادنیٰ قول طحاوی رحم ہے۔ و قبیل لعدم نجاستہما النجاستہ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اس کے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے۔ و نہ الا شیر الی المنزۃ۔ اور یہ قول یعنی کرنی حکم کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ و یہی اصح و موافق آثار ہے۔ منع۔ و الاول الی القرب من التحريم۔ اور یہ قول طحاوی رحم کا اشارہ کرتا ہے جو محرم سے قریب ہونے کو۔ و بی یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ جو پانی انکا جھوٹا کر دہ کراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخاقنہ۔ میں کہتا ہوں کہ خاصا حشرات دو قسم ہیں یعنی گھردن میں رہتی ہیں جیسے قیولاد سانپ و چوہا وغیرہ اور بعض جھگڑوں میں ہیں اور حدیث انس رحم میں بی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انس یہ سانپ ہے ہر کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے۔ و رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رحم کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں ہے تو جیسے بعض گھردائے آدمی رواہ ابن خزیمہ و دیگر حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم نے چائے پرید سے جان سے بیٹے نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو ربیع وغیرہ میں ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بی کا جھوٹا پاک کر دہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانوروں کا جھکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے پاک کر دہ ہے۔ و استحسان کذا فی البسوط۔ م۔ مکررہ تنزیہی ہے۔ و لو اکلنا اھارۃ ثم شرب علی نورہ الما ثم نجس الا اذا اکلنا شربنا ساقہ یفسلما فیہا بلعنا بہا۔ اور اگر بی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالا جماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہ ہو کہونکہ اسنے اپنا منہ اچھے لعاب سے دھو لیا۔ و بی صحیح ہے کہ کافی الظہیر ہے۔ م۔ آب مطلق ہونے ہوئے اگر پاک کر دہ وضو کیا تو مکررہ ہے اور اگر آب مطلق نہ تو مکررہ نہیں ہے الا اختیار۔ م۔ اگر شرب پیکر فی الفور پانی میں نہ لگایا تو بالا جماع نجس ہو گیا البقیہ۔ م۔ و الاستئثار علی مذہب ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ استئثار جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو لیا ہے۔ و امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ و بی صحیح میں اسی کی تصحیح مانع ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سواے پانی کے دیگر اناجات خل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ و لیستطاعتنا انھما انھما لاصب للضرورة۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مانع چیز کا نجاست پر بہا شرط ہے اور بیان بی کی طرف سے ہونا نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ بنانے کی شرط یہاں بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ و سورۃ الدھاجہ الخلاء مکررہ۔ اور مزنی خلاء کا جھوٹا کر دہ ہے۔ و مکررہ تنزیہی قبول اصح۔ و خلاء وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں پھرتی ہے مجمع الانہ۔ لاناھا خلاء النجاستہ۔ کیونکہ خلاء

ت سے مخاطب ہوتی ہے یعنی تھری جاتی ہے۔ ولو کانت محبوبۃ۔ اور اگر مرغی محبوبہ ہو یعنی۔ بحيث لا یصل منتقارہا الی ماتحت
 میا لایکرہ لوقوع الامن عن الخاطیۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُس کے پنجوں کے نیچے تک نہ پہنچے تو اُس محبوبہ مرغی
 ہونا کر دہ نہیں ہے کیونکہ نجاست تھرنے سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوبہ دوسری ہے ایک جو پنجے یا ڈبہ میں قید ہو اور
 کا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گودہ میں پہنچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا کر دہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوبہ کہ قید ہے
 درانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رحم نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ماتحت نہ پہنچے۔ غنایح
 ن العام رحم نے کہا کہ قی یہ کہ مرغی اپنا گودہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے۔ انتہی و علی ہذا محبوبہ کوئی
 تم ہو اُسکا جھوٹا کر دہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے مع م۔ اونٹ و گائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاست کھاتی
 بن اٹھا جھوٹا پانی بھی صحیح قول میں کر دہ تنزیہی ہے۔ و۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا
 ہونا کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول صح۔ لانہما مکمل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔
 شیعہ اللہ جاحۃ الخلاء۔ تو مخاطبہ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ فوراً مردار کھا کر پانی میں نہ ڈالا۔ اور سباع الطیر
 سے شکرہ و بادشاہین و خباب اور انہیں میں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں یعنی جیسے
 تیاویرہ۔ اور یہ جو مصنف رحم نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس ہے نہ کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند دندوں کے نہیں ہوا علت
 ہونے دونوں کے گوشت کی حرمیت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے ہر دن زبان لگاتے کے
 پینے میں اور وہ جو قدر اُڑتی ہے بخلاف دندوں کے کہ دے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند
 میں ضرورت و عہد بولے متحقق ہے ایسے کہ دے ہوا میں اُڑتے مارتے ہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہما اذا کانت محبوبۃ
 حکم صاحبہما نہ لا قدر علی منتقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن الخاطیۃ و استحسان المشایخ ذہ الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم
 روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا برداشت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا کر دہ
 بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالفت سے امن ہے اور مشایخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری
 پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منتقارہ پر نجاست معلوم نہ ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پی ہو
 اُنکا جھوٹا کر دہ نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر مشایخ نے قوی و بید النہایع۔ مسئلہ۔ و سورہ یاسکن البیوت کالیمۃ و انقارۃ کر دہ
 اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھردن میں رہتے ہیں جیسے سانپ و جو یا وغیرہ کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی کر دہ علی الاصح۔ یعنی بوجہ
 ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اس وقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ کر دہ بھی نہیں ہے۔ و۔ لان حرمتہ اللحم اوجبت نجاستہ السور۔ کیونکہ لگنے
 گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نہیں ہو۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
 ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھردن میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متغیر ہے پس اس علت سے نجاست
 ساقط کر دی گئی۔ بحقیق اگر اتہ۔ پس کراہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کما
 معلوم ہوئی تو فرمایا۔ و التنبیہ علی العلۃ فی العقرۃ۔ اور اس علت پر تشبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں بلی کے
 نسبت لڑائی نہیں نہیں ہے۔ فانہا من الطوائف علیکم و الطوائف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
 کی طرح اُن جانوروں کے جوئے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی متحقق ہے۔ مع۔ مسئلہ و سورہ الحمار و البغل مشکوک فیہ۔
 اور محمد ناگدھے و محمد کاشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پاؤں ہو۔ و۔ اور اصح قول میں فرمودہ میں کہ
 فرق نہیں کافی قاضیان اور پھر سے وہ پھر مرد ہے جسکی ان گدھی ہو اور اگر اُسکی مان گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
 گدھے و گائے سے جو پھر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ ہاؤ گدھا اور پھر گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہو۔ وقیل الشک فی طہارتہ لانه لو کان طاهر الکاف طہوراً لم یقلب اللعاب علی الماء۔ بیان دوتول ہوا کہ یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہو یعنی پاک ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہو تو جب پانی میں خط ہو جاتا تو یہ پانی طہر یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ فت۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آدیکا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہو۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانه لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل بلوسہ اور دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طور ہونے میں شک ہو یعنی خود تو لعاب پاک ہو لیکن شک اس میں ہو کہ پاک کرنے والا رکھتا ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر اس نے پانی یا پانی اور اس پر دھونا واجب نہیں۔ فت۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سرسج کیا تھا بھر آب مطلق یا پانی اور اس پر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس کی طہارت میں شک ہو تو سر دھونا واجب نہوتا۔ وکذا البنتہ طہر۔ اور یوں گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ فت۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایہ میں نہیں ہے۔ البیض۔ جب وہ کثیرہ فاضل ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمراشی۔ مع۔ ولا یوکل لیسابہ۔ وہ پاک ہے مگر کہ پانی نہ جائیگا۔ فت۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ نہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان محش کھنڈا سورہ وحو الاصح ویروی عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ایسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے حرث اسکے طور ہونے میں شک ہے اور یہی صحیح ہے اور امام محمد رحم سے اسکا پاک ظاہر ہوتا مخصوص ہے۔ فت۔ اور یہی صحیح ہے اتفاقاً۔ اور جھوٹا شایخ اسی قول پر ہیں الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے لیکن دودھ کے حق میں معتبر کتابوں میں نہیں ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست و طہارت ہمارے ہونے کی روایتیں ہیں النہایہ۔ میں لاکھم نے کہا کہ صحیح ہے کہ دودھ گدھی کا نجس نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ تہ درمی نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ البیض۔ منع۔ وسبب الشک تعارض الادلہ فی اباحتہ وحرمتہ و اختلاف الصحیۃ فی نجاستہ و طہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحم انہ نجس ترجیحاً للحرمتہ والنجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرث و نجاست کو ترجیح دی۔ والبطل من نسل النکار فیکون بمنزلۃ۔ اور بخیر بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ فت۔ تعارض اولہ یعنی احادیث ہیں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پاؤں گدھوں کے گوشت سے فزہ خیر کے روزنہ فرما دیا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و گدھے کے گوشت سے مانع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوں فقیر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک سادی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہاتھیاں اندھا دی جاوین کہ وہ جس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پاؤں گدھے کے گوشت کی اجازت بعضوں کو قحط میں دی گمارواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ بن میں سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور اس سے اسکی طہارت مودی ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولف یہ کہ بیان تردد اور نہیں کہ حرث جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے و گھوڑوں کے درازوں و صحن میں باندھے جاتے اور کوٹھن وغیرہ میں انکو پانی پلا جاتا ہے پس نظر بقدر مخالفت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بقضائے حرام گوشت نجس ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم خواہ نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہو یا نہ۔ بالجمہ بیان جھوٹے کی حرث میں شک ہے اور با پسینے کی حرث موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلیظہ گدھے پر ضرر سدوار ہوئے میں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں جڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے میں شک ہے بوجہ اسکے کہ حرث میں تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی بانی انفسہ و علی بناء دودھ موافق ظاہر الروایہ کے نجس ہے اور یہی معتبر ہے اور جھوٹا لعاب قیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق میں پاک ہے اور

پڑا دھونے اور وضو میں ترو ہو جو ہم ف۔ فان لم یجد غیرہا تیوضا بہا تو تمیم۔ پھر اگر توشی نے سوائے گدھے کے جوٹے یا بچر کے جوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تمیم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تمیم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ غزائہ المفتین۔ و یجوز اسہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضو و تمیم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زرقلای جوز الا ان یقدم الوضوء لانه ما وجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق۔ اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اسواسطے کہ جوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرے تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ ولما ان المطر احدہما فیقید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جوٹے پانی سے وضو کرنا اور تمیم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ تاکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبعث۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہ ہو دوسرے پانی سے وضو کرنا روا ہے جیسے آب متعل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نہ حاجت دھنا گدھے کے جوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضو و تمیم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر گدھے کے جوٹے سے وضو کر کے ظہر پڑے پھر تمیم کر کے یہی ظہر پڑے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تمیم جمع ہوں۔ النہایع ف۔ اگر نقطہ تمیم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جوٹا بہا یا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ تمیم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جوٹے سے وضو و تمیم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضو نہ کیا حتیٰ کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تمیم کرے اور وضو اسکے جوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ مسئلہ۔ و سور الفرس طاهر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جوٹا خواہ نہ ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے لان لحمه ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و مجہورائے کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابو داؤد و نسائی کی روایت میں مخالفت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور یون ہی امام اعظم رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رحمہ نے جو گھوڑے کا گوشت کردہ کہا تو پوجہ نہایت نہیں۔ لان الکراۃ لاظهار شرقة۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جانا چاہیے کہ پانی میں جوٹا مارے جسکو دپے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ بنید التمر ہے پس اگر خلیل و الدیہ جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اس میں کچھ خلل نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر بقدر کثیر جوٹا مارے ڈالے کہ پانی کاڑھا پڑ گیا مثل شیر کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر بقدر ہون کہ اُن سے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اس میں خلل ہے اور نہ صحت صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تمیم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توجہ کی۔ فان لم یجد الا بنید التمر قال یوضو تیوضا بہ ولا یتیم۔ اگر توشی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو بنید التمر ہے تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وضو ساقط نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تمیم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ حدیث لیلۃ الجن فان البقی علیہ السلام تو ضاء بہ حین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو بنید التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابو یوسف و احمد و ابی حنبلہ رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم رحمہ بن عمر و احمد بن حسن بن زیاد رحمہ نے روایت کی کہ امام رحمہ نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و غیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف یتیم ولا تیوضا بہ و جو روایتیہ عن ابی حنیفہ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رحمہ سے ہے۔ ف۔ قاضی خان رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رحمہ کا

آخر قول ہوا اور اول قول سے انھوں نے رجوع کیا۔ وبتعالیٰ الشافعی علیہ السلام لایستقیم لانا اقولی اوہو منسوخ بہا لانا مذنبہ
ولیلۃ الجن کانت بکثر۔ اور یہی قول شافعی رحمہ اللہ کا ہے کہ یہ تیمم چل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جس میں حدیث ہے وہ کہ میں واقع ہوئی تھی۔ وقال
محمد رحمہ اللہ یوضاؤہ ویتمیم۔ اور امام محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے کہا کہ نیندا اتر سے وضو کر لے اور تیمم بھی کر لے۔ لان فی الحدیث اضطراب
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ فتاویٰ اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نیندا اتر سے وضو جائز ہے۔ و فی التاریخ جاتہ۔ اور تاریخ
میں جاتہ ہے۔ فتاویٰ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد ہوا کہ اگر
نیندا اتر سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و ناسخ ہوگی۔ فوجب الجمع احتیاطا۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں
جمع کرے۔ فتاویٰ نے اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو ردوانوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن
کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعویٰ النسخ۔ تو ہم ایک جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر معلوم
ہوا کہ نیندا اتر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے جو تو منسوخ ہونے کا دعویٰ
صحیح نہیں ہے۔ والحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احادیث میں بکثرت مشہور ہے۔ علت بہ الصحابہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمل کیا ہے۔ فتاویٰ
اور یہی قول حکیمہ و افغانی و حسن بن علی و اسحاق کا ہے کہ نیندا اتر سے وضو جائز ہے اور ابن تہامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ وبتسلیم نیندا اتر علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ فتاویٰ
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اس میں کلام کیا حتیٰ کہ قریب ہے کہ صحیح ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہے۔ اس ایک جماعت متاخرین کی برکت ہے۔ مفت۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن گواہی مسودہ سے لیا کہ میرے پاس پائی ہے عرض کیا کہ میں سوائے نیندا اتر کے ایک برتن میں ہی فرمایا کہ چھو ہمارا
پاکیزہ اور پانی طور پر میرے ہاتھ پر ڈال دے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا۔ ورواہ الطحاوی الطبرانی والبیہقی وغیرہما۔ اور اسکو
استاد و متن میں کلام ہے۔ اصحیح مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حلقہ میں پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم کیا تو
گھاسیوں و دادیوں میں تلاش کیا پس مجھے نہایت بڑی طرح رات گزاری جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ حواری کی جانب سے لشکر میں
لانے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی و غیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صحیح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی
اس وقت نیندا اتر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زہرہ رحمہ اللہ سے غینۃ الترمذی والی حدیث کی تصحیح
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن جہان نے کہا۔ لیکن شیخ حنفی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابوزید کی توثیق ناجائز ہے
مگر منہج نے اس واسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام رحمہ
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام غینۃ الترمذی سے وضو میں تھا۔ واما الاغتسال بہ فقد قبل یحوز عندہ اعتبار
بالوضو۔ و نیندا اتر سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک ہے کہ امام رحمہ اللہ کے مذہب پر قیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے۔ فتاویٰ
شرح بسو طین کہ کہ یہی صحیح ہے۔ و کذا فی الکافی و العنابیہ۔ فتاویٰ و فی الجوز لا فو قہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حاشیہ
جناہت کا حدث وضو سے بڑھ کر ہے۔ فتاویٰ وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور قید میں ماسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح و التیسیر
جامع صغیر ماسی میں ذکر کیا ہے اصح ہے۔ اتنا تاریخیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ و التیسیر اختلاف فیہ ان کیوں حصول
ریقا بیل علی الاعضاء کا لازم۔ واضح ہو کہ نیندا اتر میں یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ تیسرے رقیق ہو جو احضار پر غسل پڑتی

بتی ہو۔ و ما اشد تنہا صار حراما لایجوز التوضی بہ۔ اور جو نیند ایسی ہو کہ گارھی بھر گئی تو وہ حرام ہو گیا۔ اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ و بالتفاق نہیں جائز ہے شرج الطہادی۔ وان غیرہ التار۔ اور اگر نیند کو آگ سے بغیر ہوا میں پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اس میں کچھ تغیر آجائے۔ فادام حلوا فهو علی اختلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اس میں سیاسی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ وان اشد فندابی خیفہ یجوز التوضی بہ لانه یحل شرہ عندہ۔ اور اگر گارھی بھر گئی تو امام اعظم رحمہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رحمہ لا یتوضا بہ لحرۃ شرہ عندہ۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے۔ و لیکن بقید مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کھروہ کاغذ یا کچھ اور اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو۔ اور یہی اصح ہے بقید یہی اصح ہے لیمط۔ اور یہی صحیح ہے بقید شرج کتاب کہ پہلے معلوم ہوا کہ قوی اسپر ہے کہ نیند نمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر قوی ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ و لایجوز التوضی ہا سواہ من لانتہ جریا علی قضیتہ اقیاس۔ اور سوائے نیند التمر کے باقی کسی نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔ و یعنی نیند تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا و لیکن حدیث مذکور ہے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نیند تمر۔ و مزید و گھون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے۔ و شرج اگر نیند تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز ہو گا کیونکہ نیند مانند تمیم کے پانی کا بدلہ ہر حتی کہ پانی جوتے ہوئے نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نیند سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے۔ افصح۔ آب وضو کا بدلہ تمیم جب کہ پانی نہ پادے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی تہمت نہ پادے جیسا جعفریہ

باب التیمم

یہ باب تمیم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغریٰ کو پھر غسل کو بیان کر کے ان کے پیچھے ان کے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا۔ اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کامرو ہذا۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی اللہ من مسجدا و طورا۔ یعنی زمین میرے واسطے مسجد وضو کر دی گئی۔ م۔ تیمم کا شروع ہونا غزوہ بدر سے ہے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا بارگاہ گہوارہ حضرت قیام کر کے لوگوں کو اسکے دھندلے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی ام المومنین برہت سخی کی کہ تو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ رک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن جبیر نے کہا کہ اے آل بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت کا طہ فدا دے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران جاتا تو انجام کو اللہ تعالیٰ نے اس میں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل حدیث صحاح میں ہے۔ سمعنا عن ابی ہریرۃ و دون و دون و انھوں نے مسیح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشریت خاص کے القہ اور اسی تعریف کو بھر و نہر سے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہوا بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول امام اعظم و محمد رحمہ کے نیت ایسے تقرب مقصود کی جو بدون طہارت درست نہیں ہوئی اور بقول ابو یوسف رحمہ صرف نظر مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور اصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نو کا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو لیکن اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکھ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طہرین رحم کے نزدیک ہے بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں پھر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملے گا تو فرما بھی رکن قرار پاوے اور درمختار میں کہا کہ یہی اصح و احوط ہے لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عقرب آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کے لیے یہ دو فائدہ ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نحس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت میں صید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری یعنی ہر وجہ سے وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نحس پانے یا پیشاب کے نحس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاکیزہ ہوگئی حتیٰ کہ اسپر ناز جائز ہے لیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے درمختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے۔ فائدہ دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نوحی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ دنی اور وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دوران میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن ترجمہ کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ الیتم مرتبان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم استیعاب چہرہ و ہر دو دست و مرفق۔ اور چوتھیں بن ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ بین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ م۔ صید ۵۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے لیکن بوجہ مانعت بیماری و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کتابوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شرب ہاں کیسیان ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے م۔ اور ابن دبیان رحم نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر جربی وغیرہ کے ماحد کوئی چیز مانع مسح ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شرط صحت تیمم میں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول و دونوں شیلیوں کو ہاتھ کی طرف سے ارنہ۔ ۲۔ شیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ آنکھوں کو دھو کر ہاتھ کی طرف ہٹانا۔ ۴۔ آنکھوں کو ہٹانا۔ ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ ہر دو پر مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ مسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت پانی نہ پاوے۔ و من لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف یعنی آب مطلق نہیں جس سے وضو جائز ہو یا بے نماز کے لیے کہ قضاء میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نازعہ و ناز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جس نے نہ پایا یا ایسا پانی جس سے وضو جائز ہوتا ہے بقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی ناز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہے۔ و ہو مسافر و حاج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر میل و اکثر۔ ایک اور شہر کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصحید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صحید سے تیمم کرے۔ بقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صحیداً اطیباً۔ اسکے واسطے دو دلیل ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صحید طیب کو۔ و قولہ علیہ السلام الشراب مطور المسلم ولو انی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین مسلمان کا طور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل کے بیان جاتے اور انکو جنابت پہنچتی تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ صحید اطیب وضو المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد فیمسح به۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و رواہ الحاکم و ابن جان و ابوزر و الطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جب پانی نہ پائی ہو یا برائی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف ناز کے وقت میں اسکے ادا کرے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر امام مالک ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں یہ کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل و دور ہونا اس معنی میں لیا کہ آٹھ پانی

[illegible]

دام کی زیادتی کے مرض سے۔ وذلک صبح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ٹسا ہو تو واجب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔
 تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ وذلک اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کی زیادتی
 کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہو گا جواب یہ کہ خوف بعضی یقین قرار دیا گیا ہو اور شرح میں اس کے نظائر کثرت ہیں۔ م۔ ہر وہ خوف کہ جس کی
 طرح پہچانا جاتا ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اس کا تجربہ ہو یا مسلمان حبیب حائق جب کائنات ظاہر ہو وہ آگاہ ہو
 کہ تیرے مرض سے ضرر ہو چکا۔ شرح المینۃ طبعی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معبر ہر ایک تہائی فرسخ جس کے چار ہزار گز ہونے پر گز
 (۲) انگشت کا اور ہر انگشت چوبیس پیٹ لے ہوئے۔ وذلک یہی احوط ہے۔ م۔ بھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہے
 کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہو خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہے۔ کہانی نہیں
 کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر جو اور پین سب یکساں ہیں۔ وذلک۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے مرض وضو کر لے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
 کی حقیقی نجاست دھو لے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی نازل کر کے التیمم کر کے لیکن اگر اسے
 وضو کر کے نجس کپڑے سے غائر تر ہو تو نادر ہو گئی و لیکن گندگار ہوا جو عن الخانیہ۔ لیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا جب
 پانی نہ ملے کے شہر میں اور ایسے گاؤں میں جہاں آگے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے ہیں دن میں۔ اور سلی رحم سے حجاز تیمم قبول
 ہے مگر صحیح عدم جواز ہے۔ بھر یہ اختلاف اس وقت کہ دھونڈنا ہو اور دھونڈنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ صبح وہی ہو
 کہ شہر میں بھی پانی نہ ملے پر جواز ہے و الا علم۔ م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر نہ ہو لیکن اس کو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا
 جو اس کو وضو کر دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا اس قدر دسترس کہ اجازت ملے یا کوئی اور ایسا شخص
 ہو کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اس کو تیمم روا نہیں کیونکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ و الا
 من البحر۔ اس کو فتح القدیر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قبول صاحبین رحم جو اور دام رحم کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ
 آویگا۔ م۔ اور شوہر و جو و شکوہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرنا و تعمد واجب نہیں اور ملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے۔
 من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جو درپر از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت و جوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہاء نے تصریح کی کہ خدمت
 پر کھانا پکانا و احد خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں قتال۔ م۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ و لا فرق بین ان یشتد بالتحرك
 او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ سطح ہو کہ خشب سے مرض میں اشتداد ہو گا
 یا سطح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہو گا۔ وذلک بہر حال تیمم جائز ہے۔ و اعتبر ان شافعی خوف التلف و جو مودع بظاہر
 النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
 تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ وذلک کیونکہ قولہ ان کثر مرضی الا یہ۔ میں صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ کسی
 بیماری ہو کہ وضو دھو جانے یا عضو کا خوف ہو۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بھر کمان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
 صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ دلالت آیت میں فرمایا۔ یا مدبر اللہ یجعل علیکم من حج الخ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حج
 و انانیہں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہو کہ جس صورت میں حج و شقت نہیں ہے حتیٰ کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہو تو اس صورت کے
 سواے باقی صورتوں میں جواز تیمم مخصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادماک نہیں کیا اسے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد
 ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر نہ ہو جواز تیمم کہا ہے جیسے وضو وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حج پر جو جس کو کھانی
 کمزور آدمی۔ وضو سے درد میں شدت جانے یا وضو نہ کر کے ہر سردی کے ہو یا وضو سے اس کا نال و بربط جانے تو اس کو تیمم
 ہی اور فرق ظاہر ہے کہ ساتھ رون ہمارا کہ دے مریض کو حج جانتے ہیں اور ہم مرض مع حج کو فاقم۔ م۔ پھر امام شافعی رحم کا یہ قول ہے
 نہ کہ ہوا ہی مریضی م نہ لکھا کہ یہ قول جدید جو اور غیر صحیح و غیر معتبر اور قول قدیم آگاہ سے موافق ہے اور شیخ ابو حنیفہ

مہ اصحاب کا قول ایسی قول ہو جسے دلائل کا ہر دہلیہ میں ہوگی بھی اس میں جو سہار دی ہو کہ اس میں قول جو از وی ہو کہ زکا قول
 مع پس خاص ہر ہا کہ اس میں کہ میں قول ہا ہم اعظم دلائل کا ہر دہلیہ میں ہوگا شامی واحد ہوا نام احمد رحم سے البتہ روایت منع آئی ہو لیکن
 ح آنکے مذہب میں بھی جواز ہو دلائل اعظم سے سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہو۔ مسئلہ۔ ولو خاف الجنب ان یقتل
 یقتلہ البرد او یمرضہ شیم بالمصعد۔ اور اگر جب نے بر تقدیر کہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
 پاک زمین سے شیم کرے۔ وقت مخصوص ہرستانی ملکوں میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
 حق ہونے کی جو جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں
 تا ہر جیسا کہ محل اور ہر ذکر بہا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا دوسرے میں پس اس مسئلہ میں جب کی قید لگائی
 در یہ بیان نہ تھا کہ کہاں ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ و ہذا اذا کان خارج المصر لما یمننا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب جب
 کہ شہر سے باہر ہو جوہ اس کے جوہنے بیان کر دیا۔ فت یعنی قولہ لانه یقتلہ کھج بدخل المصر یعنی اسوجہ سے تیم مباح ہے کہ اسکو
 شہر میں جانے میں حج لاق ہوگا۔ لہذا قال ایسی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا حقوق حج ہے اور وہ روایات میں سے زیادہ
 ہر جو تیمم ہو کہ یہ خوف قتل و حقوق مرض بدرجہ اولیٰ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس میں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے قائم۔ بالجملہ
 ر قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جب کہ اگر شہر کے باہر لاق ہو تو بالالتحاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصر فخذ لک عند
 لی حقیقتہ رحم خلا فالحما۔ اور جب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاق ہو تو بھی امام اعظم رحم کے نزدیک یہی حکم
 نئی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قولی صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقیق نہ ہا محالہ نا در فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں
 شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا ناہی ہو تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ فت۔ گو یا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
 ظن ہے تو حقوق مرض کا خوف غیر متبہ ہو حتیٰ کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر انکفار کر لینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رضی
 یہ منی مردی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام ٹھوڑی سردی میں اسکو چیل کر لینگے لیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت تغیر
 مختلف ہیں حتیٰ کہ بہت غریب یا ناداروں کو روٹی ہی میرانے میں مشکل ہو تو حفاظت آنکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز
 ثابت حقیقتہ فلا یعتبر۔ اعتبار نہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
 در حقیقت ثابت ہو تو اسکا اعتبار کرنا ضرر ہے۔ فت۔ اور نا در واقعہ اگر مفسوس میں داخل ہو تو خالی راسے سے اسکو خارج کرنا
 جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نا در الواقعہ تو بعض ملکوں بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان دوسرے ملکوں کے
 خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیان نے کہا کہ اسکو بالاجل تیمم جائز ہو کہانی ایسی ہی۔ اور یہ اختلاف
 اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی ہوا گریانی تو اسکو بالاجل تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
 پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ اسراج۔ ولیکن مدار اسکا تہج پر ہو حتیٰ کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
 قوی ہوگا۔ م۔ و ایضاً ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر دسافر کو و ضرور میں خوف مرض ہو اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
 و ضرور میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو و ضرور کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
 تیمم جائز ہے و اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجل نہیں جائز ہے۔ انظر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔
 التمام و قاضیان۔ یہ حکم ظاہر اس بنا ہے کہ و ضرور میں ایسا خوف متبہ نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ و ضرور کرنے سے
 ایسا نہیں ہوتا ہے۔ انفع۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا تو تحقیق ہو تو کسی کو یا جائیگا جو کافی دسرا میں ہے۔ م۔ فروع
 اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ نہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اس کے کچھ نہ ہو نہ جاست ہے جس سے ہٹ جائیگی قدرت
 نہیں اعزاء نے ایسے شخص کو یا بیمار اسکو تہج کر دے یا نہ جاست سے جلاوے تو امام رحم کے نزدیک اس پر واجب نہیں ہے

[illegible]

یہ کہ تم کرے۔ م۔ انکھارہ والی جمع احکام میں کہ پشودہ پشودن کی شدت سے کلمہ کے اندر تمیم معافی اور سخت بارش سخت گئی
 رہا پھر الزامہ ہی والی کفاح۔ پانی نکالتے کا آئے تو تمیم کرے۔ ن۔ تمیم جو ایسے لوگ ہاتے ہیں جہاں اکثر اوقات شکار سے باہر
 بی ہو رہا ہو اور پانی ہی حواشی کی حفاظت دیکھتے ہو جو روز و رات دونوں سے حفاظت کے لیے مہلج سمجھا گیا ہو اور علیٰ ہذا ایسے گتے
 سخت کرنا بھی روا ہے اور جو گتے شوقی وغیرہ ناجائز طہ کے واسطے ہو حرام ہو اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ ہاتے والے کی ہر روزہ
 ح نیکیان کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ گتے کے پیاس کے خوف سے جو از تمیم کا جو سہ گزرا ہو تو سرایح میں قید لگائی کہ گتے شکار باوٹھی
 رد مختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے گتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے واحد عالم۔ م۔ مسافر کے
 مں دول نہیں تو تمیم کرے ہون ہی اگر رسی ہو۔ قاضیان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالتے کا پاک آئے ہو اور اگر وہ مال دیکر ہی یا گھاس کی
 حسی وغیرہ سے سمورا سمور کر کے نکل کے تمیم نہ کر لیا اگرچہ لگانے سے خراب ہو جاوے اور اگر سچاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
 ممت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البتہ طحاوی رحم نے کہا کہ یہ ہمارے
 مان مخصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے بیان مخصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مخرج کتاب کہ اس میں نقصان
 ودا کرنے میں نال ہے۔ اور قاضیان میں کہ شائع نے کہا کہ رسی ہونے کی صورت میں اس وقت تمیم کرے کہ اس کے ساتھ بکری وغیرہ
 ہو اور اگر وہ تمیم نہ کرے۔ اور اگر اس کے رفیق کے پاس اسکا دول ہو اور اسے کہا کہ میں بھرنے کے بعد مجھے بھرنے کو دید ونگا تو
 مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تمیم سے ناز جائز ہے۔ انتہی۔ اگرچہ نہ میں اس کے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوانح کر کے
 پانی نکالتے تو تمیم نہ کرے اور کہا گیا کہ تمیم جائز ہے ہون ہی ہر وقت کی صورت میں بچلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تمیم نہ کرے۔ البتہ
 سلم قیدی کو دارالحرب میں کفار نے روکا تو تمیم کر کے اشارہ سے ناز پڑی جب نکلے تو حضور سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
 کو کہا کہ اگر تو نے حضور کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تمیم سے پڑھ کر پھر اعادہ کرے قاضیان وسیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
 مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور من اشل سے ناز ضرر ہے من البھر۔ من اشل سے دونوں ضرر ہے اور حضور سے
 خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کافی الکافی وافتح والکھارہ وغیرہ م۔ اب تمیم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام امام احمد رحمہ اللہ
 ضربتہا۔ اور تمیم دو ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رحم کا اور قول ثوری وحمی حسن وابن قانع ولبث واصلی حکم واصل
 کا اور روایت مالک رحم سے ہے اور امام مالک رحم نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے ہونچون تک ہے۔ اور
 ابن جبرابر رحم نے کہا کہ مفرض ہونچون تک اور مختار کینون تک ہے۔ اور ابن قدامہ رحم نے معنی میں کہا کہ امام احمد رحم سے منون ایک ضرب
 اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہیں۔ مع۔ اور شہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ ہاتھوں کے ہونچون تک
 ہے۔ ولکن ظاہر ہمارا کہ چاروں مشورائے برتول متنازعین ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کینون تک۔ سوائے روایت امام احمد رحم کے والکھارہ
 اور اوسط ہیں کہ دو ضرب ہیں۔ مسیح باحد محاذ وجہ و بالآخری بدید الی المرتضین۔ مسیح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
 اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کینون تک۔ ف۔ ولکن تریب کہ اول دایم پر بائیں سے مسیح کرے پھر بائیں
 پر دائیں سے مسیح کرے منون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تمیم کرے دو ضرب ہیں اور علیٰ ہذا اگر اسکی انگلیوں کے درمیان خیار داخل
 ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رحم کے۔ اور اگر دوسرے کو تمیم کرادے تو قسمانی رحم نے جامع الرموز
 میں لکھا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے دایان ہاتھ اور سوم سے بائیں ہاتھ۔ ولکن ظاہر ہمارا سے مہلج قول ہے کہ کینون تک
 انہیں دو ضرب نہ کر رہیں خواہ خود تمیم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تمیم کرادے اور اس پر اجماع ہے۔ م۔ اور شرط تمیم کی دو کیفیت ہے کہ تمیم کرنا
 کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہذا یا مسیح ہو یا کسی اور طرز پر ہو۔ البتہ۔ تاج الشریعہ رحم نے کہا کہ امام حنفی رحم نے غلط
 ضرب واسطے چہرہ کے ایک طرف کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب بائیں۔ مع۔ فقہ علیہ السلام تمیم ضربتہا ضربۃ للوجہ

و ضرب علیہ یمن - بلیل قول علیہ السلام تیمم دو ضرب یمن ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب دست
 دونوں ہاتھوں کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
 سکوت کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوا سے علی بن فضال کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی خدوق ہے اور یحییٰ بن سعید
 القضاہی و یحییٰ بن زبیر نے اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن فضال کو
 تفصیلاً نسائی و ابن عیین سے نقل کی - ف - مالک رحمہ نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب
 کہا - اور علی بن فضال کو ابو داؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی و ابو حاتم نے کہا اور ابو زرہ نے کہا کہ وہی ہے - میں کہتا
 کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں - مع - اور قوی روایت حدیث جابر بن
 عبد جبر روایت عثمان بن محمد الانصاری عن حمی بن عمارہ عن حرہ بن ثابت عن ابی التمریز عن جابر رضی اللہ عنہ عن ابی ہریرہ
 علیہ وسلم قال التیمم ضربان ضربہ اولیہ و ضربہ ثانیہ الی المرغین - یعنی تیمم دو ضرب یمن ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
 واسطے دونوں ہاتھوں کے کنفیون تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکو رجال سب ثقہ ہیں - ابن ماجہ
 نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے صاحب التبیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے
 حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد نے اور ابو بکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے باجج اسکو ذکر کیا - ت - مع
 اور ابن عمر نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بیضی المرام میں اسکی سند کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار مع حضرت عائشہ
 سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار میں بہت ہیں اور طحاوی نے شعی سے مرسل اور ابن عمر
 سے صحیح چار طریق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر صحیحین میں بطریق کثیرہ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری بھی صحیحین
 و سنن میں ہے یمن اربعہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہنچون تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سنن سعادت میں بیضی دہلوی نے
 نے کہا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہنچون
 اور بعض میں کنفیون تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کنفیون تک لینا سب کا جامع و احوط ہے خصوصاً یہاں تکالیف
 کو فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مطلق ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صحیح ہیں کہ پہنچون تک
 نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو رکی سنن میں فرمایا - فاقطعوا ایديہما - یعنی جو مرد و عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ ہاتھ
 مراد ہونے تک معروف و مجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کنفیون تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابر بن عبد جبر
 مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رحمہ نے کہا کہ پہنچون تک مفروض ہے اور کنفیون تک معمول ہے - ہم کہتے ہیں کہ ہکو اسی قدر کافی
 ہے کہ فرض علی کنفیون تک ہے اور یہی مراد ہے - ہم حدیث عمارہ کو بھی اسی پہنچون تک سے منکر کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب
 یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں
 کہ مراد تیلیون سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جرد کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ بائیں تیلیون پر مسح ہانی کے مسح کیا - علاوہ ان میں اکثر
 کا عمل کنفیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کنفیون تک کی حدیث معمول ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمارہ تو تیلیون کی تصریح کرتی ہے لہذا اگر
 کنفیون تک ثبوت ہو تو شاید متعجب ہو کہ یہ واجب ہونا تو فرق نہ کرتے - جواب یہ کہ تیلیون سے معصوم و ضرر یعنی کنفیون تک
 مراد ہوں - اعتراض ہو کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو بائیں تیلیون کو پہنچون تک - تو تاویل صحیح نہیں ہے
 جواب دو ٹوک اسکو سوا سے اجماع میں ضمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ الحدیث و غیرہ جانتے وقت کیا ہے - مع - میں کہتا ہوں
 کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر حکم مرفوع ہے تو حجت جہل جو جائی فافہم - خطابی رحمہ نے کہا کہ صرف پہنچون تک مقصود
 کرنا اندازہ روایت اس پر اور کنفیون تک واجب رکھنا اشد باصول واضح بغیاض ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن عمر نے

بھی پونچھون تک کا قول ازراہ دلیل نوی کیا اور بھرا غلط گھنٹی نے بھی اسکا انرا بھ میں اسی کو نوی کیا ہر گز قیاسی دلیل و قیاس
کینیون تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو۔ یعنی نہ نے کیا اسلئے کہ اسے نکالیائے و مود میں سے دو ساٹھ کے پورے
پس تمیم میں چہرہ و ہاتھ پورے ہانی رہے۔ مع۔ یعنی و مود اصل ہو اور خلیفہ تمیم ہر جہد رہا موافق اصل ہو لیکن تمیم تو اصل سے نیت
و غیرہ میں خلافت ہو قائم۔ و بعض یہ یہ بقدر راہ و اثر التراب کیلئے پھیر مشلے۔ اور جھاڑے اپنے دونوں ہاتھ استعد کہ خاک
جھڑ جاوے تاکہ مشلے نہ جاوے۔ و ف۔ یعنی جیسے مشلے پر شکل ہو جاتا ہو ویسے بد صورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے۔ زادین ہر
کہ احوط یہ کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر
جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر بر انگلیوں کے پوروں سے کینیون تک مسح کرے پھر
بائیں ہتھیلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر پونچھے تک پھرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور کلمہ کے انگلی داگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہر تین انگلیوں سے
کم مسح نہیں جائز ہو جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہو۔ اور محیط میں ہر کما سطح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونوں
ہاتھوں کے بیچ میں جو درجہ اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ میں ہر کہ مسح یہ ہر کہ ظاہر ہتھیلی و باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے صلوة اول
میں ہر کہ ظاہر الروایہ میں برابر جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نواد میں ہر کہ اگر انگلیوں کے درمیان فبا نہ کیا
تو میری ضرب واجب ہو موسط میں کما کہ مانند و موزہ کے زمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو۔ فتاویٰ فاضل خان میں ہر کہ ہتھیلی مسح
کرنے میں اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا۔ تو وی رح نے اپنے مذہب میں کما کہ دو ضرب شرطیں بلکہ واجب یہ ہر کہ خاک
چہرہ و دونوں ہاتھوں پر پونچھ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہو کما فی فاضل خان و امام
سے نواد میں روایت ہو کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پونچھون تک تیمم کیا اور در ایک رکعت پڑھی پھر اٹھے یہ اقل
کیا کہ تیمم کینیون تک اور دتر میں رکعات میں توجہ نازین پر چلا نکا اعادہ نہیں ہو کیونکہ یہ جہد فیہ ہو اور اگر بغیر پونچھے ایسا کیا تو
اعادہ کرے۔ موسط میں جیسے ضرب کے وضع مذکور ہو یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ لیکن فقہاء کا قول کہ تیمم ضربتان مفید ہو
کہ ضرب رکن ہو حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہو تو اس ضرب سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا و مود میں
بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام اسید ابو جماع رح کا قول ہو اور امام بیہقی رح نے کما کاس ضرب سے مسح کرنا
روا ہو جیسے و مود میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ میں کما کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور تیمم اس لئے
حلائی نے اختیار کیا ہو۔ ابن العالم رح نے کما کہ و علی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھوں پر غبار
پڑ گیا اور اس نے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو ہوا ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہو۔ یہ قول یا تو کما جاوے کہ مرث نہیں لوگوں
کا قول ہو کہ ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کما جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر جو یا چہرہ پر ہو۔ افتح۔ لیکن یہ تاویل دوسری
صورت میں نہیں جاری ہوتی جو خلاصہ و غیرہ میں ہر کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ بلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جان غبار ہو اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہو کما فی البحر۔ اور ادب مذکور ہوا کہ موسط اصل میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہو لہذا بھرا راقی و غیرہ میں کما کہ
شرط جو فعل ہو خواہ ضرب ہو اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان میں افتح تقدیر میں ہر کہ دلیل اسکو مقتضی نہیں
اگر تیمم کے معنی میں غبار زمین پر رانا بھی جہد ہو کیونکہ کتاب مجید میں صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو اور حدیث میں جو ضرب
مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو۔ انتہی افتح۔ اور اسی کو در مختار میں اختیار کر کے صریح کیا۔ لیکن جب کہ ابتدا میں تحت قول
مصنف بقدرہ خصوصۃ یوں کما کہ مرث جان رکن ہونا صحیح و احوط ہو اور کما کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہیں۔ م۔ سولہ بعد میں
الاستیعاب فی ظاہر الروایہ۔ اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام بھر پھر مسح کرنا ضروری ہو ظاہر الروایہ ہو۔ و ف۔ حتی کہ اگر کمال

چھوڑا تو جائز نہوگا۔ وہ لقیہا مہ مقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضوء ہے۔ فت۔ اور وضوء میں استیعاب شرط ہے۔ و لہذا تھا لہو
 یخلل الاصلح۔ اور اسی واسطے قہار نے کہا کہ انگلیوں میں خلل کرے۔ و نیز ع الخاتم تیمم المسح۔ اور انگوٹھی کو انکار سے
 تاکہ مسح بھر پور ہو جاوے۔ فت۔ اور عورت کنگن کو۔ یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ و۔ امام محمد رحمہ
 روایت ہے کہ انگلیوں میں خلل کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلل نص ہے اور تحلیل کا قصود کچھ اس پر متوطن نہیں ہے۔ فتح
 یہاں سے معلوم ہوا کہ قستانی رحمہ کی روایت جو درختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
 اور عجیب کہ خود درختار میں بغیر تین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ نفوس عام دو ضرب کی ہیں
 تو تیسری ضرب عفو سے ہے۔ م۔ محیط میں ہے کہ جھنڈوں کے پیچھے مسح کرے اور علیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری بشرہ و بال کو توکل
 صحیح ہے معراج۔ و۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایہ ہے اور حسن رحمہ نے امام غزالی سے روایت کی کہ اکثر حضور اگر مسح ہو جاوے توکل کے قائم مقام
 ہے کیونکہ مسحوات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و زورہ میں ہے شمس الامۃ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بوی کثرت
 سے ہے۔ نووی رحمہ نے مذہب شافعی رحمہ بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے جو کرمی نے اپنے مختصر میں
 ذکر کی ہے۔ تاج الفکر رحمہ نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا وجہکم وایدیکم۔ جو باء داخل وجہ ہوا جیسے وضوء میں
 اسحوا بربوہ وسلم۔ میں رؤس ہر بار داخل ہو حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب
 دیا کہ استیعاب یہاں بہت مشورہ ثابت ہے تو تیمم میں بار بار کورصلہ ہونہ ایصال فعل یا کہا جاوے کہ بدلات کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
 وضوء ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں تیمم میں شرط ہے۔ اکل رحمہ نے کہا کہ اس میں بحث ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ گویا بعض
 کہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو با وضو تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضوء متوہم نہیں
 تو خلیفہ میں بھی مخالفت نہ چاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں باجمیعین ہے تو خلیفہ میں ہی چاہیے۔ مع۔ علاوہ برین سنت مشورہ میں استیعاب
 کچھ ثبوت نہیں ہوتا اور اس علم غایت اس مقام پر ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہوا اور وہ داخل ہونا باء کا جو کہ بعض کے لیے
 اور ایک جہت بدلات استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ دیدن وضوء میں متوہم ہیں تو خلیفہ میں بعض نہوا و اعطی ہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
 پس ہی توجیہ ظاہر الروایہ ہے۔ ایسا ہی شرح کو ظاہر موطا و السنن و الترمذی و مسیح النہار شرط ہے نہادی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگرچہ وہ دونوں
 ہاتھوں سے تیلیوں کو خاک پہنچ گئی تو سوا ہر دو نہیں انظار۔ ہونچون سے ہاتھ کٹے ہوں تو ہاتھوں پر اور کسی سے کٹے ہوں
 تو کٹا دبر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کافی محیط السرخسی۔ ہاتھوں ہوں تو زمین پر گرے اور چہرہ دوا پر
 اور کافی ہے گرنا نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال الامم رحمہ۔ والحدیث والجماعۃ فیہ سوا۔ تیمم درست ہونے میں حدیث و جماعۃ باہر
 ہیں۔ فت۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں مریج ہے کیونکہ جب مجھے انگوٹیم کا حکم کیا التمر۔ و کذا یحییٰ و انفال
 اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قالوا انما قوم کس
 بندہ الرمالی۔ بدلیل اس کے کہ ایک قوم اہل بادیت آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
 ریتے ہیں اس گیتان میں۔ م۔ میں یا چار مہینہ تک۔ ع۔ ط۔ و لا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
 پاتے ہیں۔ و فینما یحبب و یحاکض و یفسس۔ اور ہم میں جب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حالتہ و نفاس والی عورتیں
 ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمینیں گیتان کا لینا لازم ہے۔ فت۔ یعنی اس سے تیمم کر کے حاشا
 کرو۔ یہ حدیث امام احمد و تہذیب و استیعاب بن راہویہ و ابویعلیٰ طبرانی نے ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مٹی بن
 اصباح ہے۔ احمد و ابن عیینہ و ہزار نے کہا کہ سچ ہے اور نسائی نے کہا کہ مرد ہے اور ابویعلیٰ کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔
 منفع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن السام نے مع القدر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

شک ہوئے کے بعد اسپر خمار چڑا ہو تو اس سے جائز ہر النہار۔ جائز ہر نیم نزع سے اور دیوار کنگل و کچھ ٹلی سے اوقاتین خان
 نے کہا کہ اصح قول ہر بارہی نمک سے نہیں جائز ہر۔ اور پختہ انیٹ سے ظاہر الروایۃ میں بالتفصیل جائز ہر اور کرنی نے شرط کی کہ
 وہ کوفتہ ہو۔ طبعی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے جو ہر سے تیمم جائز کیا اور وہ ہر موتی ہر۔ یہ طبعی کی طبعی ہر اور قرطبی رح نے اجماع
 امت نقل کیا کہ زمرہ دیاتوت سے تیمم نہیں روا ہے۔ یہ بھی ہر کیونکہ وہ زمین کے اجزائے فیضہ میں سے ہیں پس امام رح کے
 نزدیک اُن سے تیمم جائز ہر۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہر کہ تراب سے تیمم جائز ہر یعنی اسکے سوا کسی میں
 اختلاف ہر۔ مع۔ پھر یہ سب جو ذکر ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہر۔ وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرمل۔ اور
 امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی دریک سے۔ وقال الشافعی لایجوز الا بالتراب المکبب۔ اور امام شافعی
 نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہر سوا کسی ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہر۔ وجہ روایت عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک دلیل ابو یوسف
 سے ہر۔ لقولہ تعالیٰ فقیمو صعیدا طیباً اسی تراباً منبہاً قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فقیمو صعیدا طیباً یعنی مٹی
 اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رحم کا ہر۔ تو تیمم کا جواد اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابابوسف زناد علیہ الرمل
 بالحدیث الذی روینا۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر یک کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہر۔ ف
 یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ ہر عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہر اول اُنکا یہ قول
 تھا پھر کہا کہ سوا کسی تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہر جیسا طبعی رح نے اُنکا آخر قول درجوع روایت کیا ہر جیسا کہ مسوطین ہر۔ مع۔
 پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہر کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام بن کھاکہ اگانا اصح قول میں
 شرط نہیں ہر۔ ولہما ان الصعید کسم لوجه الارض سمی بصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہر کہ صعید نام ہر رو زمین
 کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہر۔ ف۔ یعنی صعی و خلیل و طلب و ابن الاعرابی درجہ وغیرہ سے منقول
 ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید رو سے زمین ہر خواہ کہیں خاک کے سوا کسی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی
 نہیں بلکہ رو سے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسین غلاف کیا ہو۔ مع۔
 اگر کہا جاوے کہ اجماع صعید کے یہ معنی ہوے لیکن آیت میں صعیدا طیباً ہر تو جواب یہ کہ ہاں۔ والطیب یحمل الظاہر۔ اور
 طیب احتمال ہر کہ معنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہر کہ معنی ستمری و معنی حلال و معنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات
 میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابواسحق طاہر یعنی پاک مراد ہر۔ محمل
 علیہ لانه ابق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہر۔ ف۔ کیونکہ تیمم سے
 مقصود طہارت ہر اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح بیان سبب مقام اسی معنی طہارت کو ہر تو معنی یہ ہوئے
 کہ رو سے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ وکن یرید بطہرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہر کہ تم کو
 پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو بیان کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
 اس سے وضو نہیں جائز ہر تو کچھ معنی نمونے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
 تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔ او جو مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد ظاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی
 رو سے زمین پاکیزہ ہوتی۔ ف۔ بھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہر سے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
 میں جب مشترک سے اسکے ایک معنی حقیقی مراد سے تو بھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
 نزدیک عموم مشترک روا ہو تو انھوں نے تراب نیت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور تیمم
 ہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہونے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہر کیونکہ مشترک

کے واسطے عوم نہیں ہے۔ اور جب صیعد طیب کے یہی معنی متفق ہوئے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تفسیر تو ایت کی حدیث واحد سے رد نہیں تو یہ تو ابن عباس کا آخر ہے۔ علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہو تو لازم ہوگا کہ شورہ زمین سے تیمم روا ہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ بخلاف لائل حجت کی حدیث ابی جیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پیر محل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب نہ دیا حتیٰ کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کہ ارواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ پتھر دن سے بدول مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رحمہ پر حجت ہے کہ تراب غنٹ کی غرط لگاتے ہیں نووی نے کہا کہ ابی جیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ از انجاء حدیث جملت لی الارض مسجد و طوراً۔ میرے لیے زمین مسجد و طور کر دی گئی الارض جنس زمین متعین معنی میں پس جنس زمین طور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ حدیث میں ہے آیا رجل اور کتہ الصلوۃ طیبصل۔ یعنی جس آدمی کو جہان ناز کا وقت آوے ناز پڑے لے اور یہ در باب تیمم ہے جیسا کہ پوری حدیث سے صریح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام ردے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی رنگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی ہسٹرمین ہر طرح کے مقام پر ناز کا وقت پہنچ گیا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعدہ طورہ و مسجدہ۔ یعنی وہ دوان ناز پہنچے کہ اسکی طہارت کی چیز مسجدہ گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خالص تراب شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ ردے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشرط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کما فی الغنایہ۔ لا طلاق ما تلونہ۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو بتے تلاوت کر دی۔ ف۔ کیونکہ صیعد روی زمین مطلق ہے جو غبار غبار ہو یا نہ ہو۔ و کذا یجوز بالبخاری مع القدرۃ علی الصیعد عند ابی حنیفہ و محمد لانه تراب رقیق۔ اور یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صیعد پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول پر ہے۔ اس واسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے محیط وقایہ و ت۔ صورت یہ کہ کیرا دندہ و کچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی محیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ و ہاتھوں پر پڑا آئے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الغنایہ۔ اور اگر گھون یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہ ہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پٹھو تیمم کیا غبار سے جبکہ بال خشک ہیں تو امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ مع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اس پر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صیعد تراب پر قدرت نہ ہو تو اس وقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے بانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے رخسار و زین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کما فی المبسوط سبع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والقیۃ فرض فی التیمم۔ اذ نیت تیمم میں فرض ہے۔ ف۔ یہی مانہ طلاء کا قول ہے۔ مع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدول طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا ناز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ ناز کے ہے۔ تبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کرا تا ہو تو نیت کرا مریض پر ہو دوسرے پر نہیں۔ وقال زفر جریح لیسیت بفرض لانه خلف من الوضوء طایخا لفقہ فی وصفہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو وضو میں اسکے مخالف نہ ہوگا۔ ف۔ اور وضو کا وصف یہ کہ بدول نیت صحیح ہو تو تیمم بھی اصل کے موافق بدول نیت صحیح ہو ورنہ لازم آوے کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف و شرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف و شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ فی عن القصد فلا یحقق ورنہ۔ اور باری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دینا ہر قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا۔ فت۔ کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی اہمیت میں داخل ہو تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز ہوئی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور یہ تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایتہ البیان کی دلیل ہے اور ایک رح نے اس پر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحۃ یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہ ان دو قصد میں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو سچرا اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ان اہام رح نے اعتراض اہل رح کو قبول دیا تو ضیح جسا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ دہا تھپڑ مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں شہر ہے کہ اسکا شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں۔ اہام مصنف رح نے اپنی تہنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں شرط ہے وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحۃ یا زبر حائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اسکے چھوٹے یا زیارت مقبرہ یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جوچہ سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نازنین جائز ہے۔ اقول اسی پر قاضی خان نے تنصیف کی ہے اور نہما مسجدہ شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک ادا سے فرائض نہیں بخلاف محمد رح۔ کہانی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں الا خلاصہ یہی ظاہر الہدایہ ہے۔ قاضی خان۔ پھر بگرد و رخسار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا سے طریقہ جائز نہوگا اور مخرج کتاب ہے کہ اگر وہ شہبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول اہام مصنف و متفق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہوگا قاتطرہ۔ م۔ بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو بتھے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نازی یا ناز جنازہ یا سجدہ تلاوت۔ ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سوائے ہر کس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہوگا نہایت و حضور اذا تمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم اقامت الی الصلوۃ۔ یہی قصد نیت کو موجب ہو حالانکہ وہ حضور میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رو سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بر جمل سے آئے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب سلام دینے کی ابھی گندھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کر کے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح مختصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرات قرآن و مس مصحف و زیارت مقبرہ وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تنصیف بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہائے تحریر میں مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیار دی بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ صدور فعل اختیار کی کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم وغیرہ اس قصد میں کیساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یا نیت قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اس میں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ معتبرہ ہے۔ دن اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مخرج کتاب ظاہر ہوا پس اس تحریر کو نصبت جانا چاہیے۔ والسر تعالیٰ اثم۔ اور جمل طور پر انی حالتہ مخصوصہ۔ یا تیمم خود یا گیا طور بحالت مخصوصہ۔ فت۔ یعنی شخص نے زمین کو طور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پادے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے ناز کے ہو پس جیسے پانی جوتے ہو سے تیمم مفید طہارت نہیں ہون ہی بدعت
نیت کے مفید طہارت نہیں ہوا یہ ہے اس واسطے کہ اگر تیمم واسطہ آجیسا کہ برہنہ سے قولہ تعالیٰ اذ تقیم الی الصلوۃ آہ ہر۔ اور وضو میں
مراد یہ کہ ناز کے واسطے دھوؤ اور تو یہی تیمم میں مراد کہ ناز کے واسطے طہارت کرو۔ اسبابی شیخ الاسلام نے مسود میں لکھا ہے نہایت۔ اگر کیا جاوے
یہ پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہو۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل اسباب نیت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب علی ما مر۔ اور
پانی بذات خود یعنی بالبیع طور وائع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ پانی طور و نجاسات محسوسہ کے لیے ہر
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدیث کو بھی بلا نیت نازل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب میں یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا و یزئل من السماء
المیہ کرم ہا آتہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اس واسطے کہ بندہ اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہوا نجاست
حکمیہ جو مخصوص ہے تا بعد اسکی محدث نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں دوگون کو جنابت ہو چکی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرما کر پاک
ایں تو معلوم ہوا کہ پانی دو تون قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہو جس پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے خاتم۔ ہا جواب اسکا کہ تیمم خلعت وضو ہر تو خلاف اصل ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہر
قتال فیہ سم۔ واضح ہو کہ علماء دین سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دینا ناز کو اور حدیث منع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدیث دور کرتا ہے
سو قتل تک کہ پانی پادے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں ہے کہ مطلق العاص نے کہا کہ غزوہ ذوق نخل
میں سخت جائز ہے جن مجھے جنابت ہو چکی تو میں ڈرا کہ اگر نہ اؤں تو اپنی جان ہلاک کر دوں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں۔ کہ ساتھ
ملا کر جری پھر میں نے حضرت علی اسرطیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا مدواہ ابو داؤد اور الحاکم علی شرح جامع۔ پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدیث با جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المعمر۔ ثم اذا لومی الطہارۃ او استباحۃ الصلوۃ
اجزاء ولا یغترط نیتہ التیمم للحدث او للجنابۃ۔ پھر جب تیمم کرنے واسطے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا ناز
مباح ہونے کی قیاس کو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدیث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو۔ ہوا صحیح من المذہب۔
یعنی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رحمہ کے کہ وہ اذیاز کے لیے نیت بن تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے ناز فرض
ونفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سادہ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو بنا بت کو
کافی ہے۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے تا مار خانہ۔ اور اگر ناز جنازہ یا مسجد ملاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرض ناز ادا کرنا مباح ہے محیط۔ اور تیمم وقت ناز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ و ت۔
اور نیت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے بدل ضروری۔ و۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک
قرابت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قرابت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رحمہ
نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن یتیمما عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف ہو تیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا اما وہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ تیمم ہوا ہی نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ تیمم ہے۔ لانه لوسی قرینہ۔ کیونکہ اسنے قرابت کی نیت
کی ف۔ وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام لاسب سے بڑھ کر قوت ہے۔ مقصودہ۔ اور ایسی قرابت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہ مانندہ شرط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قرابت مقصودہ کی نیت سے اسلام تیمم صحیح
اور وہ تیمم ہو گیا ہے بعد اسلام لانے کے اب بھی تیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے ناز پڑے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد
میں اسکی نیت لانیس بقرینہ مقصودہ۔ بخلاف اس تیمم کے جو بیت دخول مسجد یا مس مسحت ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
ہے کہ فی نفل تقریب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر گناہ سے کہ نیت کی بابت کما فی جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولما ان التراب ما جعل طورا الا فی حال ارادة قربه مقصوده
 لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں ہو سکتی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ
 جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ بان اسلام قربت مقصودہ ہے کہ تمیم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
 طہارت صحیح نہیں ہے۔ والا اسلام قربت مقصودہ تصحیح بدو نہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
 ہو جاتی ہے۔ ف تو اسکی نیت سے تمیم کرنے والا تمیم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوة لانہا قربت مقصودہ لا تصح بدون
 الطہارۃ۔ برخلاف سجدۃ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تمیم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
 ف یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے ناز کی نیت سے تمیم کیا پھر اسلام لایا تو مقتضائے دلیل مذکور شکیک ہو حالانکہ
 شیخ الاسلام نے بسوۃ بین تمیم کی کہ اس تمیم سے ناز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی بقاء نہیں ہے بلکہ الٹا یہ کہ
 یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
 صحیح ہے دوم یہ کہ تمیم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
 صحیح نہ ہو چاہیے۔ صدنا الشریعہ نے کہا کہ سب کے سنی یہ ہیں کہ کافر کے تمیم اسلام سے ادا سے ناز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
 کہ اگر کافر کے تمیم صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک تمیم کے لیے جو ناز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ جو جو بدون طہارت صحیح نہیں
 نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہیں جب ناز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کا تمیم کیا تو بالافتاق اس سے ادا سے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسوجہ
 صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تمیم کیا تو بالافتاق اس سے لفاظ ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
 مقصودہ نہیں ہے بلکہ اسکو مصحف کا جھونا مسجد میں داخل ہونا ایسے تمیم سے حلال ہو گیا۔ انہی مخصصین میں کتابوں کو ظاہر کلام مفید ہے
 کہ تمیم صحیح ہو گیا لیکن ادا سے ناز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تمیم صحیح ہے جس میں طہارت
 شرط نہیں ہے اور در مختار میں منفرج کیا کہ جواب کرنے اور سلام کرنے وجواب سلام کے واسطے تمیم صحیح ہے اگرچہ اس سے ناز فریضہ جائز نہیں
 لیکن منیہ واسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تمیم کرنا کچھ نہیں ہے۔ مخصصین میں کتابوں کو ظاہر
 تردد ہو چکا اسکے واقع ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تمیم کیا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شیعہ ابن الحارث گنداکا آپ نے
 جواب سلام کی نیت سے تمیم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اتوں یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ نیت
 طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دون۔ اور امام مصنف رحمہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ تم کہیں
 تمیم کیا۔ یعنی اسکو تمیم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء متقیین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور ذائق یہ ہے کہ فریضہ
 ناز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر استدرنا غیر کجاوے کہ پانی سے
 وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بفضل تمیم سے طہارت کرنا روا ہے بلکہ تمیم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۃ تلاوت
 میں بھی اگر تاخیر کردہ پیش آوے تو تمیم روا ہے اور غفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفوف مطلق رکھا ہے اور حضور میں جواز عدم
 اسی اصل مذکور پر منفرج ہے خاتم۔ پس حق یہ ہوا کہ تمیم کے واسطے نیت طہارت قوت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
 جاتے رہنے کا خوف ہو بالحق حید و ناز جنازہ یا حفظ۔ وان توفضاد لایریدہ الا سلام ثم سلم فهو متوضی۔ اور اگر کافر نے
 وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام ہونے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف اگر نیت کی توجہ رجب اولے
 متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت نہ ہو۔ خلافاً للشافعی رحمہ بنار علی اشتراط النیت۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے بنابرین کہ آنکے
 نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف اگر کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے خاتم۔ فان تمیم مسلم
 تم ارتد والعباد بالشرع مسلم فوعلی تمیم۔ پھر اگر مسلمان نے تمیم کیا حتی کہ نیت ساتھ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

بہر گئی معاذ اللہ منہ پھر حدیث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر بانی ہے۔ وفت کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔
وقال زفریج بطل تیمم لان الکفر یتاقیہ فیستوی فیہ المابتد اور الانتہاء کا لمحہ تہ فی النکاح۔ اور زفریج نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اس میں اجتہاد جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ وفت
حتیٰ کہ اگر عورت درمذنبین محرمیت معلوم ہو تو نکاح میں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اپنے
قابو دید یا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جو روکی مان سے دلی کر لی تو جو رو حرام ہو گئی تو اجتہاد میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات
بائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم احد او میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل
ہو گیا۔ و لانا ان الباقی بعد التیمم صفتہ کو نہ طاہر افاجراض الکفر علیہ لانیافہ کیا و اعترض علی الوضوء۔ اور چاری
دیس یہ کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہو تو اس پر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت
کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ واما لایصح من الکافر اجتہاد لعدم النیۃ منہ۔ اور اجتہاد میں کافر سے
تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ وفت اور بیان توفیق کے وقت مسلمان تھا پس تیمم نیت صحیح
ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدیث سے باطل
ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے محال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا لیکن طہارت باقی ہے۔ تو نقص
تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقص التیمم کل شیء یقض الوضوء۔ اور توڑ دی گئی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانه خلقہ فاخذ حکمہ
کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسے وضو کا حکم لیا۔ وینقصہ ایضاً روتہ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے
جیسا اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ وفت اس میں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استئصال کے نہیں ٹوٹتا بلکہ جس حالت میں کفار توڑ گئی پانی دیکھتے ہی
تیمم ٹوٹ جائیگا حتیٰ کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھو دے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطوۃ
التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ فائز قرار دی گئی تراب کے طور ہونے میں۔ وفت یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا
ولم یجد ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتیٰ کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے یا جو جہاں کے تیمم ہو
لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم پلہ و امین وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طور ہو چکی ہے
یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ اتراب طور المسلم و ہوا عشر حج المصحح
الماء فاذا وجدہ علیہ بشرۃ۔ یعنی تراب پاک کر نبوی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے
تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت
نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانی ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طور ہونے کی۔ ابن الہمام رحم نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر یا بی
پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ مثلاً رحم کے کہ ان کے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر
ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رحم و مختار قول احمد ہے اور یہی مزی رحم و ابن شریح نے پیدا دنیوی رحم
کہا کہ اکثر علماء لای قول ہے جمع۔ بالجملہ قادر ہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکماً جو تیمم تھا۔ وخالفت السبع والعدو واطع
عاجز حکماً۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرے تاہب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی
استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ وفت پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی
ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ ہو وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم
باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہو گا دلی ہذا اگر پانی ایک میل درج ہونے سے تیمم

کہا تھا پھر اسی کی طرف روانہ ہوا حتیٰ کہ ایک میل سے پانی کم رہ گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنا تم عندہ ابی حنیفہ سے قادر تقدیر را
 حتیٰ نو مر التائم الملبس علی الماء بطل تیمم عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جو شخص خواب میں جڑوہ تقدیر پانی پر قادر ہو
 حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار جلا کہ ایسے سونے سے تیمم وطارت نہیں جاتی جیسا جنابہ کے
 تیمم سے پانی پر گزرنا چلا گیا تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ و۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاتنے کے جیسا ایسے کہ یہ قدر غسل عباد سے ہر
 تو معتبر نہیں اور بمنزبہ سبب غفلتی ہر اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہر اور پانی پر گزرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معتبر و خارج ہے
 تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رحمہ سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ابی الہام نے
 لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ چاندن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آنا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا غور با کرنے کو
 تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کر لیا یا نہیں۔ نہایت میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
 اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ قدر خداوند کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ میں موافق نہایت کے ذکر کیا ہے اور یہ کہ
 فقہار نے خوف عباد اور خوف سادھی میں فرق کیا ہے تو خوف عباد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نامم میں لکھا کہ فتاویٰ قاضیخان
 میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
 صحیح ہے یوں ہی یہ ہے کہ تیمم کیے ہوئے کا پانی پر گزرنا بالاتفاق تیمم نہیں ٹوٹتا کذا فتاویٰ قاضیخان۔ اور تیمم میں ہر کہ
 اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا۔ فتاویٰ میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا۔ مع۔ اور جنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
 اور اسکے پہلو میں کھڑا تھا جس سے وہ آگاہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
 ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
 بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے اختی۔ وجوب ابو حنیفہ رحمہ حقیقت میں جاتے ہوئے کنارے نہر کے
 نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قابل ہو گئے۔ الفتح۔ مخرج کتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
 میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور انہیں جانتک اس پر لازم تھا کوئی تفسیر واقع ہوئی پھر اسکا آگاہ ہونا بمنزلہ قدرت سادھی
 کے ہر شخص سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو قدر ہر درندہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انہیں سونا بمنزلہ جاتنے کے قرار
 دیا گیا چنانچہ صلی رحمہ نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل میں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے جہت سویا اسکے منہ میں بارش کے قطرات
 اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اسکے خاوند نے جلع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
 ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے نوٹ دیا تو اس پر جہانہ لازم ہو گا ششم سوتا محرم کوٹ لیکر کسی شکار پر لگا کہ وہ مراد تو اس پر جہانہ
 لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جو دشمنی تو
 خلوت میم ہو گئی نہیم سوتے کو کوال تلف کیا۔ دہم مردٹ برگر کو قتل کیا۔ تو ضمان و محرمی ہے۔ یازدہم سوتے میں ناز میں کلام کیا
 نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول یہ حاکم جو آخر تک
 پس ان مسائل میں سوتا ہوا امتد جاتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیام میں ذکر کیا اسکا فرق بخفی بیان کر دیا لیکن مدار بیان
 صحیح مدایع پر ہے پس اگر یہ روایت امام رحمہ سے صحیح ہوگی تو انھوں نے سوتا معتبر رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بہر حال فتوے
 اس محل پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والہولاء ما یفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه
 اجمہ او قلنا انتہاء۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اعتد رکہ جو وضوء کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو انتہاء
 میں نہ تھا پس یوں ہی انتہاء میں اسکا اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہو استعمال کرنے پانی پر
 ہوا اسکو کافی داسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البعد وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مہنف صنف نے ظاہر کلام کو تیمم و وضوء

کے ٹوٹ جانے پر مٹی کسا۔ دلیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہوا اور کبھی جنبات کا ہوتا ہوا اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہوا ہر لذت و غیر میں کما کر
 ہاتھ نہ مٹھنا اصل یعنی جس اصل کی خلالت تیمم کو ہر جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اس سے خلعت یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو
 کا تیمم تھا اور فرض کر دو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
 جنبات کا تھا تو اس قدر پانی سے نہ ٹوٹے گا کیونکہ کافی نہیں ہوا اور سچ سے وضو ٹوٹتا ہوا اس کا تیمم بھی ٹوٹا دلیکن تیمم جنبات سے
 نہ ٹوٹے گا مگر اطلاق سے یا جرح سے ٹوٹ جائیگا۔ مسافر کو حدیث ہو اور اس کا کپڑا بھی نہیں ہو اور پانی اس قدر ملا کہ ایک ٹوکائی ہو
 تو نجاست حقیقیہ پہلے وضو سے پھر حدیث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کر کے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیطہ السرخسی۔ اور اگر
 پانی سے وضو کر کے نہیں کپڑے میں ناخن پڑی تو جائز ہے لیکن گنگار ہو گا قاضی خان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض نازل ہو گیا تو
 تیمم ٹوٹ گیا۔ اخصول بہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہ ہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پانی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
 ایسی نہیں تھی اسکے پانے جانے سے نہ ٹوٹے گا ابدائع۔ اگر پانی نہ ہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر اس مرض ہوا تو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم
 جو تو پہلے تیمم سے اسکو ناز و انہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے نصحت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے اخصول
 اگر تیمم ایسے پانی پر گندہ کہ دشمن یا دزدہ کے خوف سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر کوئی پر ہونچا گھر دل رسی وغیرہ آگ
 نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہو تو تیمم نہیں ٹوٹا۔ ابدائع۔ اگر پانی پر گندہ آگ اسکو یا دشمن کہ تیمم ہونے سے ٹوٹ گیا خطہ لغتین
 مسافر راہ میں گندہ ایک شے میں پانی رکھا تھا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت
 ہو تو اسکی کثرت دیکھ کر استدلال ہو گا کہ یہ پیئے وضو و دونوں کے لیے ہر قاضی خان۔ اس قدر پانی ملا کہ اعضا سے وضو کو ایک ایک بار
 بطور فرض دھو سکتا ہو اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہو تو مختار یہ کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ تیمم ناز میں ہوا اسکو ایک
 شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیدیگا یا شک ہوا تو ناز پوری کرے
 پھر اگر اسے دیدیا اگرچہ منہ اٹھل یا اس کے مانند کے عرض دیا تو اعادہ کرے ورنہ ناز پوری ہو گئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو ناز پوری
 ہو گئی دلیکن دوسری ناز کے واسطے وضو کر لے الفتح (مخرج) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے قنا ہوا و مقعہ کا شہ رانگ وغیرہ سے بند
 کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہ ہو اسکو تیمم روانہ نہیں ہوا خلاصہ۔ امام مہضف نے جنیس میں کہا کہ اسپن جیلہ یہ ہے کہ غیر کو بہہ کر کے
 اس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہ جیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہوا وہ دشمن اٹھل یا کچھ خسار سے
 فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو بہہ سے رجوع ممکن ہے پھر کوئی نہ رو دھا ہو گا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بہہ سے رجوع کرنا مکروہ
 ہو تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں حدم ہے اگرچہ حقیقتہ پانی مجاوے جیسے سیل کا پانی شے وغیرہ میں ہو برصاوت ہی کے کہ اس میں
 کراہت نہیں ہے الفتح۔ مختار میں کہا کہ اپنے طور پر بہہ کرے کہ رجوع ممکن نہ ہو یا ایسی چیز سے غلط کر دے جو پانی پر غالب ہو جاوے
 اتنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب ہو رہے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا ہم
 ولا تیمم الا بصیعد طابہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روئے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطابہر۔ اسلئے کہ طیب سے
 مراد پاک لی گئی۔ وٹ یعنی خولہ تعالیٰ قیمہ و صیعد الطیبا۔ میں صیعد دے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آتہ التعلیم فلا بد من طہارتہ
 فی نفسہ کا لماو۔ اور اسلئے کہ صیعد تو پاک کرنے والی چیز ہو تو ضرور ہو کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں بھی بات ضروری ہے۔
 وٹ طہارت تراب چاروں ملاموں کے نزدیک شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر جس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روانہ نہیں ہو لیکن
 جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے آسیر ہوا ہو تو روا ہے النہایہ وٹ۔ اور تراب وہی متغزل ہوتی ہے جو شہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ
 مارے ہیں کافی الخلاصہ۔ م۔ اگر جب یا حائل نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کہا
 فی الخلاصہ وٹ۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیطہ السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تا ماہ خانہ۔ زمین جس پر خشک

ہوئی و اثر جاتا رہا تو اس پر ناز جائز و لیکن تمیم نہیں جائز ہوتا فیضان و الصدر۔ اور اگر تمیم بار پانی پڑ کر سر بار خشک ہوئی تو یہ طہیر ہو
 دیاتی من افشع وغیرہ۔ و مستحب لعماد الماء و مہر جوہ۔ اور مستحب ہر پانی نہ پانے والے کو در حالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔
 ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤں گا۔ ایضاً مع۔ غرضیکہ جسکو پانی نہیں ملا اگر گمان غالب ہو کہ ناز کے آخر وقت تک لمبا بیٹھا
 تو اسکو مستحب ہو کہ۔ ان یؤخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کر دے ناز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
 سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو کمرہ وقت تک تاخیر نہ کہیں ہے۔ البدلی یعنی یہی صحیح ہے۔ ابو عبد
 فان وجد الماء تیوضا۔ پھر اگر کھانے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے دھو کر کے پڑھے۔ والا تیمم و صلی۔ اور اگر نہ پایا تو تمیم
 کر کے ناز پڑھے۔ ف اور وقت کمرہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اس واسطے۔ لیتقع الاوار یا مکمل الطہارۃ من فصار
 کا لطایع فی الجماعۃ۔ تاکہ ادا سے ناز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی دھو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طبع
 کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف فی غیر ہذاتہ الاصول ان التاخیر ختم لان غالب
 الراے کا متحقق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نو اور وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
 اس واسطے کہ غالب راے مانند متحقق کے ہے۔ ف قدری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اس وقت ہے کہ
 پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تمیم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اس پر ہمارے
 اصحاب ثلثہ رحمہم فیہ۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں صحیح ہے۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
 نہ کی اور تیمم سے پھر لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے۔ و وجہ الطہارۃ ان العزیم ثابت حقیقۃ فلا ینزل حکم التیقین ثلثہ
 ظہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا اگر اسی کے مثل یقین کے
 ساتھ۔ ف اور ایسا یقین بیان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتیٰ کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تمیم کر کے پڑھے۔ م۔ اس پر اصرار کیا گیا
 کہ آبادی یا جنگل میں جتنے تیمم کرنا چاہا واجب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طہر سے پہلے
 اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یقینی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملے گا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
 تاخیر واجب ہونا چاہیے لیکن مصرح اسکے خلاف ہے۔ م۔ و لیصلح تیممہ ما شاء من الغرائض والنوازل۔ اور پڑھے اپنے
 تیمم سے (جب تک حدیث نہ ہو۔) جو ناز چاہے نرائض و نوازل سے۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں مع
 حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
 کما فی المتن۔ م۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و حنفی و حنفی کا ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
 طاہری و شاگردان شافعی رحمہم سے مرنی مع کا اور مختار رویانی رحمہ کا ہے۔ و عند الشافعی رحمہم کل فرض لان طہارۃ ضروریۃ
 اعمام شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروری ہے۔ ف یعنی جب پانی نہ لایا استعمال نہو سکا
 تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بعد ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی ناز پر ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
 وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر رضی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رحمہ حدیث ابن
 عباس رحمہ کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک ناز سے زیادہ نہ پڑھے۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول
 یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن مہین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیر
 نے ضعیف و متردک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اس میں اتنی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
 سنون یہ ہو ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی ناز پڑھی ہو جو بعد عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم یہی ہے کہ ابن عمر
 سے جو روایت کی کہ ہر ناز کے لیے تیمم کرے۔ چنے اور بیان کیا کہ یہ ابن عمر رحمہ کا نہ ہے۔ ولنا انہ ظہر حال عدم لہا

اور جاری دلیل یہ کہ تراب طور پر در حالیکہ پانی پر قدرت نہ ہو۔ فت بعد بیٹ صحیح کہ الصبیح الطیب وضو اور اسلام وان لم یجد الماء فاستسجن
چنانچہ صحاح و سنن میں ثابت ہے و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طور فرمایا۔ فیعمل علیہ ما بقی بشرطہ۔ تودہ اپنا کام کرتی رہیگی
جب تک اسکی شرط باقی رہے۔ فت یعنی پانی پر قدرت نہ ہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا کہنے لگا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدیث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ مرث نماز مباح کرتی ہو۔ و تیمم الصبح فی المصرا اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فحاث
ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جب یا حاضرہ خون بند ہوئی ہو۔) شرکے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اسکے سواے دوسرا ہو پس خون ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہو تاہم تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ فت
یعنی کل تکبیرین جاتی رہیگی۔ د۔ لاناہما لا تقضی فتشقی العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو محض
متحقق ہو گیا۔ فت اور مدار تیمم کا بھی خون جاتے رہنے کا بدل کے ہیں مدار تیمم واسطے نماز کو سو فی جہان میں
دسویں گھن کے اور سنن روایت ہے کہ اور واسطے فقط سنت فجر کے جبکہ جاتے رہنے کا خون ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خون
ہو کہ آنے تک مرث فرض مل سکنے میں سنت نہ ملے گی تو تیمم سے سنت ٹہرے اور اگر ایسے وقت ہو کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملے تو دونوں کو نفا کرے لکھا مع بہ الطحاوی ح۔ و کذا من حضر العید فحاث ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوتہ الصلوۃ
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اسکو خون ہوا کہ اگر طہارت وضو میں
مشغول ہو تاہم تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ فت مثلاً وہ ایسے وقت ہو چکا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا آئے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدیث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ لاناہما لا تعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کی جاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وموروا تہ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصبح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کما تھا کہ ولی اسکے سواے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن کے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں نماز
جاتے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ فت یہی حکم سلطان کا ہے محیط اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ لخصی مع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم ونبی عند ابی حنیفۃ وقالا لا تیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حدیث
ہو گیا تو امام و مقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کر کے جانتک نماز پڑھی ہے اسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے اور
صاحبین رحم نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یحتاج القوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہوا اور
لاحق اپنی نماز کو بعد فایع ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان النخوف باق لانہ قوم رحمۃ
فیقر یہ عارض یفسد علیہ صلوۃ۔ اور امام رحم کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن از دحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ فت خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سونامہ
یا عید میں ہے کہ اگر سو ہو تو سجدہ سو ہو جسے اس قدر کے ساقط ہے کہ از دحام میں سو خیال نہ کر کے لوگ فراغت کر دیں و نا نفا سجدہ
والا خلاف نیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم ونبی بالاتفاق لاناہما لا تعاد۔ لاناہما لا تعاد کیوں واجب اللہ فی صلوۃ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام و صاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ آئے وضو سے نماز شروع کی ہو اور اگر آئے تیمم سے شروع کی تو بقاء نماز
تیمم کر کے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضو واجب کرنے میں تو آئے نماز میں پانی یا پاؤں نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ فت ابن عباس
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور توبے وضو ہو اور مجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رحمہ سے اسی کے
شکل عید میں مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے اٹھ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل نہ ہو اسکی ادائے کر کے لیے تیمم روا ہے اور جو دیکھ بانی ہو گا لیٹ

نہایت (فروع) جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے ناز کا حکم کیا ہو اسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ (الخلاصہ۔ اگر ولی سے اور بچا حقدار حاضر ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو رجا حقدار ناز پڑ جانے کی دیدی ہے اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی تیمم روا ہے البتہ۔ ایک جنازہ پر تیمم سے ناز پڑھی ہے دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر استعدا رہے ہوئی ہے کہ جاکر دھو کر گے پھر آنا اور ناز پانا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر استعدا رہے ہوئی ہو تو اسی پہلے تیمم سے ناز پڑے اور اسی پر فتویٰ ہے المصنوعات۔ ناز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو نہ روا ہے البتہ۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت ناز کا خوف نہ ہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے ناز تیمم سے شروع کی ہے صرف ہو تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدیث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہ ہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاتفاق تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہ ہو تو امام ہم کے نزدیک تیمم کر کے بنا کرے و صاحبین نے خلاف کیا انہایت۔ یہ حاصل مسائل ہے جو جنب کو ناز عید و جنازہ کے لیے تیمم روا ہے البتہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ واصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل ہو یا بعد تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اس کے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے البتہ۔ و لا تیمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ۔ اور نہیں تیمم ہے واسطے ناز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر دھو دین میں مشغول ہو گا۔ و کیونکہ یہ خوف منبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ فان اذک البجعة صلا با و الاصلی انظر ارجاء۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پایا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو تو خطر کی ناز پڑے۔ و بیان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے جمعہ کی تکمیل پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ نصیح آویگی۔ م۔ بالجملة فوت جمعہ کے فوت سے تیمم روا نہیں ہے۔ لانا الفوت الی خلف و هو انظر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر پر بخلاف ناز عید کے۔ و کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ و کذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم یقیم و توضأ و التقضی ما فات۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقات میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو میں مشغول ہو گا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جو ناز جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ و سنتوں کی قضا نہیں الا سنت فجر بہ بیت فرض بالاتفاق و تنہا بخلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ لان الفوات الی خلف و هو القضاء۔ کیونکہ وقیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء ناز ہے۔ و اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ بانی بھول جائے تو عجز متحقق ہو گا حتیٰ کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رحمہ نے بیان فرمایا۔ و المسافر اذا نسى المأوى فی رحلہ فیمضی ثم ذکر المأوى لم یعد ما عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ و قال ابو یوسف یعد ما۔ اور مسافر جب بھول گیا بانی اپنے کجاوہ میں یا سنان میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھتا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا) پس اسنے تیمم کر کے ناز پڑھی پھر اسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ ناز کا اعادہ کریگا۔ و ابی شامی رحمہ کا قول ہے۔ و الخلاف فیما اذا وضع بنفسه او وضعه غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف عیسیٰ صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اسکے حکم سے رکھا تھا۔ و معنی یہ کہ اسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہ ہو۔ و مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے محل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو باجماع تیمم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایت۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کے نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور تیمم سے ناز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی ناز پوری ہو گئی۔ اس سے فقہ الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر جو پاؤں آدمی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ مسافر میں ہے اور غیر مسافر اسکے ساتھ لائق ہے فافہم۔ اور ابی حنیفہ رحمہ ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن

یہ قید اتفاقی ہو گا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یا دکرنا اور بعد وقت کے یا دکرنا برابر ہے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہذا واجبہ لئلا رفصار کما اذا کان فی رحلہ ثوب غسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر و حقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اُس کے دل میں کپڑا اتھا اسکو سہول کیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے میں ناز بڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن الماء عاده فی فرض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اس پر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اُس نے تلاش نہ کیا تو معدن در نہ ہو گا اور اس پر عاده واجب ہوا۔ بالجملہ یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ ولما انه لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ پانی پر اسکو قدرت ہو۔ ف توجہ اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو ناز صحیح ہوئی۔ رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ۔ وما الرحل معدل للشرب لالاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام بیان ایسے پانی میں ہے جو اُس نے استعمال کے لیے رکھا تھا اسکو سہول کیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ مسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی ایسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جب پاک کپڑا سہول کیا تو ناز ننگے یا نجس کپڑے میں صحیح ہو گئی چنانچہ کرمی رحمہ نے اسکو ذکر کیا اور یہی الصحیح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الاستیقوت لا الی خلف والطہارۃ بالماء لتقوت الی خلف و ہوا لتیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو سبھی فرق یہ ہے کہ فرض تین مہیا کیا جسکا چھپنا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہر وہ تیمم ہے۔ ف یعنی فرض الاستیقوت ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو سہاے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُس نے سہاے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شرح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں دو وجہ ہیں۔ اول یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف معنی رحمہ نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ ناز کی شرط میں سے سرعوت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت و منور ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا سہول کیا اور ننگے ناز بڑھی یا مانند اسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور ناز میں سہاے اس شرط کے بدل بھی اسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی نہیں ہے پس ادا سے ناز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت و منور فوت ہوئی تو ناز میں سہاے اسکے اس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو ناز اس شرط سے خالی نہوا کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو تو اس جہت سے کہ بالکل اصلی و بدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہوا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی ہنر پرہ اسر تعالیٰ اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے مگر معلوم نہیں تو دونوں بہاؤے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس و پاک ہیں تو حوری کر کے ایک سے پڑھے کیونکہ ہا خلیفہ ترک لازم آدیا اگر دونوں ترک کرے۔ ع۔ پھر مذکور ہوا کہ صبح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے صبح یہ کہ فرض کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے یا حفظ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اُسے تیمم سے ناز بڑھی اور پانی اپنی رحل میں سہول کیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عاده اسکو سہول کئے ہیں تو اس پر تیمم سے ناز بڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے محیط السرخسی۔ اور اگر اسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو با اتفاق اعادہ واجب نہیں ہے اتبعین۔ لیکن محیط سرخسی میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا اختلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر اپنا دیرہ ایسے کونین پر ڈالا جسکا منہ و حنکا ہوا تھا حالانکہ اس میں پانی تھا اور اسکو کھانا معلوم نہوا یا کھارہ نہر پڑھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

ناز پر ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ اللہ کے محیط۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا کہ اسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے ناز پر ہی پھر پاتا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اسکی مٹی پر لدا یا گردن میں لٹکایا یا سینے رکھا تھا اور بھول کر تیمم سے ناز پر ہی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر بالان یازین سے شکا تھا پس اگر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکا یا پیچھے سے ماٹتا ہوا اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہوا اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سوار ہی میں آگے یا پانچنے میں پیچھے لٹکا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کر نیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پانی وضو کرے یا نہ کرے پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البیہود۔ و لیس علی التیمم طلب الماء اذا لم یطلب علی طہانہ ان تقریر ہے اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اسکے گمان پر غالب نہو کہ اسکے قریب پانی ہے۔ فتاویٰ ان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا واجب ہے۔ ورنہ نہیں۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الغلوات ولادلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانوں میں غالب یہی کہ پانی نہو اور چونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہو اسے یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب کرنا واجب ہے کما فی النجاشی۔ و ان یطلب علی طہانہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہو کہ وہاں پانی ہے۔ فتاویٰ کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ کہ بخیرہ ان تیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہاں تک کہ پانی کو تلاش کرے۔ فتاویٰ یعنی اس صورت میں طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل۔ کیونکہ نظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا۔ تیمم طلب مقدار الغلوۃ ولایبلغ میلا کیلا یقطع عن رفقۃ۔ بھڑاش کرے بعد ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہنچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقوں سے منقطع ہو جاوے۔ فتاویٰ غلوہ قدر چار سو گز ہے الظہیر ہے ۶۔ اور صلی رحمہ اللہ نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اسکو خود ضرر نہو اور ساتھیوں کو انتظار کی شقت نہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج و اگر پانی کے قریب ہو چکا مگر نجانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے ناز پر ہی پھر آسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اسکے بتلانے پر تیمم سے پھر چکا پھر بتلایا تو اعادہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ و ان کان مع رفقہ ما یرید طلب منہ قبل التیمم۔ اور اگر اسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالباً فان منعہ منہ تیمم تحقق العجز۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کرے گا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا۔ و لو تیمم قبل الطلب اجزاء عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ لانه لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر۔ کیونکہ اسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ فتاویٰ پس معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ بہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مروت پھر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور ایسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ و قال لا یجوز لہ لان الماء مندول عادة۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگنے تیمم کرنا اسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی ازراہ عادت مندول ہے۔ فتاویٰ بدل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تجربہ میں ہے کہ رفیق سے مانگنا طریق کے نزدیک واجب نہیں بخلاف ابی یوسف اور ایضاح و تقریب و شرح الاقطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلافت ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ مراد امام رحمہ اللہ کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مبوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں دلت ہے۔ اور نہایہ میں ہے کہ عائشہ نسخ میں یہاں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ مذکور ہے کہ کیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علماء طہرہ میں نہیں مگر قول حسن رحمہ اللہ کہ وہ سوال کو ضرر و دلت کہتے ہیں۔ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ انظر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا جائے کہ جو مبسوط کی روایت ادھر گزری ہے۔ اور کافی و شرح زیادات مثالی میں جو کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیکھا گیا تو قبل سوال کے تیمم روانہ نہیں اور اگر ظن ہو کہ دیکھا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے بڑھی پھر اس نے دے دیا تو اعادہ کرے اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہوا تھی۔ ولیکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ ابن الہمام رحم نے جصاص رحم کی توفیق پر تفرغ کیا کہ امام رحم کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر ہو میں فایغ ہو کر تم کو پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جائے کا خوف ہو اور رہا سو اسے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے ولیکن امام رحم کے نزدیک نہیں ہوتی چنانچہ اگر رفیق کے پاس ٹوٹل رسی ہو تو امام رحم کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسے کہا کہ منتظر ہو میں پانی بھرون تو امام رحم کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکل جائے و علی ہذا اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسے کہا کہ انتظار کرو میں پھر حکم کو دیدوں گا تو اسی اختلاف پر حکم ہوا تیمم نہ ادا ہونے کے جامع کیا کہ اگر کسی دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال مجھے مباح کیا تاکہ توج کرے تو اس پر کچھ کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے میں طہارت مستحبہ اور تیمم تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے الفتح بمحصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں آدلی یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ اُس کے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیکھا تو واجب نہیں۔ سوم اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہوا صحیح ہے۔ چارم سو اسے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے واسئلہ تعالیٰ اعلم۔ وان ابی ان یعطیہ الا بئین المشل۔ اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعض من المشل کے ف۔ یعنی بعض ایسے دامنوں کے جو اس قرب جو زمین پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے وغندہ ثمنہ۔ اور اُس کے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ ف۔ یعنی اُس کے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ لایخیر نہ ایتیم۔ تو اسکو تیمم روا نہوگا۔ ف۔ بلکہ خرید کر وضو کرے۔ اور اگر ایسے پاس دام نہ ہوں یا فاضل از حاجت نہ ہوں تو بالا جماع تیمم روا ہے۔ نہا یہ۔

لتحقق القدرۃ۔ عدم جو تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ ف۔ یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تویر میں ہے کہ اگر ثمن المشل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے۔ ولایلزئمہ محل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والضرر اعلم۔ اور اس پر غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہے والضرر اعلم۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جقدر مال کہ ثمن المشل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اُسکا برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المشل کے البخر۔ اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الکافی۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم ہنر نہ ثمن المشل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن المشل در حقیقت وہ دام جو دباں اندازہ کرنے والے انداز میں اور جو کسی اندازہ والے کے انداز میں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوں تو غبن میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر یہ خسارہ دو چند ہو چکے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا۔ م۔ بھر یہ سب تیمم وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اس پر دو چند قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ د۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رحم دُنکے ساتھیوں نے مشل ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رحم نے ثمن المشل سے زائد خواہ طلیل ہو یا کثیر جو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی صحیح اور شافعی رحم نے اتم میں اسی پر تنصیف کی ہے۔ مع۔ تیمم سے نماز بڑھتا ہے اس حالت میں اُسے رفیق کے پاس یا کسی کے پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دینا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو نام ہو گئی اور اگر انکار کر کے بھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط
السرخی کہیندہ کے لیے وضو کر لے۔ ن۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان جو ہم (فرع) ایضاً میں ہو کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہو
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہو اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کی
ہو تو وہ تیمم پر ہی باتلگ کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہی باتلگ کہ تیمم کا یقین ہو اٹھلا۔
مراد یقین سے غالب گمان ہو۔ م۔ تیمم تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں اقلیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہو کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہو۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جہر سے دلی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملے گا اٹھلا۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے مع۔ تیمم مصلیٰ سے اگر نصرائی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فایع ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان تیمم میں سات سستین ہیں زمین پر رکھ کر آگے لانا
پچھے ہٹانا اور جھڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پڑھنا مسج کرنا۔ البحر
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سرہن سے کہنوں تک مسح کرے پھر
بائیں قبلی سے دائیں کے اندرونی رخ کو پونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پچھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوے ایک جب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں استعد پانی ہو کہ ایک کو کافی ہو پس اگر انہیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولیٰ ہو۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہو اور اگر پانی مباح ہو تو جب
اولیٰ ہو قاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جب اولیٰ ہو اٹھلا۔ اور اگر پانی باپ دیشے
کے درمیان ہو تو باپ اولیٰ ہو قاضیخان۔ اگر جب کو استعد پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہو۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہو جو وضو کو موجب ہو تو اب وضو کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف استعد پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء داخل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھوئے شریح الوقایہ۔ و۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جتدر کافی ہو وضو
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو
اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں امانوں کے نزدیک ناز نہیں پڑھیں اور امام ابو بکر محمد بن فضل نے کہا کہ میں نے شریح جامع ضمیر
مخرجی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت ناز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر
اعادہ بھی نہیں ہو۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ و مسئلہ مریض میں بھی یہی صحیح ہو۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پانی تو امام ابو حنیفہ و محمد
کے نزدیک ناز پڑھے قاضیخان۔ اور یہ ہر وقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھوج کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے اٹھلا۔ لیکن تیمم
میں یوں لکھا کہ جسکو زمین دہانی میں سے کوئی طور نہیں ملا تو وہ امام حم کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نازیروں کے مشابہ افعال اور
کرے اللہ اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شایع نے در مختار میں کہا کہ یہ شایع ہے۔ ا۔ لکھا کہ یہی اس مریض کا
حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نازیروں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہو کہ رکوع و سجود کرے اگر خشک جگہ پاؤں
در نہ کھڑے ہوے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں اگر اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جسکے
بعض میں صحیح ہے۔ و۔ جن کتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیر ہے کیونکہ اس میں مصرح واقع ہوا کہ شہ نہیں بلکہ ناز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہو
اور کسا کہ یہی صحیح ہے تو اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت ناز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ دونوں کا قدر ساوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا قدر
اور جانب مخلوق پیدا ہو ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شایع در مختار نے سو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بندر سماوی کا تیمم روا بعد اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا قدر تیمم روا لیکن اعادہ واجب
ہر اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسکو دھوئے نہ پایا کہ وہ ان اسکو دشمن کا خوف تھا یا ترغواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو
تیمم روا ہو لیکن اسپر و ضرر سے اعادہ واجب ہر جیسا کہ مع اصل کے نتیجہ القدر وغیرہ میں مصرح ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو
کہا کہ اگر تو نے دھو لیا تو مجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے ناز پڑے پھر اعادہ کرے تا ضیخان۔ اور جو قید خانہ میں محبوس ہو وہ تیمم سے
ناز پڑے اور ضرر سے اعادہ کرے کیونکہ محض کا تحقق بفعل البعاد ہوا اور بندوں کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الہی غرض مل ساقط
ہو جیسا کہ سکتی ہو محیط السحری۔ پانی دشمنی دونوں عبارتوں میں ہمارے نزدیک تلیق نہیں برخلاف قول شافعی رحمہ کے و علیٰ ہذا ایک
جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو نقطہ تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھو دے اور جو اجابت
پر مسج کرے اگر مسطرت ہو ورنہ پٹی پر مسج کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا
اور منور پر میں اختیار کیا کہ صحیح کو دھو دے اور مجروح پر مسج کرے اور در مختار میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور فتح القدیر میں کہا کہ اشہب بالفقہ و مذکور
فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ بعض وغیرہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے
پس اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور در مختار کا اصح کتنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہو کیونکہ جو اراغی میں صحیح کی کہ جب روایت ہوں میں نہ اور نواہ
میں مذکور ہو تو وہی مرجع شیعین ہوگا اور یہاں ایسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی تاکہ چھپک یا جو اجابت ہوں
اسکو حدیث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی لفیصل سے مذکور ہو پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدیث میں اکثر اعضاء و عضو کا شمار
ہوگا جیسا کہ مصرح ہو کافی خلاصہ۔ جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک
نہیں۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی ہو چکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ ط۔ جسکے سر میں درد ہو ایسا کہ وضو میں مسج نہیں
کر سکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہادیہ رحمہ نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض مسج
ساقط ہے اور اگر سر پر کچھا چون کی ٹہنی بندھی ہو تو اسپر مسج کرنے میں ود قول ہیں۔ در۔ اور اظہر یہ کہ مسج واجب ہے اگر مضر ہو۔ ط۔ اور اگر
مضر ہو تو ماند غسل کے مسج اصل و مسج جبرہ بھی ساقط ہو گیا یہ عضو معدوم ہے۔ در۔ والہ تعالیٰ اعلم

باب المسح علی الخفین

پانوں کے دونوں موزوں پر مسج کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضو ہے پر مسح خفین بھی پانوں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت بعض
قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بخدیث متواتر یا مشہور ہے۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم مسح عارض میں یا مسح ایک
خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم مسح دونوں میں بعض جزو پر اکٹھا ہوتا ہے۔ تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ۔ مع۔ اور
لفت میں مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع میں تری پہنچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں۔ اور واضح ہو کہ شرع میں موزہ وہ کہ نخون یا زیادہ
کو چھپا دے خواہ کھال کا ہو یا اسکے مانند ہو۔ در۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں ردافض و خواج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت
و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتیٰ کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اس پر عملد رآمد جاری رہا پھر جب یہ فرستہ
ردافض و خواج پیدا ہوئے تو سوچ کر اگ ہو گئے۔ بسو طین ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کہا
حتیٰ کہ میرے پاس دو بہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسحاقی رحمہ نے ذکر کیا۔ اور محیط میں ہے کہ امام رحمہ نے کہا کہ جو کو
موزوں پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خون ہے۔ نجد میں نواہ سے اسی طرح قول کر غنی رحمہ منقول ہے۔ مترندیات میں ہے کہ صاحبین کے
قول پر کفر نہ کی۔ مع۔ یعنی ضعیف قول ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ مشک مشغ و براے ابو یوسف کا فر ہے اور حنفیہ میں کہا کہ اسکا ثبوت
بالاجماع بلکہ متواتر ہے۔ انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہے۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علیؓ علیہ السلام سے روایت کیا۔ یعنی اس قدر کثرت سے شائع تھا کہ اُس کے راوی اس قدر کثیر ہوئے کہ
 قاعدہ ہر کہ روایت کم بجاتی ہو اور ایسی کے مثل امام احمد سے ابی قحادہ نے منی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے مستدرک میں کہا اور
 اشراق میں حسن بصری رحمہ سے ہر کہ شریک صحابہ نے مجھے روایت کی اور بدائع میں ہر کہ حسن رحمہ نے کہا کہ میں نے ہر کہ شریک صحابہ رحمہ کو پایا
 مسیح خفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہر کہ اس مردی رحمہ اور اس سے عینی ذبح القدر میں ایک جماعت کثیر صحابہ
 رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رحمہ نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سر شریک صحابہ کی روایت مع ان
 محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہر بیان کیے۔ مگر ہم کتاب ہر کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
 میں سوائے اسکے کہ حسین کچھ علت ہر کہ اسکو مطول بیان کردونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
 وغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیوں نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مرن بخاری رحمہ نے عمرو بن
 امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی مرن مسلم رحمہ نے حضرت علیؓ واسامہ بن زید وحذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
 ابو داؤد رحمہ نے حضرت ثوبان رحمہ سے۔ ترمذی رحمہ نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں
 حضرت سلمان و انس رحمہ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ و ابو بکرہ بن الحارث سے اور سند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
 و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رحمہ نے حدیث حضرت علیؓ بن عمرہ واسامہ بن زید و ابو ہریرہ اسلمی و قتیبہ بن عامر و خالد بن سید
 بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رحمہ نے حدیث حضرت عبداللہ بن الحارث بن جبر و ابو ہریرہ و عبداللہ
 بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عامر بن یاسر و جابر بن عمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابویں
 اصفہانی رحمہ نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رحمہ نے
 حدیث جہادہ بن الصامت و ابو امامہ رحمہ روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہر کہ۔ طحاوی رحمہ نے حدیث صفوان روایت کی
 اور طبرانی رحمہ نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو جحیم و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ریحہ بن کعبہ عبد الرحمن
 بن حنظلہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و برابر بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابویں علی موصی
 نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
 بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو سعید و انصاری و ابو سعیدہ بن ابی جراح
 و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی حنیفہ و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رحمہ
 نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بخاری رحمہ نے حدیث عوف بن مالک و ابو ہریرہ اسلمی صحیح و ابو سعید
 مگر مطول ادویوں ہی حدیث ابن مسعود مگر مطول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ سوار قطنی رحمہ نے صحیح اسامہ
 سے حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ و عروہ بن مالک و میمونہ رحمہ روایت کیں اور عسکری رحمہ نے حدیث ہذیل بن درقہاد روایت کی اور
 ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جہد عبد اللہ بن سلم روایت کی
 ابن حزم رحمہ نے حدیث ابو ذر غفاری و کعبہ بن عمرو و اسناد کما۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء و الداعی روایت کی اور
 ابن ابی شیبہ نے حدیث موسیٰ الشعلی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن عمرہ مرفوعاً روایت کی۔ اسلم بن سل و اسلمی رحمہ
 تاج و واسطہ میں خالد بن عرفہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث اسلم بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب محدث
 بیان ہر کہ اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتی کہ بعض نے کہا کہ اتنی صحابہ راوی ہیں اور
 فتح القدر میں کہا کہ جملہ راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رحمہ نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
 کے نام لکھے ہیں بالجہ انہیں عشرہ مبشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و باقی تھیں قطعی ختمی ہونے کی بشارت ہر کہ اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر لازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رحمہ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سیوطی کی خصوصیت یہ ہے کہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہوا اور ہر کلام متواتر تو اس میں بھی ائمہ علماء متفق ہیں فانعم۔ اور عینی وابن اللہام نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہو صرف بعض آثار میں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے زادیوں نے نقل کیا و لیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اجماع صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا ہوا وقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رحمہ نے کہا کہ ابن عباس سے روایت انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار فکر مدی پر ہوا اور عمار رحمہ نے جب سنا تو کہا کہ فکر مدی سے جوت سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رحمہ سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رحمہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی علیہ السلام جو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورہ مانہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزون پر مسح کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ سے ملے۔ معنی یہ کہ کبھی مسح نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے۔ شیخ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کرے گا سوائے اس شیعہ کے جو جاعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کافی یعنی۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزون پر جائز ہے بدلیل سنت۔ فت توجب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسح کے ساتھ دھو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا ج میں وقوع خوف جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ جائز ہے لیکن مرد و عورت سب کو جائز ہے۔ فت۔ مسح خفین میں عورت ہنر کمرد کے ہے۔ المبحث۔ بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ اہلک محو قرآنہ پانوں کے مسح کی اسی موزون پر مسح ہے اور فتح القدیر و معنی دھونے ذکر کیا کہ یہ مسح نہیں کیونکہ اہلک الی الجبین مذکور ہے اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت میں پانوں پر مسح کرنا مرد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں منہ تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مرد ہے اور رہا اسکو جو بوجہ جوار کے ہے۔ اگر کما جادے کہ جبر البوار حالت التباس میں منع ہے جو اب یہ کہ بیان التباس بوجہ کعبین کئے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانوں کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ لیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کر د پھر پانوں دھو اور اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین ہر حادثے سے ترتیب بھی ہوتی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نا درکنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الہی غرض جل ظاہر ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی غرض جل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہر جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہنچا ہے۔ والاخبار فیہ مستفیضہ۔ اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پچھلی و شہور ہو رہی ہیں

فت پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے۔ حتیٰ قبل ان من لم یرہ کان مقبدا لکن من راہ ثم لم یمسح اخذہ بالغریمہ کان ماجورا۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو نہ صحت و اجازت نہ جانا دہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جانا پھر اسے غریمت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہو گا۔ فت نہ صحت و اجازت کے مقابلہ میں غریمت ہی پس مسح خفین اجازت و نہ صحت ہے اور پانوں دھونا غریمت ہے۔ اور یہ قول جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ و غیرہ کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی جاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزون پر مسح کروں۔ جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا مدعی محمد بن ماجہ ہے۔ ابن جابر رحمہ نے اسکا رد ارجال کے ذکر میں کیا کہ محمد بن ماجہ حدیثیں گڑھا کرتا تھا اس بن ابی حزی رحمہ نے اصل متنابہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص سے بنائی ہے۔ نووی رحمہ نے

کہا کہ محافل نے امام مالک رحمہ سے جو اردو عدم ہوا وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہے اور امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمرو ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابویوب انصاری سے روایت کیا۔ شعبی و حاد بن ابی سلیمان و حکم دہمارے مشائخ میں سے یسغنی رحمہ نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد سے روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث بغیرہ میں ہے کہ ہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب نہ تو مستحب ہو گا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہے کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہے اور رخصت سے غریت اولی ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے فطرت پر ہوتی ہے دوسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ غریت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں موزہ رکھنا دوم رخصت جو غریت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسطرح ہے حتیٰ کہ جو کوئی دو کی جگہ چار پڑے ہمارے نزدیک اسکو ثواب ہو گا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح الخفین رخصت اسطرح ہے جیسے سفر میں ناز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہو گا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے شقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہوں ایک یہ کہ اس سے سفر کرنا ممکن اور پڑ پڑ رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ دو۔ پس جو کالج یا شیشرا لکڑی یا لوبے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہو گا۔ البحر۔ دوسرے یہ کہ دونوں خنوں کو چھپا دے اور انہیں اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اس میں بھرا ہو اور زائد خالی نہ ہونا کہ وہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع رہے۔ ورساق کی طرف سے جھانکنے میں پانون نظر آنا مضر نہیں ہے۔ اللہ۔ بلکہ پانون سے زائد ہو پھر اگر اسے زاید پر مسح کیا اور پانون وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز ہو لیکن پھر اگر وہاں سے پانون مٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر جلی نے اپنے استاد رحمہ سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں ہے لیکن اول انہی دو امور علم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بعد تین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چارم۔ وقت حدث کی طہارت کا طہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگاف بہت نہ ہو۔ امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ ویجو ز من کل حدث موجب للوضوء اذا لم یسما علی طہارتہ کا طہ تم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو پھر اسکو حدث ہو ابو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء دراصل ارادہ نماز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہے تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مہوط وغیر مطلوب میں جو حدث کو سبب کہنا صحیح نہیں اور موجب وضوء کہنے سے موجب غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نگاہی کہ طہارت کا طہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب شکوک سے وضوء کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم شیبہ نے کہا کہ گدے کے چبوتے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ مع۔ اگر دوسرے کو حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الخلاصہ۔ خضہ سجدت موجب للوضوء لانه لا مسح من الجناۃ علی ما یجوز

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں جو اس طرح کو پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جس سے قطعاً وضو واجب ہو کہ چونکہ اگر طہارت کا طہرہ پڑھنے سے حدیث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح نہیں رہا نہیں ہر چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ ف۔ اور اگر وضو پر وضو کیا تو مسح کرے۔ بیان اگرچہ موجب وضو نہیں مگر ثواب حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہے۔ م۔ و بعد از متاخر لان الخف حدیث کا اور پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کا طہرہ پڑھنے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدیث معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدیث کا رافع و دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدیث کا دور کرنے والا بانی وغیرہ ہر موزہ و لو جو زمانہ بعد از حدیث سابق کا مستحق اذالہ است ثم خرج الوقت و التیمم اذ الیس ثم راحی الماء کان رافعا۔ اور اگر ہم موزہ پر مسح کو حدیث سابق پر جو زیر کرین جیسے مثلاً مستحاضہ فوراً نے موزہ پڑھنے بعد وقت نکل گیا اور تیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر بانی یا پاؤں خلیفین رافع ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ مستحاضہ جب کا خون وضو کے پانپنے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت ٹری پس ہمارے نزدیک وہ اب دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی اور زفر فرم کے نزدیک نہ درست آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت نکلنے ہی اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر ہم جو زیر کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا بیرون کے حدیث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ موزہ رافع نہیں ہے اسی طرح تیمم نے اگر موزہ پہنا پھر بانی دیکھا تو اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع حدیث ٹھہرے اور یہ باطل ہے۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضو کے وقت یا پانپنے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو سے پانپنے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذ الیسہما علی طہارۃ کا طہ۔ اور یہ جو کہا کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یفید اشترط الکمال وقت الیس بل وقت الحدیث۔ یہ قول ضعیف نہیں کہ وقت پانپنے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدیث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کا طہرہ پر موزوں کو پہنا ہے۔ و ہذا المذہب عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب شہرا ہے۔ حتیٰ لو غسل رجلہ و لبس خفیہ ثم اکل الطہارۃ ثم احدث بخرقۃ المسح۔ حتیٰ کہ اگر اسنے پہلے دونوں پاؤں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پاؤں بے ترتیب دھوئے و پہنے ہوں۔ م۔) پھر باقی طہارت پوری کی (اور نہ ہوز حدیث نہوا) پھر حدیث ہو تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہے۔ و ہذا لان الخف مانع حلول الحدیث بالقدم فی اعمی کمال الطہارۃ وقت المنع حتیٰ لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ موزہ تو قدم میں حدیث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدیث ہو پس اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتیٰ کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدیث ہو جائیگا۔ ف۔ اگر ہم اسوقت مسح جو زیر کرین۔ لیکن ہم اسوقت جو اس مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں۔ پھر امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس میں خلاف ہوا ضرور ہے و یعنی ہم نے خلاف ذکر کیا ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدیث بعد موزے پانپنے کے جو وقت طہارت کا طہرہ پڑھنے کا طہرہ طہارت پانپنے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پانپنے کے پوری ہوئی ہو۔ المیخت۔ اور اگر دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے پھر طہارت پوری ہونے سے پہلے حدیث ہو گیا تو موزوں پر مسح روا نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر حدیث نے موزے پہنے اور بانی میں گھس گیا حتیٰ کہ موزوں میں بانی گھسکر پاؤں داخل گئے پھر باقی اعضا کی طہارت کی تب اسکو حدیث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے۔ التبعین۔ موزے پر مسح جب ہوا تو مسح نہیں روا ہے لیکن اگر نہانے کا بانی نہیں ملایا مکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو وقت کے اندر جب وضو کرے مسح کر لیا یا نہ کہ نہانے کا بانی پاؤں یا قدرت پاؤں سے تو گویا اب جب ہوا ہے۔ المستحضرات جنبت نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ٹہر رہا یا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹہر دھو یا پھر حدیث ہوا تو مسح کرے۔ المیخت۔ یہ ٹہرہ سوائے اعضا وضو کے ہویم۔ اور اگر اعضا سے وضو میں سے ٹہر رہا اور دھونے سے پہلے حدیث ہوا تو مسح روا نہیں ہے۔

انہیں۔ پھر یہ مسیح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہر اسکے واسطے ایک وقت محدود ہی چاہئے بیان فرمایا۔ و سبوز المقیم یوما ولیتہ ولسافر
 تلتہ ایام ویالیہما۔ اور یہ مسیح سوزدن پر جائز ہر مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و ایک رات تک
 بقولہ علیہ السلام مسیح المقیم یوما ولیتہ ولسافر تلتہ ایام ویالیہما۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مسیح کریم
 وراثت اور مسافر تین دن و ایک راتیں۔ و یہ حدیث حضرت عمر علی و جابر ذریعہ و صفوان دعوت بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم
 رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ میں یہ واضح ہو کہ بعض لوگ منقولہ ہونے کہ اس مسیح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
 ہر لیکن عامہ علماء و صحابہ و تابعین و مقلدوں کے نزدیک وقت محدود ہی خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہار کا قول ہے۔ شافعی رح کا ایک
 قول ہے کہ توقیت نہیں ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اس پر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
 ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات رواۃ ثیابہ پر دلالت کر نیوالی حدیث روایت کی۔ جو اب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
 کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن الاطغان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مہول ہے ابن ابی العزلی
 نے کہا کہ اس میں ضعف اور مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رح نے کہا کہ حدیث مہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
 نہیں جاتے ہیں لیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ یعنی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث
 کو مہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو ذر رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
 جو اسناد صحیح ابن عمر رح سے مروی ہے کہ ابن عمر صحیفین میں کوئی وقت مقدار نہیں کرتے تھے امانتہ اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت
 عمرو بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استدلال میں بیان کیا ہے اور
 حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ مقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی ہیں
 ہیں۔ سوم یہ کہ انہیں صحابہ رحمہ سے دوسری روایات مسافر کے تین دن رات اند تقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی
 فاما جادے تو توفیق یہ ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر مہول کرنا خود صحیح ہے اور
 حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ میں از انجھ طرانی رح نے براہین جاذبہ رضی اللہ عنہ
 روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح خپین میں مسافر کے لیے تین دن رات اند تقیم کے لیے ایک دن رات حدت فرمائی۔
 حافظ ابونعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن یزید سے کہ ابن
 حضرت عائشہ رحمہ سے مسیح کی توقیت بوجہی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رحمہ کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 سفر کرتے تھے پس بننے حضرت علی رحمہ سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے ادا ایک دن رات تقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے
 حضرت علی رحمہ سے بھی روایت کی جو بننے اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے منقولہ کے مرفوع روایت کی اور اس
 ابن ماجہ نے ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رح سے اور ابو بکر شیبہ پوری نے
 حدیث عمرو بن امیہ فخری سے اور ہذا رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو جہرہ رحمہ سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ
 سے مرفوعات روایت کی اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور ہذا رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح
 کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے عم کی حدیث منقولہ رحمہ سے روایت کی کہ آخری فردہ کہ جو بننے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہمارے سوزدن پر مسیح کریم مسافر کے لیے تین دن و ایک راتیں اور تقیم کے لیے
 ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے۔ ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
 ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث مرفوعہ میں کہ مسافر کے لیے اتنا سے مدت تین دن رات ہیں
 اند تقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو اتنا سے مدت کا جانی تھا اور رہا ابتدا و کب سے جو کی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

و ابتداء با عقیب الحدیث - اور ابتدا مسح کی حدیث کے پیچھے سے ہے۔ لان النصف مانع سرائیۃ الحدیث فتفسیر الحدیث من تحت
المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرائیۃ حدیث ہو پس مدت اسی وقت سے اقبصار ہوگی جس وقت سے اُسے حدیث سرائیۃ کرنے کو روکا جائے
ف - اور وہ بعد حدیث سے شروع ہو کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جہور علماء کا اور یہی دو
روایتوں میں سے صحیح روایت امام احمد و داؤد رحمہ سے ہے۔ اور ازراعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا سے مدت اُس وقت سے کہ بعد حدیث کے جب
مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار ازراہ دلیل کے اجماع ہے یہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار
کیا اور صحیح قول عالم علماء رحمہ ہے۔ مع - پس مسافر کو جب وقت حدیث ہوا اس وقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م - سفر خواہ سفر طاعت ہو
یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراج - اور یوں ہی تقیم بھی وقت حدیث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م - حتیٰ کہ اگر فجر کے وقت
وضو کر کے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدیث ہو پس اُسے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک
باقی ہے جس ساعت حدیث ہوا اگر تقیم ہو محیط - اور جو سمجھے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت
پر ہو معتبر نہیں حتیٰ کہ اگر صورت مذکورہ میں اسے باوجود طہارت کے نظر کو کر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اُس وقت سے نہوگی۔ م - تقیم نے
مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ التلخیص - اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں
و حدود محیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گزار کر تقیم ہو تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں تقیم ہو کہ مدت اقامت پوری
نہیں ہوئی ہو تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ التلخیص - اگر کسی کو اپنے پیروں پر غوث ہو تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدولت کسی
محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ محیط - اور مسافر کے لیے بوجہ غوث سردی کے رواج ہے کہ ضرورت میں دن رات سے
زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہو تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ والمسح علی ظاہر ہما
خطوطا بالاصابع یبدأ من قبل الاصل الی الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہر ہی نہ پر ہو درحالیکہ خطوط
ہو جادین انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پٹنی کی طرف کھینچ لجاوے۔ لحدیث مغیرہ بن
النبی علیہ السلام وضع یدہ علی خیفہ و مد ہما من الاصل الی اعلا ہما مستقیم واحدہ و کالی النظر الی اثر المسح علی خف
رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رحمہ کہ کہہ رہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انگوٹھ انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایک بار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ ف - یہ امام مصنف رحمہ نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ
کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ فرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے۔ م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں
پر پس رکھا دیا ان ہاتھ دائیں موزہ پر اور بائیں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے علاوہ ایک بار مسح حتیٰ کہ گویا میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے
اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت ہے
دائیں کو دائیں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایک بار مسنون ہے۔ مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر
رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاذ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جادین اور یہی بیان انہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں
دیکھتا ہوں صریح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں جس سے
مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ انکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے
معلوم ہو گیا کہ معنی رحمہ نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رحمہ نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر محل
کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م - اس حدیث سے فقہاء نے یہاں کہ مسح خفین میں تکرار یعنی ماخذ فعل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا اگر مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے طہرائی میں نے اوسط میں حدیث جابر بن زید سے مرفوع روایت میں
 ہر حجر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایک بار اور انگلیوں میں کشا لگی
 رکھی۔ طہرائی میں نے کہا کہ جابر بن زید سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے اور کتاب امام بن کما کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے
 روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتیٰ کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد
 کی انگلیوں کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ معنی۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا دہو جائیگا
 اور طریق معقول منہوں ہونے کے واسطے اس قدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طہرائی دونوں کی غرابت معنوی دور ہوئی
 اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوصاً آثار صحابہ زہد سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
 مستحب ہے۔ امام مصنف رحم نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر ختم حتی لا یجوز علی باطن الخف و عقبہ و ساقہ لانہ معدول بہ عن
 التقیاس فی اعمیٰ جمیع ما دروہ الشرح۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر ختم یعنی ضروری لازم ہے حتیٰ کہ جائز نہ ہوگا باطن موزہ پر اند
 اثری پر موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے ہر توجہ کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ فت
 حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہر ہی موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا اثری یا دائیں
 بائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول ہے ہر تو درود
 جسطح ہوا یعنی ظاہر الخف۔ وہ تو ضرور مرعی رہیگا اب اس کے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے
 و البدایہ من الاصل کج استحباب اعتبارا بالاصل و ہوا غفل۔ اور ہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب
 ہے ہر قیاس اصل یعنی دھونا۔ فت تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی طہران
 سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکورہ اصل نہیں بلکہ بیان محل ہے تو اوپر سے مسح طہری ہوا اور ہا ابتدا اگرنا سرون سے
 تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رحم نے جو شرح
 میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے جو فافہم ہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ
 کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے ان میں سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ میں اوپر مسح
 کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رحم نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر
 نہ کیا تو جائز نہیں ہے کافی یعنی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یقطع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
 عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر دنا میں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
 حاکم عینی کا اعتراض سب لا طائل ہیں ہم۔ یعنی رحم نے کہا کہ قولہ المسح علی ظاہر تا ختم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر ہی ہمارے نزدیک
 مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ ترمذی کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر ضرورت کے ضروری لازم
 ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہ ہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے
 کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو چاہے میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں
 نجاست نہ ہو۔ اتوں یعنی قدر دم سے کم۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ یہی شافعی رحم کا قول ہے اور واجب انکے نزدیک اوپر سے اعلیٰ جڑ ہے
 میں کہتا ہوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی مطلق ہے۔ امام شریعی کے مابین
 کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدن ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو چاہے میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
 حاکمیت کیا اور ثوری و داؤد اعمیٰ و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف
 کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی مالک کا قول ہے۔ پھر صحت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین راے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولیٰ ہوتا اور میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزوں کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔
 رواہ ابو داؤد و احمد و الترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو داؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا مگر ہم کہتا ہے
 کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزوں پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منقطع نہ ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی فائدہ مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم حسب عادت اکثری مرتن ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت میں مسح کیا ہوا ہے یا نہ
 قوت نہیں رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو موافقت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کر کے
 اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کر لے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہنچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
 و ثور بن یزید و ابن جابر و ابن جویہ و ابن کاتب وغیرہ عن النضر بن زید عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ میں نے غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو وضو کرنا یا تو آپ بنے موزہ کے اعلیٰ واسفل کو مسح کیا۔ ابو داؤد نے لکھا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن جویہ سے نہیں سنا۔ ترمذی نے لکھا
 کہ یہ روایت معلول ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل بخاری و ابو زرہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے لکھا کہ صحیح نہیں ہے۔
 دارقطنی رحمہ نے علل میں لکھا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یون ہی احمد رحمہ نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ یعنی رحمہ نے اعتراضات کے
 جوابات نقل کیے اور لکھا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع میں لکھا کہ اعلیٰ واسفل کا مسح صحیح ہے۔ مگر ہم کہتا ہے کہ
 پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہیں کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
 مسح حق تھا یا نفاذ گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور بھی
 بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کر لے جبکہ اس میں کچھ بھی نہایت مستحسن۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رحمہ نے لکھا
 کہ۔ و فرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیوں کے ہر ہاتھ کی انگلیوں سے
 وقال اگر خنی من اصابع الرجل والا اول اصعبار الایمان المسح۔ اور اگر خنی رحمہ نے لکھا کہ پیروں کی انگلیوں سے تین انگلیوں
 کی قدر ہو لیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازہ تین انگلیوں کے قدر ہونا بھی صحیح ہے بحجت اعتبار المسح کے۔ و
 وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار مسح کا جو کہ پانون ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخی نے لیکر اصعب لکھا ہے۔ ۶۔ اور مراد ہاتھ کی تین چوٹی
 انگلیوں کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونوں میں سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے
 پانون پر مسح ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو بھی حکم ہر ادا اگر اس سے بچے سے قطع ہو اور مقام مسح
 بقدر تین انگلیوں کے ہو تو دونوں پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں محیط۔ اصابع پانچ ہیں اور نص میں اصابع مذکور ہے تو ادنیٰ متعین ہونا
 سے کم نہیں پس بھی واجب ہے جیسا کہ اصول میں متقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ ہاتھ
 کے نزدیک سب سوا سے مواضع امین کے اور شافعی رحمہ کے نزدیک ادنیٰ جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہیں
 کمالہ ابو یعلیٰ و الزنی فی المختصر۔ مگر ہم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے لیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف جمیع
 و قول ابن المنذر و ابن بطلال جو اوپر گندہ اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو وہاں
 اگر خالی پر مسح کیا تو نہیں۔ محیط۔ ج۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہیں جائز ہے۔ جوامع الفقہ
 ح۔ ف۔ امام محمد رحمہ نے تفصیل کر دی کہ اگر مسح میں سے اکثر ہونا مستحب ہے۔ محیط و الزیادۃ۔ مسح میں انگلیوں سے ہونا بھی صحیح ہے اگر کافی
 حتیٰ کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیاپانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے انہیں۔ اور اگر انگوٹھے و گدے کی انگلی سے دھالیکہ و سیاہی
 جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے قاضیخان۔ اعداد اکثر تین انگلیاں رکھدین اور انگوٹھ کھینچنا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا الفیہ۔ اگر موزہ
 پر انگلیوں کے سروں سے مسح کیا پس اگر پانی چھینتا ہو تو جائز ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا فیہ ہو یا بقدر تین انگشت
 کے یا فیہ سے بھیگی گھاس میں چلا تو کافی ہوا اور صحیح قول میں اوس مانند میہ کے ہے انہیں۔ اگر اوس ٹپے تو کافی ہے مگر فیہانی رحمہ

کما کہ یہی اصح ہے۔ اور مخطوط کا ظاہر کہ راوی میں شروح اعلیٰ و ادنیٰ۔ لیکن مستحب ہر النبیہ۔ عضو کو درحیاً اسکی باقی تری
 سے مس رہا ہو خواہ بکلی ہو یا نہیں اور مس کے بعد تری رہی ہو تو اس سے موزہ پر مس ہوا نہیں الجھ۔ اگر ساق سے شروع کر کے اصل کو لیکھا
 یا دونوں موزوں پر عرض میں مس کیا تو جائز کہ خلاف سنت ہو البتہ۔ اگر پٹیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور
 بستر پر یا ماتہ پر ہوا اگر ماتہ سے چمک کی طرف سے مس کیا رہا ہو لیکن مستحب اندرونی رخ سے ہو الخاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں
 ایک کھینچیں تو جائز نہیں ہے۔ و مع موزہ میں ٹکڑے سنون بین فاضل خان۔ اور مس موزہ میں نیٹ شروٹ نہیں ہی مسج ہو انفع پس اگر موزوں پر مس کیا اس
 نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کر دے طارح مضمون نہیں ہو طارح مسج ہو کئی الخاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پشما جو تمام مضمون سے
 بیان فرمایا۔ ولایہ جو اس مسج علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مس نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جس میں شگات کثیر ہو۔ و ف قلیل شگات سے
 تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا جو اور کثیر کی تفسیر یہ کہ ناہین منہ قدر ثلث اصالیع من اصالیع الرجل۔ کمال جاوے اس شگات سے
 بقدر زمین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ و ف مرد چھوٹی انگلیاں پانوں کی۔ و ان کان اقل من ذلک جائز اور
 کھٹنا اس سے کم ہو تو مس جائز ہے۔ و قلیل زعفران شافعی لایجوز وان کمال لانه لما جب غسل الیادی بحسب غسل الباتی
 اور زعفران شافعی رحم نے کہا کہ مس جائز نہیں اگر شگات قلیل ہو کیونکہ جب کھٹے کا دھونا واجب ہو تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
 و ف ہر سری قیاس ہے۔ و لہذا ان الخفاف لا تخلو عن طیل خرق عاده فلیتقن المخرج فی النزاع و تخلو عن اکثر فلامخرج
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہونے سے خورے خرق سے اذراء عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حج لاحق ہو گا اور کثیر شگات سے
 خالی ہونے میں تو اس میں اتارنے میں حج نہیں ہو گا۔ و ف اجمع شرعاً دفع خرق میں بوجہ دفع الحج کے مس جائز ہوا اور
 کثیر خرق میں جائز ہوا۔ و اکثر ان یکشف قدر ثلث اصالیع الرجل اصغر یا مویج۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کمال جاوے
 پانوں قدر زمین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے ہی قول صحیح ہے۔ و ف اندر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر زمین انگلیوں
 ہاتھ کے اندر صحیح قول شمس الانہ علوانی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدم زمین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
 انگلیوں سے ہے۔ نہایت۔ پھر صحیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم هو الاصلی۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی
 انگلیاں ہیں۔ و ف حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کھانا جب
 انگلیاں اہل شہرین۔ و الثلث اکثر یا۔ اور زمین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ و ف کیونکہ پانچ میں سے زمین انگلیاں
 نصف سے زائد ہوں اور کسی چیز کا اکثر بننے کل کے ہوتا ہے۔ مقام مقام الکل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ و ف پس تین
 انگلیوں کے کھٹنے سے گویا کل قدم کھٹل گیا تو اس کا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ زمین بڑی یا چھوٹی دونوں کو غسل ہے۔ و اعتبار الاصل
 للاحتیاط۔ اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ و ف اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے
 اعتبار بھی صحیح ہے۔ اگر خرق اس قدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول الاماثل اذا کان لا یخرج عندہ
 اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگات ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کمال نہ جاتا ہو۔ و ف کیونکہ معتبر نہ کھٹانا
 اور رفتار شکل ہو جانا فرمایا ہی۔ ہی اصح ہے۔ نہایت۔ پھر اگر شگات کھٹتا ہو لیکن ایک میں بقدر زمین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ٹاکر
 تو فرمایا۔ و یعتبر بنہا المقدر ان فی کل خف علی حدہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر مضمون میں ملحدہ ہے۔ فیجمع الخرق فی خف واحد پس جمع
 کیے جاوے شگات ایک ہو جائیں۔ و ف اگرچہ ایک ہی جگہ ہوں مگر خف کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگات موزہ کے سابق
 میں ہو تو جو اس مسج سے مانع نہیں کما فی الخاصہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جس میں سوجا سا جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں
 کیونکہ وہ بیون کے سولایع میں شیاہل کے گئے ہیں کما فی التیسین۔ و لا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یشیع قطع السفر
 یا لاخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جائیں کیونکہ ایک میں خرق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر کر کے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاست میں تو ہم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک میں قدم سے کم گر کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خندق
 میں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ دونوں کیساں نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے طہرہ زقا تعلق ہے۔ بخلاف النجاستہ المتفرقہ حال
 مکمل۔ بخلاف نجاست چٹکی جوئی تفرق کے ہر ایک دم سے کم گر کر زائد ہو تو وہ جمع کی جادے ہر جگہ سے کیونکہ شخص دو سب
 نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی دم سے زائد نجاست کا مجتمع یا تفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو سپر اختیار صحت
 سے طہارت واجب ہو اگر کما جادے کہ نجاست کے سوا سے شرعاً کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیارات میں ہے کہ اگر عورت کی
 مرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پٹہ لی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جادے تو اسکی چوتھائی فرج یا پٹہ لی یا بال کی حکمت
 تو اسکی ناز نہیں رہا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ و انکشاف العورۃ نظیر النجاست۔ اور عورت یعنی وہ خمرناک جگہ جسا چھپانا فرض ہے
 ناز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کا ہے۔ ف۔ جیسے حرام والے کا تفرق خوشبو لگانا جمع کیا جادے اگر ایک عضو کی قدر ہو چکے ہو چکا
 لی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر رشیم کی پوشان جمع کیا دین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں
 میں شکاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو چھین تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر و احوط ہو کہ شرط ہے
 کہ زمین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جادے اور یہی اصح ہے خواہ شکاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
 اٹری کے جو انب میں ہو محیط۔ اور مضمین میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم۔ ع۔ اور مضمین سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو الا حقیقہ
 اور جو ٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خدا انگلیاں کھلیں تو جہان کھلیں وہین کی
 تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیوں
 ہے اور اگر گز مسج جائز ہو اور اگر انگوٹھا پاس والی ایک انگلی واسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسج نہیں جائز ہے
 جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہو گا ابوہریرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر آٹھ موزہ میں قدر ایک انگلی کے
 اور اٹری میں اسی قدر دھلو میں اسی قدر کھلے تو مسج نہیں جائز ہے محیط۔ نظیر شکاف جو مسج کو روکتا ہے وہ کہ اسکی ماتحت کھلا ہو
 یا چلنے میں مکمل جاتا ہو اور اگر شکاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسج نہیں اگرچہ شکاف طویل ہو چھین
 محیط البدائع الاسبیجانی ع۔ اور اگر موزہ دوسری نہ کاہر اسکا ابرہ مکمل گیا اور اسٹر چڑے کا یا گندہ کڑا اسکا ہوا ہے تو مانع مسج نہیں
 التیسین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جوب یا جاروق جوشت قدم پر سے شق کر کے اسین گھنڈیاں یا تسمہ لگے ہیں جسے باندھ دیا جاتا ہے
 کہ اسکو دھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسین موزے کے شکاف کا اعتبار ہو گا الزاہدی
 یہ سب مسج موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہننے جانے کے بعد حدث موجب و ضرور ہو تو با حکام مذکورہ بالا موزہ پر مسج کرنا روا ہے اور
 اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مضبوط رہنے اور اس شریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی قبول۔ ولای يجوز المسح لمن وجب علیہ
 الغسل۔ اور موزہ پر مسج کرنا نہیں جائز اس شخص کو جو غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا
 اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہو۔ پس صرف جنبت کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال
 انه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا ان اذا کینا سفر ان لا تخرج خفافا ثلثہ ایام ویالیسا الا من خباہ
 و لکن عن بول او غائط او نوم۔ بدیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو گونہ کو گونہ فرمایا
 کرنے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتاریں یعنی پاؤں دھونے کیلئے پتھریں دن و آگے راتیں مگر جنابت سے لیکن
 پیشاب یا چھانہ یا منید سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جسے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں آتا رہے۔ سفر نفع اول سکون
 انھا جمع مسافر جمع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
 صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ ایک نے وضو کر کے مہیزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے دخول کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھو کرے اور مسح اب روانہ نہیں ہوں ہی فتی میں مذکور ہے۔ پھر اب دھت کے اندر
جب تک وضو کرے مسح کرے لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کر گئی گویا اب جب ہوا ہر الغضرات۔ پھر اگر
نہیں نمایاں تھی کہ پانی جا مارا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھو کرے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے دھت کے اندر مسح
کرنا رہے مگر جب پانی دیکھا جنابت عود کر گئی۔ ت۔ اور اگر جب نے غسل کیا اور سو اے اعضاء وضو کے کہیں ٹپ خشک رہا
پھر اسے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے اٹھا ہوا۔ اور اگر اعضاء وضو میں سے کوئی ٹپ خشک رہا اسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے اقبسین۔ بالجمہ جب میں ایک تو ممانعت منصوص ہر دوم قیاس بھی اسی کو تقضی ہے۔ لان
الجنابہ لا تکرر عاۃ فلا حج فی النزع بخلاف المحدث فانہ تکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر زمین ہوتی جیسا کہ براہ عادت
معلوم ہر جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حج نہیں ہر بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہے۔ وفت تو حدث میں بھی
حج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزوں پر مسح کن وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا
ونقص المسح کل شئی یقض الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ وفت کیونکہ وضو کے متعلق
سے تمام وضو لازم آدیا گیا تو مسح بھی لازم آدیا۔ لانه بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ وفت مسح قدم کی حکم
ہو گیا ہے مگر ہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجہ میں
باجو وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جانا ہر لہذا فرمایا۔ وبقضه ایضا نزع الخف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ آمار ناجی توڑنا ہے
فت یعنی ایک ہی موزہ آمارنا۔ کیونکہ جب ایک آمارنا اسکا دھونا واجب ہوا۔ لہذا یہ المحدث الی القدم حیث زال المانع
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جا مارا۔ وفت اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا واجب
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض درحقیقت
حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع آمارنا اور اگر موزہ خود آتر گیا تو بھی یہی حکم ہر کانی ہے
اور واجب اس صورت میں صرف دونوں پانون دھونا حتیٰ کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانون دھو کر موزے میں لے۔ پھر اگر حدث
ہو تو اسی وقت سے تیمم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی ہم۔ پھر تصریح کر دی۔ وکذا نزع
احدہما۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ وفت شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکلنے
ناقض ہے۔ نعتہ راجع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدہ۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں تصدیر ہے۔
فت یعنی جسمین غسل ہر با مسح ہر تو اس میں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کہانی الکافی ۷۔ تو یہاں
جمع کا حکم تصدیر ہوا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جائے کہ وظیفہ میں دونوں پانون تصدیر ہیں تو کیوں دونوں کے شکان
جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جادے جو ایضاح میں ہو کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتیٰ کہ ایک کی نزع
دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دھونے میں ہم۔ وکذا مضی المدة۔ اور یوں ہی مسح الخف کا بھی
ہر مدت گذرنا۔ لہذا دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو پہلے روایت کی۔ وفت یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے تیمم کے
اند میں دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روانہ نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضو قائم ہو تو صرف پانون دھوئے ہم۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھوئے کا پانی پایا ہو اور اگر نہ
پانی پایا تو مسح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اسکو مانع جائز ہے حتیٰ کہ اگر نادر کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو پانی مانع
پہنچ کرے ہی مسح ہر المبطہ قاضی خان الزاہدی البجہرہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور نزع کے وقت حدث
ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہر ناز میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مسح کا ہر دیکھن جانتا ہو کہ اس خشک مین پانی نہیں ہو تو اس اصح قول پر ناز پوری کرے۔ م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی ناز
 فاسد ہو جائیگی اور یہی شبہ بقدر ہے۔ الفتح تبیین۔ و۔ و اذا تمت المدة نزع خفيه فحسل رجليه ووضی۔ اور جب مدت مسح کی تمام
 ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پاؤں دھو کر ناز پیرے۔ و۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ و لیس علیہ اعادۃ بقیہ
 الوضوء۔ اور اگر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا نزع قبل المدة۔ اور یوں ہی جب خود اپنے دست گذرنے سے
 پہلے موزہ نکال دیا۔ و۔ تو بھی اس پر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع
 یسری الحدیث السابق الی القدرین کا نہ لم یفعلما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جد کرنے و اتارنے کے وقت
 ساری ہو جائیگا حدیث بطلان قدموں تک گویا اسے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ و۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اس وقت کہ
 پاؤں دھونے سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
 ہنکر ان پر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے تبیین والجر۔ المیٹ و جامع الفتح۔ یعنی ہاں جبیرہ کے
 اوپر ویچے سب مسح کرے ورنہ منہ کی طرح نالی ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو نایت یہ کہ نہ اتارے لیکن مسح میں
 بلکہ جوت سردی کے تخم کرے ہاں مسح جبیرہ پر اسکا مسح تجلیل مشائخ ہو گا لیکن اس صورت میں تمام ظاہر باطن سب کو مسح کرے نہ ہند
 موزہ کے۔ الفتح مختصا۔ و حکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
 ہے۔ و۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع انھ کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانه لا معتبر بہ فی حق السح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
 مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پٹنا تو اس پر مسح جائز ہے جبکہ نزع نہ ہو۔ اور جس کا مسح میں
 اعتبار نہیں وہاں پاؤں آجانے سے مسح کا نقص ہو جائیگا۔ لہذا شیخ الاسلام نے بسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے
 پھر اسکی راسے میں آیا کہ انگوٹھا لے پس اپنے پاؤں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راسے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکا
 موزہ دلی پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پاؤں دھو دے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی ادلی ہے الفتح۔ و کذا با اکثر القدم ہوا لیسح
 اور دلی ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکلنے سے بھی نزع انھ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی مسیح ہے۔ و۔ ف۔ ہی اصح ہے۔ اور
 موزہ سے مراد شری موزہ محدود ہے۔ و۔ پر روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر اثری موزہ سے نکل آئی تو
 مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رحم سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا استدر حصہ رہا کہ اس پر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اس وقت
 کہ آنکھ اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راسے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے اثری اپنی جگہ سے نکل جاتی ہو تو
 مسح نہ ٹوٹے گا اور کانی میں لگا کہ امام محمد رحم کے قول پر اکثر مشائخ میں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک دورہ جاوے مسح نہ ٹوٹے گا۔ مسح
 اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھانا ہو تو اثری نکل آئی ہو اور جب قدم رکھنا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہو تو اس پر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا
 پاؤں ٹیڑھا ہو کہ جو پنجوں کے بل چلتا ہو اور اثری موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
 کی ساق تک نہ نکلے تا ضیقان۔ و الذخیرہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی ادلی ہے الفتح۔ اثری کے نکلنے دیکھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے
 اور اثری کی اپنی جگہ سے نائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صحت میں ہے کہ اسے منہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا
 اور اگر یہ بات نہ ہو کہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے جو توبالاجام مسح نہ ٹوٹے گا جیسا کہ بر جیدی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے
 ت۔ و۔ اور اگر اسے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالادھن
 پر مسح کیا پھر ایک بال دہر کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المیٹ۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزہ دن کے اوپر سے کمالی کے چھلکے اٹھ
 تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محض السخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا سے ناقص مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
 بھر جانا۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر نزع تک پہنچ گیا حتی کہ تاہم پاؤں داخل کیا تو اس پر دوسرے پاؤں کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی مسح ہے۔ الطہیرہ۔ ہتھوں نے اسکی تصحیح کی اور تو یہ میں اسکو کیا پھر
موانعی نقل مینی حکم کے کما کہ بعض مشائخ نے لکھا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹے گا اگرچہ پانی ٹھننے تک پہنچ جاوے اور کما کہ یہی الطہیرہ اور درختار
میں کما کہ یہی بکرا راقی نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدیث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلیا اور دھلا
مجہز نہ تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی المنہ۔ میں کہتا ہوں ولایت کرتا ہے اسپر جو مودی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں
ٹھکسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر انھن بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قول من ابدا المسح و یقیم آہ کی شرح میں معنی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو انھن میں سے
معدود کا وقت نکل جانا یعنی اگر معدود نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا کسی جاری
رہنے یا تا صبح جاری رہنے کا مرنے اگر اسنے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ وضو بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کرے گا کسی وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو غند سے طہارت رہی تو پھر اسکو ٹھیل تندرست کے مدت معدود تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضو ہر وقت کے لیے کر لیا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھو کر موزے پہنے پھر حدیث ہو تو
وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ موزہ پہنا کر اسنے ٹوٹنے سے پہلے جراثیم اچھی ہو گئی تو وہ جبکہ دھو کر
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراثیم اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الطہیرہ السرج۔ مسئلہ طہارت
کا طہرہ موزہ پہننے کی شرط پر تفریح ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون میں جراثیم اور اسپر جبیرہ ہر آٹنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانون دھو کر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون میں پھنسی تھی آٹنے پانون دھو کر دونوں موزے پہنے پھر حدیث ہوا اور وضو میں موزوں پر
مسح کیا اور نازین پھر حین پھر جب موزہ اتار تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے لکھا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتار تو نازن مجاہد
ذکرے اور اسنے بعد کی نازن کو اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے محیط۔ قال المم۔ ومن ابدا المسح و یقیم
نفسا قبل تمام یوم و لیلة مسح مثله ایام و لیلا لیس۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو در حالیکہ وہ یتیم تھا پھر ایک دن رات نام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتیں مسح کرے۔ فت۔ یعنی ابدا سے وقت حدیث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ رداء ہے۔ محلا باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل علی باطلاق حدیث۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضور میں موزے پہنے اور حدیث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رحم نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی طحاوی کا وہ ہے کہ موزہ پہنے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں
حدیث ہونے کے بعد یتیم ہوا اور محبت اپنا ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فی غیر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اس میں آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدیث
قد سری الی القدم و انھن لیس برافع۔ بر خلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت تک دن رات پوری کر لی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدیث تو عدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدیث کا مانع تو نہیں ہے۔ فت۔ پس لا محالہ رفع حدیث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولو اقام و هو مسافر ان استكمل مدة الاقامة
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا تو اقامت کی مدت ہوئی پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تنفی بدول السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

طہرہ موزہ پہننے کی شرط پر تفریح ہے فافہم

یعنی تین دن رات تو بدون مغرور ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہو۔ وان لم یستكمل اتمکما۔ اور اگر اسے ایک دن رات بھی بدون
 نہیں کیا ہو تو ایسی کو پورا کرے۔ و ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہدہ بدۃ الافاقہ و ہوقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب شیر
 بیان ہر موق (اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور میان مسئلہ سے پہلے ہم ہر موق کی تحقیق و بحث حدیث کو بغیر کسی سانس
 ذکر کریں۔ واضح ہو کہ ہر موق وہ موزے جو موزون پر پہنے جاتے تاکہ کچھ دھجاست سے بچا دیں الہد۔ ہر موق کی ساق بہ نسبت
 موزہ کے چھوٹی جتنی ہر ج۔ اور ایسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن حوث رضی اللہ عنہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے حضور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی نضائے حاجت کو جاتے پھر میں بانی لا تا تو آپ وضو کرتے پھر غلامہ و موقین پر مسح
 کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم خفین و دخار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزمیہ والطبرانی اور ابوداؤد و یس خولانی نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 موقین و دخار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزمیہ فی مسجود۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ موقین و دخار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور
 ابوداؤد و یس روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و دخار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
 امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جو موقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور ہر موق عرب ہے اور علاوہ اسکے
 حجاز میں ہر موق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور غلامہ سر دہی رح نے شرح بدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا
 ہر موق و موق دونوں موزون پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابوالبقاء عکبری اور ابونصر بغدادی
 نے کہا کہ موق وہی ہر موق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہوا کہ ان سے معلوم ہوا اور صاف غالی رح نے جواب میں حوت جیم
 میں کہا کہ ہر موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میں میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ عرب ہو کہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
 مصنف رح نے کہا کہ۔ ومن لبس البحر موقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزون پر جو موقین پہنے تو جو موقین
 پر مسح کرے۔ و ف۔ اس پر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور رضی رح نے کہا کہ میں
 جو از میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی
 فانہ یقول البذل لایکون لہ بدل۔ اس میں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یون فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہر وقت
 یعنی پانون دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل ہر موق نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی البحر موقین
 اور جاری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو موقین پر مسح کیا۔ و ف۔ یہ حدیث تبویح اور پر آ۔ س۔
 ولانہ تبع الخف استعمالا و عرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ ہر موق تابع خف ہے اور وہ
 استعمال و عرض کے۔ تو خف پر ہر موق ایسا ہو گیا جیسے و طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ و ف۔ حالانکہ و طاقہ موزہ کے بالائی طاق
 مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لاهن الخف۔ بلکہ ہر موق تو بدل
 پانون کا ہو نہ موزہ کا۔ و ف۔ کیونکہ جو عرض موزے سے تھی وہی ہر موق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو خف
 یہی کہ بجائے پانون دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ و اتوی استدلال بحديث فروبر۔ اور میں رح نے اعراض کیا کہ اگر موق جو
 واحد ہو اور خف کے سواے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہر وی و خراز رح سے نووی رح نے نقل کیا
 تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سرور بھی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
 و غیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعراض ساقط
 ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باجم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری و غیرہ نے موق کو خف کہا اور جو موق و موق ایک قسم موزہ کی ہے
 اور جوہری و غیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزون پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

و جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی معنی خفت استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جو بری و مغزری نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خفت کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی سرب پر انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا ردائیں ہے جب کہ
کوئی تفریح صارتہ موجود نہیں خصوص جبکہ سرحدی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ و سلم کے واسطے و جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہر نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابی ہاشم انھی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اقرا عن دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا نا حفظہ فائدہ عن زید ابیہر تعالیٰ اعلم۔ یہ سب ہوتا
ہے کہ جرموق کو موز دن پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما اذا لبس البحر موق بعد ما حدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالتحف فلا يتحول الى غيره۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحول ہو کر جرموق پر نہ آدیا۔ ولو كان البحر موق من كبريا من لا يجوز المسح عليه۔
اور اگر جرموق کبریاں یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسح نہیں جائز ہے۔ لانه لا يصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پانوں کا بدل ٹھہرے۔ ف تو اس پر مسح کرنا روانہوا۔ الا ان تنفذ البتة الى التحف۔ لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہنچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا۔ ف لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق دو جہر تین ہونے کے موزہ پر تری پہنچنے سے منع نہیں ہے۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق جڑے کے
یا اسکے مانند ہوں تو ان پر مسح جائز ہے خواہ موز دن پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الصدر الاضطر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو ان پر مسح نہیں جائز اور اگر جڑے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو ان پر مسح جائز ہے اور اگر انکو موز دن کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند کے ہیں تو انکو ایسے
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہنچ جاوے اور اگر جڑے و اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موز دن پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے ہر حال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک ان پر مسح جائز ہے محیط۔ اور اگر موزے پہنے اور نقطہ ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
رواہ ہے کہ جرموق پر اور دوسرے ظالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق جڑے و اسکے مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر موز
جیسے موز دن پر جرموق۔ انخلاصہ یعنی جڑے کے جرموق حتی کہ بالائی موز دن پر مسح اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تحصیل
نہ کو رہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہو گا کافی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی ہو دوسرے جرموزے پہنے
جاتے ہیں ان پر مسح روا ہے کیونکہ انکو پینکر سفر میں موانعت کے ساتھ رفتار ممکن ہے شرح المبسوط للامام السرخسی ۵۔ اور صحیح امام شریکی
کے نزدیک ہوا ہے جبکہ انکے نیچے چڑھا ہو گا کافی البحر۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے دلی ہذا ہر انچی نہ کی یا ٹھوس اولیٰ کے
جکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے میں جائز ہوتا جیسے واسطہ اعلم۔ م۔ جاردق اگر قدم کو چھپا دے اور مخنہ و پشت قدم سے اس
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ دیکھ لیکن جڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چڑھا جاردق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے انخلاصہ۔ جاردق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور کسمہ یا ٹھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی ٹھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چڑاچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپا تا ہے۔ م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی مخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا اسدے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ بہتر ہے ایسے
موزے کے ہے جو حسین ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہوا اندام میں اتار ڈال کر رخ کرے تو نہیں جائز ہے انخلاصہ ۵۔ ایک قسم جو پ ہے
فارسی سرب پر اور میں کہتا ہوں کہ جو پ وہ ہر قسمی لوگ سخت جاڑے میں پتے ہیں اور بے ہوش سے ہوتا ہر قدم سے مخنہ کے اوپر تک
چھڑا ہوا مثل جو رب میں مثل مخنہ تک جاتی ہے۔ م۔ ولا يجوز المسح على البحر من عند ابی حنیفہ لان کیونکہ نا مصلحت ہے اور

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مسح کرنا جو زمین پر نہیں جائز مگر اگر جو زمین جلد ہوں یا منسل ہوں۔ وفت جلد وہ کہ اس کے اوپر نیچے چڑھا لگایا گیا ہو لکائی۔ اور منسل وہ کہ چڑا اس کے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوئی ہو۔ السراج یعنی تلوے پر ایک ٹکڑا لگا ہو۔ بالجملہ جو زمین جلد و منسل پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور غائی جو رب میں اختلاف ہے امام رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقا۔

بجو ز اذاکا نا ٹخنیں لایٹھان۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ خالی جو زمین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے نہ لڑے ہوں رتیق چھنے نہوں۔ وفت ہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب شوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد و جریر و حلیہ بن

ہر کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رحمہ نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جو رب جو کہ مفرعی یا باریک سوت یا ہال سے بنائے ہیں بلا خلاف اپنے مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اس قدر رگڑا جاوے کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چٹا مکن ہو تو اختلاف ہے اور اگر رتیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔

لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جو ربیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جو زمین پر مسح کیا۔ وفت اس حدیث کو شیوخ بن شعبہ و ابو موسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث غیرہ بطریق ابو قیس عن نبیل بن جابر بن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جو زمین و نعلین پر۔ قال الترمذی بنا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ اس کا کوئی متعلق نہیں اور صحیح غیرہ رحمہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان شوری و عبد الرحمن بن حمدی و احمد و یحییٰ بن یحییٰ و علی بن المدینی و سلم نے اس حدیث کو نصیحت کیا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دینق العید نے امام میں کہا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مرعان ہے بخاری نے صحیح میں اسے احتجاج کیا اور یحییٰ ابن یحییٰ نے توثیق کی اور حنفی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور بدیل کی مجلس نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک ہر زاوہ بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو زمین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رحمہ کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہو گا۔ اور جو زمین پر مسح کرنا حدیث ابی موسیٰ سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رحمہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث محبت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر متصل تا دلی اس طرح کہ جو رب منسل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جو رب منسل میں جو رب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکہ تا دلی نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جو رب منسل کی نعل ہے و علی ہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے محبت ہے کہ جو رب منسل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ یکنہ المشی فیہ اذاکا نا ٹخنیں و جو ان لستیسک علی الساق من غیر ان یربط بشئ فاشبه الخف۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جو رب پہنکر چلنا مکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوے ساق پر بدو ان اس کے کہ کسی چیز سے باندھے جاوے تو شاہ خف کے ہو گئے۔ وفت پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے اگر نری بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ٹخنیں نہیں ہوتے ہیں و دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بانات خود ایسے ٹھوس سخت ہوں اور اگر نری موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرنا ہو در نہ نہیں پس اس پر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانه لا یکنہ مواعظہ المشی فیہ الا اذاکا نا ٹھلا۔ اور امام رحمہ کی دلیل ہے کہ جو رب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پہنکر مواعظہ رفتار نہیں مکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ وفت اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں و جو محل الحدیث۔ اور یہ معنی محل حدیث ہیں۔ وفت حدیث اسی پر محمول ہے کہ جو رب منسل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی میں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اسرا حوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ و عنہ ائمہ راجع الی قولہما علیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ فت۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جو مہینہ پر مسح کیا اور کہا کہ میں سے مہینہ منع کرتا تھا اُسکو کیا تھا صاحب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور قتادی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثنیں وہ جو رب کہ بجلد نمودار مثل نمودا سپر اس شرط سے مسح ہوا ہے کہ ہر دن بندہ میں کے سات پر شمرے اور اُسکے تحت نظر آدے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والظنفسۃ والبرقع والقفاز۔ اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور تقازن پر۔ فت۔ برقع جو عورت میں چہرہ پر پہنتی ہیں اور تقازن عورت کے دستار ہیں آئین سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لائنہ لاحق فی نزع بندہ الاشیاء والرحصۃ لدفع الحجج۔ کیونکہ ان چیزوں کے اتار دینے میں حج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حج دہ کرنے کو ہے۔ فت۔ اگر کہا جادے کہ مسح عمامہ حدیث جلال و ثوبلا میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سرکامسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ بھر کر بتفسیر حدیث غیرہ رقم کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اتقصار نہیں جائز ہے یہی قول اہل حنفیہ و مالک و شافعی ہے کما فی التعلیل۔ اور خطابی رحم نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر چائز پر مسح چھوڑ دیا اللہ مسح حذر کرتا ہے تو چائز ہے اور اگر ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز چائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا گیا کہ امام رحم کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور مسیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتیٰ کہ ہر دن مسح کے نماز ہو جائے اور ابو علی رحم نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب چائز ہے کہ قرعہ پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم قصد یعنی والی کی ہٹی کا ہے اور مستثنیٰ ہے کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی جہی ثبوت لگتی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جو جامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہے مسح ہوا اور تجربہ افتدوری میں ہے کہ مسیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی مسیح جو محیط السرخسی والہجہ۔ ولکن جامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی کتابہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رحم نے رجوع کیا ہے۔ انصار۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح الحجج۔ د۔ بیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شد بالعلی غیر وضو۔ اور چائز پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندہ ہو۔ فت۔ اور معنی جوار کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہو جیسے مسح مزدہ کو کہا کہ چائز ہے یعنی مشرور ہے۔ ہا اسکا عمل تو صحیح ہے کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ در صورت ممکن ہونے کے فرض علی ہے حتیٰ کہ ترک سے نماز چائز نہوگی اور ادھر معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لائنہ علیہ السلام فعل ذلک و امر علیہا رغبہ۔ کیونکہ حضرت علی الصریحہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رحم کو اسکا حکم کیا۔ فت۔ معنی رحم وغیرہ نے اس میں قول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں داخل قطنی نے ابن عمر سے اور جہرائی نے ابو امامہ رضی سے معایت کی ولکن دونوں ضعیف ہیں ابن عمر رضی کے انکار فعل مسیح ہوا کما فی التعلیل و بیون عن ابی بکر الصغیر الصغیر۔ اور یہ نیز لہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رضی کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رضی جو جسکو ابو داؤد رحم نے جابر رضی سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک تھیرٹاکہ اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو خواہت ہو چکی تو نے ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں فرصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم جیسے واسطے فرصت نہیں پاتے تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو میرا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو ہلائی تو

پس فرمایا کہ میں لوگوں نے اسکو مار ڈالا انھوں نے کیوں نہ ہو چاہے کہ میں جاننے سے کہوں کہ نادان کی ماء دریافت ہو اور یہ کہ
توبہ کی کافی تھا کہ تم کہتا اور نبی باند تھا اپنے زخم پر غرقہ مضبوہ کر دیتا پھر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن وضو کرتا۔ یعنی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات میں اصح ہے۔ مع۔ پھر تیس بھی بیان نوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رحم کے ذکر کیا جملہ۔ و
لان الحج فیہ فوق الحج فی نزع الخف فلان اولیٰ بشرع المسح۔ کیونکہ حج جبرہ کو پہننے میں منہ آکر نہ سے
پھر حکم ہے تو مسح مشروع ہونے میں۔ اولیٰ ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ لا مسح پھر پورا چاہیے بر خلاف منہ کے۔ و کتب المسح
علی اکثر ما ذکرہ المحسن۔ اور اکثر جبرہ پر مسح ہو جانے پر اتنا کیا جاوے اسکو حسن رحم نے ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے المضمرات۔۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہیں ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیف۔ اور
مسح جبرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیف کے ساتھ توقیف نہیں ہے۔ ف۔ یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر ذاعت نہیں کیا گیا تو ہم اسے سے محدود نہیں کر سکتے بن ملا وہ برین جواز مسح
تو ضرورت میرے تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے تمام ہر آلا آکر شرعی توقیف جوئی حلالہ یہ نہیں ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کس وقت
کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہے اسکو وضو کی حالت میں باندھے یا بغیر وضو کے باندھے۔ چاہے حدیث جبرہ
یا حدیث پرا یعنی جنابت ہو اور باقی روایات اس مسح میں نیت شرط نہیں ہے البعض۔ اور صرف ایک مسح کا اتنا پھر نے پر
اتنا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے الجملہ۔ اور اگر تلے اوپر دو حصہ ہوں ادا کرنا حصہ ہر گاہ تو نیچے کے حصہ پر مسح کا ادا وہ واجب
نہیں ہے البعض۔ جبرہ پر یا غرقہ قرعہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک پاؤں
جبرہ ہو تو اس پر مسح کرے اور دوسرے پاؤں کو دھوے اتبیین۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کے اوپر مسح جب ہی ہو کہ اسکو میرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنا مضرب یا کھونا نظر کرتا ہو۔ اصد۔ اور کھولنے کے حوین سے یہ بھی ہو کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملے اور نہ تنہا باندھ سکتا ہو الفتح۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضرب
اور گرم سے دھونا مضرب تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شیخ الجامع الصغیر لقا ضیقان۔ اور یہی ظاہر ہے البعض۔ اور اگر میرہ نفس حرمت
سے ناک ہو اگر کھونا مسح مضرب تو موضع حرمت موضع دست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضرب کو کھونا تو اس غرقہ پر
مسح کرے جہاں تک سرے پر ہو اور اسکی گرد کو دھو دے اس حکم میں حرمت اور سوائے اسکے فائدہ داغ و شکست وغیرہ برابر ہیں
الفتح۔ اگرچہ پر مسح بھی مضرب نہ ہو بھی ساقط ہے۔ و۔ اور اگر قصد پہننے والے نے نبی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر احتیاط
قاضی خان ابی ہریرہ پر فتویٰ ہے المضمرات۔ اور نبی کے دونوں گزہ کے درمیان جو قرعہ چھو تیار اسکو مسح کافی ہے بھی اصح ہے اصد۔ لاضر
اور صفری بن ہے کہ بھی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے تارخانہ۔ وان سقطت النجسۃ عن غیرہ برہا بطل المسح۔ اسکا کہ جبرہ
ہو دن اچھے ہو جانے کے گرجا تو مسح باطل نہ ہو۔ ف۔ اور یہی مسجد و کانی دستور دیگرے پاس ہم۔ لان العذر قائم و مسح
علیہا کالتسل لما تحسبوا و ادم العذر باقیہ۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اس پر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے
وان سقطت عن برہا بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبرہ گرجا تو مسح باطل ہو گیا۔ لا و ال العذر۔ کیونکہ عذر باقی ہے
ف۔ تو اس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اسکا کہ نازمین گرا ہو تو نازکے سر سے ٹپے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالہد۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قائم ہو گیا۔ ف
یعنی مسح مذکور سے ہونے ناز پوری ہوئی تھی کہ اصل پر قائم ہو گیا یعنی دھونا ناز پورہ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہیں۔ ہا لہذا فہم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو ناز پورے ہم۔ اگر اچھا ہو کر گرا تو عذر اسی جگہ کا دھونا فہم ہے البعض۔ لکانی۔ اگر دھونا کیا اور وہ پانی
بہا دیا پھر وہ روا ہو اچھے ہو جانے کے گرجے تو دھونا لازم ہو گا ورنہ نہیں البعض۔ اور اگر نازن کوٹ گیا اس پر دھونا کھی پس اگر

کتر حیض تین دن دُائلی راتین ہیں۔ وفت ہی ظاہر الروایہ ہر یوم البیہین۔ یہ شرط نہیں کہ ان ایام میں کوئی ساعت تقطیع نہ کرے۔
یہ نادرجہ۔ و ما نقص من ذلک فهو استحاضہ۔ اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے۔ وفت اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو مگر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو مستقیم توالی میں تو ایک ساعت کا نقصان
بھی ممکن نفی کریگا۔ پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہوں۔ وفت قولہ علیہ السلام قل حیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ویالیما واكثر عشرۃ ایام۔ یعنی کتر حیض نو جوان کنواری لڑکی کے حق میں اور ثیبہ عورت کے
حق میں تین دن دُائلی راتین ہیں اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ و موجہ علی الشافعی فی التقدیر یوم ویلۃ۔ اور بیس حجت ہے
امام شافعی پر کہ انہوں نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ وفت اور ابو یوسف ہمارے موافق ہیں لیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انہ یومان والاكثر من الیوم الثالث اقامۃ للاكثر
مقام الكل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور میرے میں سے اکثر دن ہر وجہ اسکے کہ ایک مقدم اسکا اکثر حصہ
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرح ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیر شرح سے کی ہے۔ وفت یعنی جب شرح نے ایک عدد
پر تنصیف کر دیا تو کی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہوتے بلکہ دیر۔ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد و اکثر ہے۔ و اکثر عشرۃ ایام۔ اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ وفت یعنی سے دس راتوں کے انحصار سے۔ پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہیں اور اکثر حیض دس دن رات ہیں۔ پھر حدیث بیان چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ
کہ کتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق میں تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی۔ دوم حدیث
والم بن الاسقع مرفوع بد دن ذکر زائد استحاضہ کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرامنے
سنا کہ نہیں حیض کم تین دن سے اور نہیں حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کر کے
سوا سے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہیں اور نہیں نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہام حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہیں اور دو حیض کے درمیان کتر پندرہ دن ہیں۔ رواہ ابن الجوزی فی
المتناہیہ پنجم حدیث انس مرفوع اندھ حدیث دالمہ رحم کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جسکو ابن الجوزی نے تحقیق میں
ذکر کیا۔ یعنی فرج التقدیر میں اسانید مع راویوں کے حج و تعدیل کے مذکور ہیں اور شک نہیں کہ اسانید ضعیف ہیں لیکن بعض اسناد
معالج بھی ہیں باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہیں تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہوں مگر قوت میں ہیں
اور تہ درمی رحم نے تو راویوں کے حج کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا مگر حق یہ ہے کہ حج و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضروری ہے۔ ہاں
نودی رحم نے شرح مذہب میں کہا کہ حدیث جب کسی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتیاج کیا جائیگا
بہر دیگر ائمہ کے یہاں کچھ حکایات وغیرہ ہیں عورتوں سے جنہوں نے تین دن سے کم مدت العر حیض دیکھا اور دس دن سے زائد
دیکھا بیان کیا۔ یعنی رحم نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتوں کی بنیاد پر مارتقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگر بہ دروازہ
مکول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ انتہائے تمسک ان لوگوں کا اس قول سے ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت میں فرمایا کہ تکث احدکن شطر عمرہا لا یصلی۔ یعنی تم عورتوں کے نقصان دین سے یہ ہے
ہر کہ تم میں سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ غار نہیں پڑھتی ہے۔ ہاں۔ کہتے ہیں کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
فتی ہوا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول تو خطر آدھے کے واسطے خاص نہیں چنانچہ خطر اللیل عشاء میں بالاتفاق پورا آدھا نہیں ہے
علامہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک ناز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی کہ اکثر اندیشہ ہلال کبیر
و جمعہ سے فاسد ہر مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن یہی رح نے نوکد یا کہ میں نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ ف۔ یعنی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروض نہیں ہے۔ اور یعنی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بعضے طرق صحیح ہیں۔ دوم ہم صحاح ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہیں جو عورتوں کی حکایات سے بہت صالح ہیں انما مجمہ مبتدی نے جلد بن ایوب بن علی بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتیٰ کہ دس تک ہے۔ ایک روایت میں زیادہ کہا کہ پھر غسل کر کے نماز پڑھے۔ ورنہ رکھے۔ دوسروں نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مسحانہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا اس میں سے سفیان ثوری شیکہ طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الوثریری نے ثوری سے جو روایت کی اس میں ہے کہ کتر حیض تین اور انتہا سے دس ہے اور دس کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زید نے انس کی روایت میں کہا کہ حیض تین وجہ و پانچ وجہ و سات و آٹھ و نو و دس ہیں۔ اور ان میں سے اسماعیل بن علیہ و شام بن حسان و سید ہیں۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من مع انس رضی اللہ عنہ اور عبد الزواق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی اور یہ سنا و صحیح ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے۔ یہی تھی نے کہا کہ اسناد لائق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمرو بن ابی حماس و انس و ابن مسعود و عثمان بن ابی العاص اشقی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تعلیل واجب ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہے ان میں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا اسنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ محادی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت مصراق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے معدا یا دیالی کو جن میں اسکو مینہ میں سے حیض آتا تھا پس اسقدر مجھڑے پھر غسل کر کے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض میں پوچھی بلکہ ایام دیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلے ہیں۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و غیرہم نے روایت کیا۔ یہی تھی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابو بکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی میں حجت لی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص میں صیغہ جمع وارد ہے تو کثر تین اور زیادہ کے بارہ میں دیکھا جادے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر تین نہیں اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے یہ قاعدہ اصول الفقہ میں مذکور ہے اور یہاں ہی صورت ہے کہ ایام دیالی جمع قلت ہے تو کثر تین اور انتہا دس ہے اور ادب مذکور ہوا کہ کثر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہو گا کہ نماز و روزہ قضا کر لگی اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر کثر مقدار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہو گا لہذا امام مصنف نے مسئلہ میں ذکر کیا۔ والزامد استحاضہ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ لہذا روینا و ہو حجت علی الشافعی فی التقدید پختہ عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بند رہے و ذکر کی تقدیر انتہا سے حیض کی قرار دی ہے۔ ثم الزامد و الناقص استحاضہ لان تقدیر الشرح ینفع السامع غیرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونوں استحاضہ ہونگے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاقی کیجاوے۔ ف۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتیٰ کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت میں کہ آدھا گرد آفتاب کا نظر آتا تھا اور چومسے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا و ضرور کہ کے نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نازین قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آثار ہا حتیٰ کہ گیا رحوین روز پورا گردا آفتاب طلع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اہل حیض داخل طریق ہیں اور اسو اسے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں انہیں عورت کی عمر میں پس نو برس سے سن ایاس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محدثین مقابل رازی رحم کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے یہاں محیط مع بھی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے محیط۔ اور ایاس یعنی عورت کے پانچ برس ہو جانے کی عمر پچیس برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آئندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی خرج میں اسی فصل میں آدھ کا اشارہ ہے م۔ انہیں کثر طرہ ۱۔ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور جل سے رحم خالی ہو السراج۔ انہیں حیض کا حکم اسوقت سے شروع ہو گا کہ خون از داخل سے فرج خارج ہو کہ اگرچہ سطح کہ کرسٹ خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسٹ حاصل ہو تب تک حیض کا حکم نہ ہو گا محیط۔ پاک عورت نے کرسٹ رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اسی وقت سے خون کا حکم ہو گا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون کا اثر نہ پایا تو حیض سے رکھا تھا اسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہو گا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اٹھی تو کٹھن کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہو گا۔ کما فی الفیض۔ د۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ انہیں شرط یہ ہے کہ خون نہ کدھو رنگوں میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا بقولہ۔ و ما تراہ المرأة من الحمرة والصفرة والکدرة حیض۔ اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و کدہر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و بنبر و ٹیلا بھی حیض ہے لہذا انہیں سیاہ و سرخ بالاجماع حیض ہیں یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول ہے۔ رہا ہلکا زرد و کدہر و ٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ یہ رنگ کرسٹ اٹھانے کے وقت کرسٹ پر نظر آوے لیکن کرسٹ پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہے جب اٹھایا اور وہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے محیط۔ اور اگر عرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہو تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا الجینس۔ اگر کما جاوے کہ امام مصنف رحم نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ان میں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے لیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زرد میں بعضوں نے کلام کیا تھا تو اس پر تنصیح کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رحم نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتیٰ تری البیاض خالص یا تاک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کما گیا کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ د۔ وقال ابو یوسف لا تكون الکدرة من البیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدہر حیض میں سے ہو گا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذ نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ لانه لو کان من الرحم لتاخر خرج الکدرة عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدہر بھی رحم میں سے آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ و علی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ و لعل ان عائشہ رحم جملت ماسوی البیاض الخالص حیضاً۔ اور طریقیں رحم کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رحم نے سو سے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی طلحہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک دہ میں کرسٹ رکھ کر حضرت ام کلثوم عائشہ رحم کے پاس سمجھتیں اور پوچھتیں کہ ناز پر ہیں تو انکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ قصہ بیضا دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پہلے

رواہ عبد الزاق مستنداً و البخاری تطبیقاً۔ اور کرسٹ روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبو دار ہو کہ خون کی بدبو نازل کر دے۔ و نیز لا یعرف الاستحاضا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیا بدن سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ و نہ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں مع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں قرار پایا کہ صحابی نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متبعین ہر کہ اسے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور میں بمنزہ فروع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحمہمین سے ہوتا تو پیچھے خون کے آنا۔ جواب دیا بقولہ۔ و فم الرحم مشکوس فخرج الکدر اولاً کالحجۃ اذا لقیب اسفلھا۔ اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو کدر پہلے نکلیگا جیسے تسلیا میں جب اسکی یہ من سوراخ کر دیا جاوے۔ و نہ کیونکہ اسوقت کدر پہلے نکل جائیگا۔ عنایہ۔ و اما الخضرہ۔ رہا سبز رنگ۔ فاصحیح ان المرأۃ اذا کان من ذوات الاقراب یكون حیضاً و یجمل علی فساد الغذاء۔ تو صحیح ہے کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے مفرغ میں خرابی ہے۔ و نہ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ وان کانت کبیرۃ لا ترمی غیر الخضرۃ یجمل علی فساد المنیۃ فلا تكون حیضاً۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوا سے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نسبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا۔ و نہ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا انک وہ خالص دیکھے الفح۔ اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان مہر متخل جو پورہ۔ و رذ۔ کا نمودہ بھی معنی ہے قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو۔ نہ کہ آگے آویگا۔ م۔ سحر ام مصنف رحمہ اللہ حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہر کہ حیض کے بارہ احکام بیان آئے تھے۔ مین تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں۔ انھوں مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہو دروزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا۔ مصحف بدو ن غلاف چھونا۔ اس عورت سے جماع کیا جانا۔ انھوں حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ پھر اول کے سات احکام تو شیخین رحمہم کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بگارت سے تھما کر دیکر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اسنے کو سوت رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آتا ہے مگر غروب کے بعد اسنے کرسٹ نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوا سے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور انھوں ان حکم متعلق بنباب حیض ہے مگر مستند بات یہ ہوگا اور باقی چار دن مطلق بانقضاء سے حیض ہیں ضایہ وج۔ قال الامام المصنوع۔ و ایضاً یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ و نہ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ و یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامۃ مشائخ میں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے۔ و یحرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ و نہ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ و تقضی الصوم و لا تقضی الصلوۃ۔ اور قضا کر لگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کر لگی نمازوں کو۔ و نہ یعنی فرائض و واجبات کو۔ م۔ اگر آخر وقت نماز شروع کی و حائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بلکہ فرائض نفل کے انحصار میں نفل کی قضا واجب ہے البھر۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ میں ہر کہ قضا سے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں بلکہ اکثر مشائخ کہ نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گناہ نہوگی۔ مع۔ عورتوں کو

ابو داؤد مذکور تصدیق صحیح ہو لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مردانہ چوڑا ہاتھ حدیث میں ہے کہ سدنا خبہ الاہواہ
 الاہواہ ابی بکر یعنی یہ مردانہ ہند کر دوسو اے اب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح درمحلح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوش یعنی موکھلا کھٹے رہنے کا حکم دیا تھا بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہا کر عذر کیا کہ
 میرا دوسرا دستہ نہیں نکلتا ہر چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہر فاضلہ۔ ہ۔ ہو یا طلحہ حجۃ علی الشافعی فی اباحت
 والدخول علی وجہ البصیر والمرد۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ اہم شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بساح کیا جنب
 وحائض کا مسجد میں اس طرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی یغتسلوا۔
 اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت میں مگر راہ سے گذرنے ہو نہ یہاں تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو توحید تعالیٰ لا تقرب
 الصلوۃ الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جاے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر ہیں اور یہ
 معروف ہے کہ کافی توحید علیہ السلام کن فی الدنیا کالک غریب اور کما بری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا میں ایسے رہ گویا تو پڑوسی ہو یا ماہ
 چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی
 یہ کہ تم نماز سے قریب نہ جنابت میں اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تم سے نماز پڑھنے اور زجاج رحمہ نے کہا
 یعنی رہبر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زنجبیری نے کہا کہ مسافر
 الصلوۃ میں ضرور نماز کے معنی میں پڑھنے کے بدلے توحید حتی تعلوا اتقون۔ تو مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و ہما زکا
 ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں شرح ابو حنیفہ میں مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
 و راہ سے گذر جانے میں دو صحت میں ہیں اگر اس کو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہ ہونے سے مسجد اس نجاست سے
 آلودہ ہو جائیگی تو اس کو مسجد میں عبور نہ کرنا اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جس کو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسلامی
 حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے
 اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ حائض کے مسجد جانے سے مانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث
 میں ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے
 فرمایا کہ حیفہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز مرد ہو تو سوال و جواب دونوں میں حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر
 ہاتھ پڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہو اور پانی کہیں نہیں صرف ایک مسجد میں چشمہ ہو تو وہ مسجد میں جائیگا
 واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اس کا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہ ہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلتے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو
 یاد کیا کہ جب میں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہر و پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے ٹھہرے
 لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث بخلاف
 قول ابی حنیفہ رحمہ دلائل کرتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ
 تیمم کر کے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضی اللہ عنہ
 کے واسطے استنثار فرمایا پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیح سے آثار صحابہ رضی اللہ عنہ روایت کیے
 کہ وہ مسجد میں بعد وضو کرنے کے جنب چھٹے تھے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ
 انکو اجازت دی۔ میں کہتا ہوں کہ اولی جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی و نہ تیمم انکے واسطے طہارت
 تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثر ان کے لیے ابترہ میں پانی نادر تھا پس ان آثار میں ہم محل میں کچھ حجت نہیں ہے۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جو رو سے کیا حلال ہے جب وہ حالتہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الانوار یعنی جو انوار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہو بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو زرہ عرانی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی ہاتھ رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہوا اس حدیث میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ امام محمد رحمہ کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ۵۰۔ اور نیز بخین کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے جب کوئی حالتہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن لانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازاں خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری وسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے اور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہو ولیکن سرنگی نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے میں مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مع۔ پھر ابن الحارث نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مافوق الانوار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین میں ہے اور میں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سرحدی رحمہ نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے بیان ترجیح کا مل ہوگی یا نہیں اصل میں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول بخین رحمہ کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ان دگھنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اٹھا دے اسکا ولس لٹا لٹھ و الجھب و النفساء قرآن۔ اور میں روای حائف کو اور جب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن بر حنا و خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصریح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البھر۔ ہی صبح ہو البھر۔ اور یہ اسوقت کہ بڑھنے میں عادت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہوگا۔ ہی صبح ہو اور خاتہ العیال میں کہا کہ یہی مختار ہے مع۔ حائف و جب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے رواہ السراج۔ و بسکن امام مصنف رحمہ نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مع۔ اور ظاہر الزیادۃ میں قرأت خواتم کردہ نہیں ہے البخین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الخبیس والظہیر یہ وف۔ اور اگر جب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے بڑھنے کے تو بھی اسکو قرات حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائف و الجھب شیئاً من القرآن۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائف و جب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ۵۱۔ اس حدیث کو ترمذی حاین ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن ابوعبید بن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرات قرآن سے مانع نہ تھی سوائے جنابت کے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیعتی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلام عابد اللہ میں سہرہ اور بڑھاپے میں آنکی عقل شکر ہو گئی تھی اور شعبہ رحمہ نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تاہل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اصحاب جہان و حاکم نے اسکی تصریح کی اور بیعتی نے بسند صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے جب کے واسطے قرات کو کردہ رکھا۔ ۵۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جب ہو اور جب جب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ ز۔ ۵۳۔ ابو یعلیٰ الموصلی بیہقی رحمہ نے کہا کہ اسکے سب مادی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے توفیق بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ تراویح کو جب تک کہ تم کو جہالت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جہالت پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ البھر اس بارہ میں اجارہ و آثار میں ہیں بحسب موصول یعنی وضع ابائی و ترمذی

مذکور میں اور اس قدر کفایت ہو۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے جب حائض میں فرق کیا اس طرح کہ جب کو طہارت
 حاصل کر لے گی قدرت پر تو قبل طہارت اسکو منہج ہو اور حائض بعد وہی تو اسکو اختیار ہو اور اسی کے مانند جسد میں السبب و حاد
 بنی ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وہو حجت علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث
 حجت ہے امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ وفت جسکو مستدرجہ سمجھا اسکی قرات جائز جانتے ہیں حالانکہ صحیح نص سے خلاف ہے مگر یہی
 ہے کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہنچی کہ ثبوت ہو اور اسرا علم۔ وہو باطل اطلاقہ قینا دل مادون الا تہ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے طلاق
 کے شامل ہے آیت سے کم کو ف۔ یعنی کچھ بھی نہ پڑے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکنون حجت علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت
 ہوئی طحاوی رحمہ پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ وفت بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرف واحد تک منصوص ہے پس
 نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلائل سے آیت سے کم کو مانع ہے اور در تطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑے لہذا
 جو سہرہ سیرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں مانعت ہیں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نفساء کو اسکا پڑھنا حرام
 ہے ولیکن خلاصہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ شہ نظر
 اور جیسے قولہ فلم یولدہ اور پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد
 شکر نعمت و شمار باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور سب سے کم پڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہو اقول خلاصہ و ترتوت میں ہی ظاہر ہے
 و اسی پر فتویٰ ہے مفتوح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زہدی نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ
 نے ابو خنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں مفتوح۔ اور نقیہ ابو الیث نے عبدون میں
 کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور خاتم البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں وہ قاری نہیں شمار
 ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قاروا ما یفسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے میں اس حکم کی تعمیل نہیں شعری حتیٰ کہ نماز
 اس قدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہوے جب حائض و جنب و نفساء پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے
 کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھا دے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان شہر جا دے اور اسکو
 قرآن کے سب سے کم کرنا مکروہ نہیں ہیں محیط۔ اور طحاوی رحمہ کے قول پر نصف نصف آیت کر کے پڑھا دے مفتوح۔ حائض و جنب کو تو تر
 و تبیل ذریعہ کی قرات بھی مکروہ ہے انہیں۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ تکلیف میں ایسی ہوں کہ انہیں تحریر نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ
 صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قرات جب حائض کو منہج ہو جو اس کے تحریر کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قرات ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے
 اور یہی حال انکے چوٹے کے مسئلہ میں ہے۔ ان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے
 ترجمہ بعد متلفد بانوں میں تحریر کے ساتھ ہیں جکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ طبعیان برآمد ہوئیں۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اس کے
 واسطے یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید داس کے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجمہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر جہنم کے خط و غیر
 سے جائز ہے اور حائض و جنب و نفساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چھوٹے کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ ولیس لہم۔ اور نہیں ردایہ حائض و جنب
 و نفساء کو۔ وفت اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چوں کہ مصنف مجید کا۔ وفت اور اگر غرضی میں مکتوب ہو تو بھی امام رحمہ کے نزدیک
 مکروہ نہوئی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ نہوئی ہے المخلص۔ الا بغلافہ۔ مگر اس کے خلاف کے ساتھ مکروہ نہیں۔ وفت
 بلکن خلاف وہ ہے جو مٹھدہ ہو جیسے جزو دان نہ چلی۔ ولا اخذ وہ ہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہیں ردایہ ان لوگوں میں جن میں
 داس کے ساتھ ان کو لینا ایسے درم کا جس میں قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ وفت یعنی آیت ہو۔ اور یوں ہی ایسی تختی یا دست کا اٹھانا
 وہ دنا جس میں کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے۔ وفت لیکن جو ہر سیرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ الا بھتر
 مگر یہانی درم کے ساتھ۔ وفت یعنی ایسا درم اگر یہانی میں ہو تو یہانی کو چھو نایا اسکا لانا مکروہ نہیں ہے ولیکن ردق مکتوب

یاختہ میں ضرور ہے کہ ایسی چیز کے اندر جو اس سے ملحدہ ہو اسکے ساتھ چسپان ہو۔ وکذا المحدث لا یس المصحف الا بغلاف۔
 اور یوں ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن و چھوڑے گرائے کے خلاف کے ساتھ۔ نقولہ علیہ السلام لا یس القرآن الا طاهر
 بریل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ چھوڑے قرآن کو گر طاہر یعنی پاک۔ و فی حدیث بانج صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اگر
 نسائی نے سنن میں داہود اور دہلوی کے مراسیل میں داہن جانب و حاکم نے وطبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و سخی بن ماجہ نے عمرو بن عوف
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور سنا و صحیح اور بعض طرف سے مسلح صحیح ہے۔ اور ابوجہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
 سے۔ اور ابوجہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن خرام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ مت چھو قرآن کو مگر اس حالت میں
 کہ تو پاک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاستاذ ہے۔ اور ابوجہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ
 نے فرمایا۔ اور قرآن کریم فی کتاب کتھون لا یس الا بطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل مانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھوئے تو
 اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون تاکہ کرام برہمینی خصال
 سے استدلال کیا۔ میں گنتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ تاکہ سب مطہرون میں سچے بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے۔ مع۔ بلکہ تصور یہ کہ
 حاملان قرآن جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ ضیاعین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق ہے
 و علی ہذا احتمالی میں کچھ شک نہیں۔ و لہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھو نا طہری حرام نہیں بلکہ علی حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔ ثم تم المحدث
 و الجناۃ حلالہ فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدیث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں
 حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ و شہر چند کہ حدیث و جنابت میں کمی و بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
 واجب ہے۔ و الجناۃ حلت الغم دون المحدث فیمنقران فی حکم القراءة۔ اور فقط جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا نہ حدیث نے تو
 قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ و حتی کہ حدیث دالے کو قرآن پڑھنا بغیر چھونے جائز ہے کیونکہ وضو میں نہ کے
 اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدیث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہے
 تو جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہے۔ م۔ صحیح یہ کہ چھونا مکروہ ہے۔ ہاں مصنف رحمہ کے کلام سے افادہ ہوا
 کہ جنب و حائض و ذبحہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے البوہرہ۔ کیونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
 اور فتح القدیر میں اسکی تصریح کر دی ہے۔ م۔ مصحف کے کنارے وحاشیہ اور درمیانی سپیدی جان کتابت نہیں اسکو چھونا صحیح تول
 میں منوع ہے التنبیہ۔ و علاوہ مایکون متجاویزا عتہ و لون ما یوصل بہ کالجلد المشرز۔ اور خلاف جسکے ساتھ چھونا مکروہ ہے وہ ہونا
 جو مصحف سے جدا ہونہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ و یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اسکے بغیر
 باہم مضوم اور کنارے ہوں اور اگر کنارہ نہ ملے ہوں تو وہ مشرزش بہر دوشتین ہے۔ مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرزش نہ ہو بلکہ ملحدہ ہے
 سے خلاف ہو۔ جو اصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ و اندر اسی پر خوی ہے۔ البوہرہ۔ و یکرہ مسہ بالکف۔ اور استنبین سے مصحف کا چھونا مکروہ
 ہے۔ یعنی کردہ عمومی ہو لہذا قنادی میں کہا کہ جائز نہیں ہے الطح۔ جو اصحیح لاناہ تابع لہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ استنبین اسکے تابع ہے
 و فیہ ہی قول احمد ہے۔ و۔ اور جنب و حائض و ذبحہ اور محدث کو روانہ نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھو دیں جسکو دے پہنے ہوں۔
 التنبیہ۔ اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک استنبین سے چھونا مکروہ نہیں ہے۔ اور نویرین ہی کو اختیار کیا لیکن صحیح ہے و امام مصنف
 نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے۔ بخلاف کتب الشریعہ لا ملہا حیث تیرخص فی مسحا بالکف لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
 شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق دانوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو استنبین سے آنکھ چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اس میں ضرورت ہے
 و فیہ ہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بخلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون استنبین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و فیسر
 و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی میں مع۔ یہ طیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف و خود معانی و بیان کی شروح کا

چھوٹا بھی منع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ فقہ - رد مال گردن پر اوڑھے ہیں اس سے محدث یا جنب کو چھونا نہ اسی یا نہیں۔
نہ کہہ کیا مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر ہے ہوتا ہے کہ اگر اسنے کوٹا سے چھو اپس اگر یہ کوٹا اسکی حرکت
سے ہوتا ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے اور اگر نہ ہوتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مع۔ کافر کو قرآن چھونے سے رد کا جادے اگرچہ غسل کرے
ایضاح۔ جب وہ عائشہ کو ایسی کتاب لکھا کہ وہ ہر جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ وہ اسکو نہ پر حسین الذخیرہ محدث کو
قرآن لکھا انام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و جعی وابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارانے اسی کو لیا۔ لکنانی الذخیرہ۔ اندماج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور ابو یوسف
سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
قباس میں زیادہ مؤید و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوتا تو اسکا چھونا ظلم سے ہوا اور ظلم ایک جہا چیز ہے تو گویا غلطیہ کثرت سے چھو
بان اگر تاتہ لگے تو البتہ منوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سوا قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہے انتہا یہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ نہ مانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک ادلی یہ کہ ہر دن حائل کے نہ چھو دے۔ مع۔
یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کامر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا دم و دینار و مہرابہ و دیوار و
چھوٹوں داسکے ماتر پر لکھا مکروہ ہے۔ پچانہ و غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں
کیونکہ آب مستعمل آنکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مانت کی یہی وجہ ہے تو فتویٰ آب مستعمل کی طہارت پر ہر سیر بقول مفتی
یہ حمام میں قرات مکروہ نہ ہونا چاہیے اور اگر کہا جادے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ
ہے تو اس میں اتفاقی ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلات میں ہو جو تعویذ سے غلطیہ
ہو تو اسکے ساتھ پچانہ میں مانا مکروہ نہیں ہے بلکہ ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے۔ و لا باس بدفع المصحف الی البصیان
اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ و اگرچہ دے حدیث کے ساتھ ہوں السراج۔ لان فی المنع تفسیح حفظ قرآن
کیونکہ روکلے میں تو حفظ قرآن کو کھودینا ہوگا۔ و اگر بالغ آدمی یہ خیال کرے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے
تاؤتیک طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا دھیر و سونا پھنانا چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ و فی الامر
بالطہیر حرجا ہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں آنکے حق میں شفقت شدید ہے۔ و اللہ تعالیٰ نے شفقت اپنے
الہم سے وعدہ کر دی ہے تو اچھڑ طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھودینا اسکو ردائیں ہر بزرگ
شراب و دھیر وغیرہ کے مکروہ با ضرورت ہے۔ و نہ ابو الصبح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں منہج ہے۔ و اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان دہلی تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ و اذا قطع
دم البیض لاقبل من عشرۃ ایام لم یحل وطہا حتی یغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
لے تو اس عہد کے ساتھ دہلی حلال نہیں ہے یا تک کہ وہ غسل کرے۔ لان الدم یدرتارہ۔ کیونکہ خون کبھی دروز کرتا ہے۔ و یقطع
آخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ و تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا نہ کہ خون کا اور اس میں نہیں ہے۔ جیسے
یہ احتمال ہے کہ یہ وقت ظہر کا ہو۔ ظاہر میں الاغتسال بستر حج جانب الانقطاع۔ و غسل کر لینا ظہر دہواتا کہ جانب الانقطاع کو حج
ہو جادے۔ و پس یہ احتمال صحیح ہے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس ظہر ہو اور اسوقت دہلی روا ہے اور اگر غسل نہ تو مؤخر ہے غسل
کے پایا جادے چنانچہ فرمایا۔ و لو لم یغتسل و مضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کتر وقت
نار کا گزرا گیا۔ و یعنی آخر وقت نماز جبکہ بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدیر علی الاغتسال و التحریۃ حل و طہا۔
بقدر اسکے کہ عہدت اس میں غسل کر کے تحریر باندہ سکتی تھی تو دہلی حلال ہو گئی۔ و کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے ظہر ہے

اور بعض نے کہا کہ کچھ عذر و بہانہ ہیں جیسا کہ پہلے مذکور ہے۔ اسی قدر ضروری ہے کہ تم پر ہمارے حکم کی تعمیل کرو۔
 ناز کا ادا کر کے تو اس سے بھی دلی حال ہو جائیگی کیونکہ غسل حکمی ہے۔ لان الصلوٰۃ صارت دینی ذمہ صلی علیہ وسلم کی
 کیونکہ ناز کے دوسرے عذر جو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ وفت کیونکہ ناز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوئی ہے جس کی وجہ سے
 ہوئی۔ دینی الدیوٹی کہ اگر دقت عید کے ظاہر ہوئی تو اس پر دقت انظر کا گذر جائے اور یہ کمانی السراج اور روزہ کے واسطے قدرتی
 شرط نہیں ہے۔ یعنی صرف نہانے کے پیرے پنپنے کی شرط ہے اور یہ وقت ابھی دس سے کم ہیں جن میں شمار ہے اور تحریر ہر حال میں
 جن میں سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو ناز کی قضاء واجب ہونے کے لیے بعد دس کے بعد
 تحریر ہر کا دقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام ثبرہ نہ جاوین۔ ولو کان انقطاع الدم دون عادتها فوق الثلث
 لم یقر بما حتی تمضي عادتها وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اس کی عادت کے ایام سے کم ہیں لیکن تین روز سے اوپر
 میں تو عورت سے شریعت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گزر جاوے۔ وفت سہر اگر عادت گزری تو خون نہ کیا تو
 مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادة غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا
 اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ دلی سے اجتناب رکھے۔ وفت اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں گم ہونے کا احتمال
 ہو۔ وان انقطع الدم عشرة ایام حل وطہا قبل الغسل۔ اور اگر اس کا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اس کے ساتھ دلی کو ناز کے
 نہانے سے پہلے حلال ہے۔ لان الحيض لا یزید علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنسبی فی القراۃ بالشدیدہ
 کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے دلی کو ناز نہیں
 ہو جو اس عادت کے جو قراۃ بالشدیدہ میں وارد ہے۔ وفت یعنی توہم تعالیٰ ظہر ہو جس کی یقین۔ وشدیدہ طہار کیونکہ اسی طہارت
 پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین اور حجاز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاوین اور ظاہر
 کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے ہوا
 ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرا کتبہ یا یسود یہ جو روز ہے اور دس سے کم میں اس کا خون منقطع ہوا اور دقت
 کہ صرف غسل کر کے تو قبل غسل کرنے کے اس سے دلی روا ہے اور اگر اس کو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہونے ہی
 رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے طہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہونے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اس پر غسل کرنا واجب
 نہیں کیونکہ وہ شریعت کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے لیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بہرہ کہ جب کے ہے مسئلہ
 ولات کرتا ہے کہ کافر اگر حجب ہو پھر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الامام رحمہ نے مسائل مذکورہ حق کی خیر میں کہا کہ حاصل
 مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہو یا کم پر بھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہو یا اس سے بھی کم پر بھر کم روزہ سے
 تادم جن میں اول صورت دس پر منقطع سے بھر منقطع ہونے کے دلی حلال ہے اگرچہ غسل تک متعارف مستحب ہے اور تیسری صورت یہ کہ
 دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے دلی رد نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اس کی عادت کے ایام نہ گزرے دوسری
 صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اس میں اگر غسل کرے یا اس پر ناز کا دقت گزر جاوے یعنی ناز کا دقت نکل جاوے حتی کہ ناز اس کے
 قمر نہ ہو جاوے تو دلی حلال ہو گئی۔ ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے
 کم میں منقطع ہو تو دلی نہیں جائز حتی کہ اس کی عادت شرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہو تو وہ دقت نکل جانے پر روا ہے
 جس میں ظاہر ہوئی ہے اگرچہ اس سے چاہیں ہر جو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ اولی وقت ناز سے مراد وہ دقت ہے جو آغلا جڑ ہے کہ اس
 جو دس دقت نکل جانے تک اس قدر جو کہ غسل کر کے تحریر کی نیت کرے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت ظاہر ہو تو اس سے وقفہ
 گذر جاوے کہ اس میں غسل نہ ہو کیونکہ اس سے وہ ظہر پاک نہ ہوگی بدلیل اس کے کہ انھار نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ ناز کے

و مرتضیٰ ہو گئی اور جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یون کیا کہ یا نازا اسکے ذمہ دین ہو جاوے یا اس طرح کہ ادنیٰ وقت ناز و فصل
 و تحریر کو کافی تھا لہذا جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو چھینس مین ہر کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی یا
 آسنے پانی نہ ہونے سے نیم کیا پھر پانی یا پاؤں شوہر کو اس سے وطی جائز ہو لیکن وہ قرآن دہڑے الفتح - محمدی رحم نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے
 کیونکہ جب اس نے نیم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسے پانی یا پاؤں غسل واجب ہوا اور اتنا جب کے ہو گئی یہ قرآن کے حق مین ہر الفتح -
 اور زباد ہی نے ناز کے حق مین کہا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
 تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ ناز وقت کردہ مین ہو جاوے - ۱۰ - اور اگر مین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
 تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط دھو کر کرے ناز پڑھے - الصدر - م - اور خلاصہ مین ہر کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
 منقطع ہو جاوے حیض ہو یا نفاس ہو تو جب ناز جانی رہنے کا خون ہو اس وقت غسل کرے اور ناز پڑھے اور احتیاطاً اسکا شوہر اسکے ساتھ قرب
 سے اجتناب کرے یہاں تک کہ اسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے - پس اگر یہ مدت کا قبل حیض ہو تو حیضاً واجب منقطع
 ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی - پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشر مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
 اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہو اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا - اور یہی استبراء مین ہر کہ جس استبراء
 کر یا یہ وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی - یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
 دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
 تجاوز نہ کیا تو جب قدر عادت سے اس قدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو قدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اس صورت مین بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
 انقطاع حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا پسیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہے یا نہ - حق یہ کہ موجب انقطاع نہیں بلکہ دلیل ظہور ہے حتیٰ کہ اگر
 دس سے تجاوز نہ کرے اور پسیدی خالص نہ ہو تو دس پر نہ ملے جسے قطعی ہر اسی طرح اگر دس سے پہلے پسیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے
 اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز نہ کرے لیکن قبل عادت کے یا عادت تک
 اگر قصہ میضا یعنی پسیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یا تا تک کہ دس گذر جاوے - م - پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہو تو آخر وقت
 تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہو تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
 دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے - الفتح - ابو جعفر ہندوانی رحم نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
 ہونے پر تنصیح کی ہے - ع - اور خلاصہ مین ہر کہ اسی طرح اگر ابتدا مین یک عورت نے خون دیکھا اور حیض اسکا شل پانچ روز برادر نکاح
 پس روز پر منقطع ہوا اور اس نے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے - الفتح وچہ یہ کہ عادت اسکی اول مرتبہ سے ثابت ہوگی جب تک
 کہ دوم مرتبہ کسان نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت ہنوز ایسی عورت کے ہے کہ اسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م پھر واضح
 ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
 مین شمار ہے الفتح - حتیٰ کہ اگر یہ آخری حیض مدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے - م - بخلاف
 اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہیں الفتح - ورنہ دس سے نازد ہو جاوے گئے - م - پس اگر اول
 صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف اس قدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریر باندھے تو اس پر اس
 ناز کی قضاء واجب ہوگی - الفتح - اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی کہ مین
 رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف ناز کے واسطے ہی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہر راخانہ

کے لیے درمختار میں مذکور ہے اور ابن معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریر کو مہینی نے لکھا کہ طہین کے نزدیک صرف اس کے اہل ابویوسف کے نزدیک ہے اور ابیہر کہ ہے۔ م۔ اور نوادر میں لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو بائیس مل مکن ہونے کا وقت شرط نہیں صرف ہفتہ وقت ہو کہ تحریر باندہ کے تو اس پر اس وقت کی ناز قرض قضا کرنا واجب ہوگی حتیٰ کہ اس کو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریر کا وقت داخل ایام نہیں ہے بلکہ اس وقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ م۔ اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریر بھی نہیں باندہ سکتی تو اس پر اس ناز کی قضا نہیں ہے الفتح۔ اور جب تحریر کی گنجائش ہے تو بنا بر ذکر درمختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی ناز قرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑھ جائیگے۔ م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر حیض شروع ہوا تو یہ ناز اس کے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اس نے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہے تب حیض طاری ہوا ہو برحالت اس کے اگر اس نے نفل شروع کی اور اس میں تحریر صحیح ہو جانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علما و فہمہ کے مذہب میں اس پر اس نفل کی قضا واجب ہوگی۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک اگر قدر ناز کے باقی ہو تو قضا واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں لکھ چکا ہے۔ م۔ اور اگر کوئی نرکا با احتلام باغ ہوا اور نہ جاگا حتیٰ کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اس نے خواب سے پہلے بڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اس پر عشاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر یہ کہ قبل بلوغ کے جو ناز ادا کی وہ فرض نہ سمی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر کے ہنوز وقت باقی ہے۔ فہم۔ المسئلہ۔ و لفظ اذان نفل میں الدین فی مدۃ الحيض فهو كالدم المتوالي۔ اور طہر در بیان ہیں دو خونوں کے نفل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بڑے در پڑ خون کے مانند ہے۔ ف۔ یہ در حقیقت طہر شرعی نہیں جو مکترہ ہے۔ کا ہونا ہے بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا یا لگایا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور درمیان میں کئی روز تک خون نظر نہ ہووے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگتا خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ متون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے درمختار میں لکھا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفہ رحمہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے چار روایات اس مسئلہ میں ہیں ان میں سے یہ ایک روایت ہے۔ ف۔ اور اسکے سوا چار روایتیں دیگر ہیں ع۔ و وجہ ان تباہات الدم مدۃ الحيض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ و آخرہ۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا نام مدت الحيض میں بھر ہوا جو نالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رحمہ کی امام اعظم سے ہے اور مقتضاے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتدا دیا خاتمہ ایسے وقت سے ہوگا کہ اس وقت خون نہو بخلاف آئندہ روایت کے پس اس روایت پر اگر ابتدا میں ایک عورت کو حیض آیا پس اس نے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو یہ دس دن حیض ہیں کما فی البسوطا۔ اور اس عورت کے ہاتھ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت متعاقب ہو اس نے اپنی عادت سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر تو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو ان میں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی البسوطا۔ کیونکہ یہ ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے۔ ابن المبارک رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہے کہ خون دس دن میں تین ہو اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے۔ م۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گندی کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے بلکہ اول و آخر کافی ہے۔ کا نصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ مثلاً دس و دس و دس پر زکوۃ ہے تو تمام سال بھر ہر دس و دس و دس ہر دس پر بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دس و دس ہونے کی کہ شروع ہو جائے پھر چاہے درمیان میں کم ہو جاوے پھر آخر سال پر دس و دس ہونے کا وجوب واجب ہوگی۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع ہوا پھر آخر خون پایا گیا تو سب حیض ہے۔ وعن ابی یوسف و ہورایتہ عن ابی حنیفہ و قبلہ و آخر اقوالہ ان الطہر

اذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لا يفصل وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحمہ سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ کا آخری قول ہے کہ جب طہر نہ رہے دن سے کم ہو تو غسل نہیں سمجھا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کال نہیں ہے تو بمنزلہ خون کے ہوا۔ ف۔ اس قول کا مقتضایہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر ہر روز ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دنوں طرحت خون ہونا چاہیے پس اگر متباعد یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسے ایک روز خون اور جو دہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور دونوں طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر متعادلہ عورت ہو یعنی اُسکو دوبار ایک عادت پر حیض آجکا ہو پھر اُسے فادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا ہے۔ ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تاس دس روز حیض قرار دی جائے اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو فادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً نو مرت عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بهذا القول ایسر۔ اور لیا اس قول کو بہت آسانی ہے۔ ع۔ عورت کی سمجھ میں آسانی سے آجائیگا اور فتویٰ دینے والا بھی آسانی سے بتا دیگا۔ و تمامہ یعرف فی کتاب الجھش۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الجھش میں مذکور ہے۔ ف۔ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتویٰ دیا۔ الصدر و التبین۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الفتح۔ اور اسی پر اسے صدر رشید حسام الدین بھی۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر جو متباعد ہو تو پندرہ دن سے کم ہیں پھر اگر نپد۔ ہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے درحقیقت طہر نہیں ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرض کہ میں روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہوا۔ اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجیح کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرت اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ یہاں اقوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرحت گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا بیسیا ہو پس اگر متباعد ہو تو دس پورے حیض ہیں مثال یکم تاریخ خونی آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خونی آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متباعد ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اُسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تفسا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر ہے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہوا کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہو گئیں اور اگر سطح نعین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحمہ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو ان میں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

مشہور ہے کہ اگر عورت کو حیض شروع ہوا اور وہ دس روز تک طہر رہے اور پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خونی آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متباعد ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اُسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تفسا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر ہے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہوا کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہو گئیں اور اگر سطح نعین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحمہ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو ان میں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

چند مسئلہ پر - کہنا افضل میں یا برتر میں - یہ بھی حضرت ابراہیم خلیفہ سے منقول ہے - و اختلافی عرف الا تو قیما - اور
 یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی کہ دین تو قیما کے - و ف - یعنی اس میں قیاس و ما سکے قابل نہیں ہو سکتے تو جب ہی معلوم ہو کہ شایع طریقہ
 اس پر واجب فرما دین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم خلیفہ سے اس کو صحابی سے اور صحابی سے حضرت علی اس پر علیہ وسلم سے منقول فرمایا ہو -
 اس پر حضرت جہا کہ کتب حریف و آثار میں ابراہیم خلیفہ کا یہ قول نہیں ملتا یہ لفظ یعنی دین الامام رحمہ نے اس کو چھوڑ کر دوسرے طور پر
 اثبات کیا - یعنی رحمہ نے لکھا کہ کثر طہرہ روزه کا یہی قول ثوری و شافعی رحمہ وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رحمہ نے لکھا
 کہ میری دانست میں اس بارہ میں آنکے درمیان اختلاف نہیں ہے - مذہب میں لکھا کہ مجھے اس میں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کہ کال میں
 لکھا کہ بالاجماع کثر طہرہ روزه کا یہی ادب ہے کے مانند تندیب میں ہے - امام نووی رحمہ نے لکھا کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ اس میں احمد
 و اسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے - مع - میں کتابوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ قابضین میں اس بارہ میں اختلاف
 نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اسکے منافی نہیں ہے - م - اور ابن العثیم نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کثر حیض تین دن یا کثر دس روزہ
 اور دو حیض کے بیچ میں کثر چند روزہ میں اس کو فائز الیساں میں ذکر کیا اور قاضی القضاہ ابو العباس نے اس کو امام کی طرف منسوب
 کیا اور سابق میں علل تناسل سے حدیث ابو سعید خدری رحمہ میں یہ گند چکا ہے اور کہا گیا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
 یہ بھی دلیل ہے کہ مدت زودم کی چند روزہ روزه تو مانند مدت افامت کے ہو گئی الفتح - اس قیاسی دلیل میں نظر ہو سکے - بالجمہ قرار یہ پایا
 کہ کثر مدت طہرہ صحیح کی چند روزہ ہے - ولا غایتہ لا کثرہ - اور اکثر طہرہ کی کوئی انتہا نہیں ہے - و ف - برخلاف حیض کے - لانه میتدالی
 سنتہ و سنتین فلا یقدر بتقدیر - کیونکہ طہرہ روزہ کیجئے جاتا ہے سال دو سال تک - و ف - بلکہ ترک ہم ہیں کسی تقدیر سے متقدیرین
 ہو سکتا - و ف - مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مضاف رحمہ نے استثناء کیا - بقولہ - الا اذا استمر بها الدم بعرفت ذلک فی
 کتاب الحيض - مگر جبکہ عورت کو خون آنا ستر ہو جاوے یہ بات کتاب الحيض مضافہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے - و ف - کیونکہ حیض
 جبکہ خون مثلاً ابتداء سے ستر ہو گیا تو اس عورت کی عادت کیونکر گزرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون ستر ہو
 بالجمہ جن صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ خواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اس پر کا ہوا ہے تو اجتہاد سے
 مقرر کرنا چاہیگا ضرورت یا جندی شریعت - ابن الامام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداء شرع ہوا اور وہ
 نوا تو وہ استخاضہ کے ساتھ بانغ ہوتی - دوم یہ کہ مثلاً دس روزہ خون حیض دیکھ کر بانغ ہوتی پھر آٹھ ایک سال بھر طہرہ دیکھا پھر اسکو
 برابروں جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاوے گی - سوم یہ کہ وہ عادت تھی کہ مدتوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر
 اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر و اسکا دوران بھول گئی - پس اگر اول صورت ہو یعنی اجتہاد
 مستحاضہ بانغ ہوتی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روزہ حیض کے قرار دے جاوے گئے اور باقی ایام طہرہ میں جب مہینہ پورا ہو تو اس
 طرح کے اور اگر انیس کا ہو تو ۱۹ روزہ طہرہ کے ہونگے اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روزہ حیض بھر سال بھر طہرہ کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
 ابو حازم رحمہ کے نزدیک جحدہ سا یا حیض دیکھو گئے ہی رہیں - رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر و دوران بھول گئی ہے پس اگر
 ان تین باتوں میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہرہ یا حیض کے ایام میں تو ہر نانہ کے وقت
 کے لیے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر کثرت ہو کہ طہرہ یا حیض سے اب نکلی ہو تو اسکا ہر نانہ کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین سیوطی رحمہ
 نے لکھا کہ ہر نانہ کے واسطے غسل کرے - محیط - ادبی ص ۱۱۱ - مبطوطہ الشریعی - بی ص ۱۱۱ - البحر الرائق اور رمضان میں کسی روزہ ترک نہ کرے
 اور بعد مہینہ گزرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزه نہ تھا کرے پس اگر وہ جانے لگا اسکا حیض رات سے شروع ہوا تھا تو اس پر ۱۹
 روزہ کی تعداد ہے اگر وہ دن سے شروع ہوا تھا تو احتیاطاً ۲۰ دن کی تعداد ہے - اور اگر ماہ یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ
 کہتے ہیں کہ اس پر ۱۹ کی تعداد ہے اور فقہ ابو حنفہ اجتہاداً ۲۰ روزہ کہتے تھے - پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی غسل تھا تو کوہے یا

تغریق اسکے بعد تھا کر کے کفانی مبسوط الامام السرخسی۔ اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہو گئے تو پھر واجب ہو کہ تحریر کرے
یعنی بچنے دل میں کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے
غالب بھی قائم نہ ہو تو اسی کو مجرب کہتے ہیں تو اسکے واسطے تعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں احوط کو اختیار
کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھوئے مسجد میں جانے و شوہر سے ودعی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم ایسے یعنی یہ چیزیں حلال
نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دح۔ یہی اصح ہے نہ وقت نادر کما مر من مبسوط السرخسی۔ ہم۔ پس اس غسل سے فرض
و وتر پڑھے الفتح۔ اور سنن موکدہ پڑھے البحر۔ اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کیا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ
واجب ہیں الفتح دح۔ اور یہی صحیح۔ اور ان دونوں کو پھر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البحر۔ اور رمضان کے روزے رکھے پھر
پچیس روز تھا کرے۔ اور عدت میں اصح یہ کہ ایک ساعت کہ چھ ماہ ہر جس۔ اور اسی قول پر اکثر شایخ ہیں۔ اور حاکم شہید رحم نے متقی میں کہا کہ اسکا طہر وہا
کا ہے۔ اور برہان الدین مرغینانی نے ذکر کیا کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے۔ نع۔ پھر سوائے حدت کے دیگر احکام کے بارہ میں تو بالاتفاق اسکا طہر
کچھ قدر نہیں ہے بلکہ جس سے حائض احتیاط کرتی ہو اس سے ہمیشہ احتیاط کرتی رہے مانند قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا
شوہر کبھی اس سے ودعی نہ کرے۔ مع۔ پھر امام مصنف رحم نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور منسہلہ
و دم الاستحاضہ کا لرحاف لا یمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی۔ اور خون استحاضہ کا مانند خون تفسیر کے نہیں روکنا
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ ودعی کو۔ و۔ یعنی خون حیض تو ایسی چیزوں سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہے بلکہ کبھی
سے آتا ہے وہ کبیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے ودعی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے
اسکے واسطے مانند بیاردن و عارضہ والون کے احکام خاص ہیں اور وہ غریب مذکور ہونگے اور بیان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و ودعی وغیرہ نہیں ہے۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام تو وضائی و صلی
وان قطر الدم علی الحصى۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو دھو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون پر
پر پڑے۔ و۔ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ عائشہ بنت ابی حبشہ رضی اللہ عنہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے
ایام میں نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے دھو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون پر پڑے۔ و رواہ ابو داؤد و ایضاً اور دونوں
کی استہاجن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ
یہ بھی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن
عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنا ذکر کیا ہے
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اس میں یہ زیادت مذکور نہیں ہے۔ اگرچہ خون پر
پر پڑے۔ الفتح۔ امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بخاری و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا لیکن عروہ
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزی معبد بن ابی اوفیٰ کچھ نہیں کہا لیکن ابن ماجہ و بخاری نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس
حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر عروہ بن الزبیر ہوئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون پر پڑے پر پڑے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا۔ ابو داؤد سے شوق ہے کہ حفص بن غیاث
نے اسکو عیش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر دفع کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسکا بیان محمد نے عیش سے
موقوف روایت کیا۔ بالکلہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اس میں یہ نہیں ہے۔ اگرچہ خون پر پڑے پر پڑے
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ عروہ ثابت ہے۔ دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا

جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں ہزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں عمرہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہر تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہر امر یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو متقی پر مقدم کرتے ہیں۔ چارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے جواب یہ کہ اگر بعض نقات مثل دیکھ وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو ان کے مثل دوسری نقات مانند جریری و سعید بن محمد اور ابی و عبد الصمد بن نمیر نے امش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ فقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت علی الصریح وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اس میں کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔ جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو ایام مضمت سے فرمایا۔ ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم نتیجۃ اجماع ثبوت ہو گیا۔ فت۔ معنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فاری نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جس کا خون کثرت عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ توحیف میں ہے اور بیان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں کسی کا مانع نہیں ہے علامہ ازہرین و طبری نے دوسری نص بھی موجود ہے۔ ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن حمہ بنت حبش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبش مستحاضہ تھی و اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیعتی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمہ بن عتیرہ کا شوہر طلحہ بن عبید اسر بن بن مع۔ المسئلہ۔ ولوزاد الدم علی عشرۃ ایام ولما عادت معروفہ دونہا رتوت الی ایام عادتہا۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عادت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم ہے تھی تو وہ پھر جاری اپنی عادت کے ایام پر۔ فت۔ یعنی عورت میں حال سے خالی نہیں یا تو متبدل ہوگی کہ اسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا متبادہ ہوگی اور متبادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلف ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ متبادہ بعد عادت معروفہ ہو تو جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب خلیفہ متفق ہیں کہ عادت اپنی عادت پر پھر جاری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ والذی زاد استحضارہ۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھادہ استحضارہ ہے۔ فت۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی تا زین قضاء کرے اور اگر خون دس سے تجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ متبدل ہو یا مختلف ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت متبدل ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحضارہ ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن مرت مسئلہ مذکور کہ صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض مرت عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحضارہ ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرانہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت علی الصریح وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ کر نماز کو اپنے ایام حیض میں۔ فت۔ تو مرت ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ مرت اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس انھیں ایام تک چھوڑ لی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوئی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اس کے حق میں اس کے ایام پورے دس ہیں۔ رہی یہ حدیث تو ان میں جہان نے

دینی مسیح میں ہم نے دیکھا ہے کہ روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے سنا ہے کہ یہ چھائی تھری بار کہہ دیا کہ جو شخص اسے
 میں چھڑے پھر ایک حمل کرے پھر ہزار کے دت دھو کرے۔ سو اسی طرح اس کے بعد دوسری سند سے سنا ہے کہ ایک بار اس نے چھڑے
 غلط نہ تھا بلکہ ہمیش کے واسطے جو ستخانہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ناز کو اپنے باپ میں چھڑے پھر حمل
 کرے اور کپڑے سے بندھا کر کرے اور ناز کرے۔ دار قطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اس کے مادی سبب تھے میں اور اس کو اپنی اہلی شہید نے
 بھی مانتا ہے کہ روایت کیا اور سند دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منافع میں بیان
 میں یہاں سے ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استخاضہ
 کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اس کے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو چاہیے کہ عینہ میں سے ان
 مائون دونوں کا شمار دیکھے جس میں اس کو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اس کو پیدا ہو گئی ہے پس عینہ میں سے اسی قدر ناز کرے
 جو ناز دے پھر جب یہ دن گزر جائے تو فصل کرے اور ایک کپڑے سے استغفار کرے پھر ناز کرے۔ درود مالک و احمد انسانی
 اور اسناد بشرط بخاری و مسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تہا ناز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک جس میں شمار
 کرے وہاں استخاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادۃ یجائز ما زاد علی العشرۃ فیلحق بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
 بجز ناز دے وہ تبیس اس کا ہے جو قیاس بجز ناز دے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ فت۔ یہ تبیہ ہر قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ دہم
 کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ نص کے موافق ہے اور اس سے مخالفت نہیں ہے
 کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے متقیین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ بیخ ظلم ہے۔ وان ابتداءات مع البلوغ
 مستحاضۃ فیضھا عشرۃ ایام من کل شہر والبقا فی استخاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ بچے اس کو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے
 بانہ ہوئی مگر بانہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور ستر ہو گیا تو اس کا حیض ہر عینہ سے
 دس روز میں اور باقی استخاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ ہم نے اس کو حیض ہی جانا۔ فت۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک ہمارے خون آیا
 اور یہ کمال مدت حیض ہے سبب احتمال اس کے شاید اگر استخاضہ نہ ہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ ظاہر ہے کہ عینہ بالمشک والحد اعظم ہیں اس
 میں سے شک کے ساتھ نکال دیا جائیگا واندہ تعالیٰ اعلم۔ فت۔ ابن الحام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اسے عادت سے
 ناز نہ خون دیکھا تو کیا ناز نہ کو دیکھنے ہی ناز بافضل چھڑے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ناز نہ چھڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ
 خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استخاضہ پر بھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ مفت۔ اور جہتلی میں ہے کہ یہ بھی صحیح ہے۔ اور اگر
 دس سے خون نہ تھا تو ناز نہ تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اس کی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
 کے نہوگی اور یہ بھی اس پر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طریقین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہاں ہے
 اور یہی شافعی رحمہما کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے۔ اور خلاصہ دکانی میں ہے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول ہے کہ چھڑے
 اصلی عادت میں ہر نہ جلی عین الفتح۔ اصلی عادت بھی دوسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طر متفق پر نہ دیکھے۔ مع۔ انھوں نے شمار
 نے دہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت متفق ہونے میں ہے پس جب دوبارہ
 متفق حیض و طر ہو تو اصلی عادت ہے نہ شلاتین دن حیض و نہ دن طر وقت معلوم میں متفق ہونے اور قدم قسم ہے کہ دو خون و دو طر
 مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے باوجود حیض وہ میں جو آخر دیکھے ہیں اور طر میں کے قول پر
 اختلاف ہے بدین وجہ کہ جس میں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جلی ہے کہ میں خون و طر مختلف دیکھے پھر خون ستر
 ہو جاوے۔ مع۔ اور عادت جلی سے یہ مراد کہ اس کی عادت حسب حال بناو جاوے مثلاً عورت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور

اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون فائدہ سیاه و گہرے سنج کے دیکھا تو حیض ہوگا اور صدر شرح الجمع لابن ملک - ف - تو مہینوں سے مدت گذار
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو مدت نہ ٹوٹے گی - یہی مختار ہے - اور صدر - ع - ہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے بعض
الکفایہ - اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے - البجہرہ - د - پھر یہ آسوت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا سنا نہ ہوا ہو کہ فاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور فاضی نے حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد جو خون کیجے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - ع -

فصل - یعنی فصل بعض احکام مستحاضہ و مستدرین کے بیان میں ہے بحث - ابتدا میں غرضات ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ غرضات
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کر لے یہی عامہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب طریقی ہی جو
کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ ہو کہ اس قدر سے خالی نہ لے کہ وہ وضو کر کے بدو اس قدر کے نماز پڑھ لے یعنی جگہ وضو کر کے نماز
پڑھنے کے زمانہ میں مفروضہ قدر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بے شمار ہے کہ تمام وقت اس طرح گزرے کہ ایک لمحہ کے لیے منقطع نہ ہو پس مرد پر
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی قدر سے اتنا نہ لگے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھ لے تو یہی معنی میں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگرچہ شہید
حکمی ہو کیونکہ کیفیت دیر کا انقطاع بے ضرر ہونے کے ہے - چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے اندر شائع نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
تکسیر ہوئی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھے
کافی اندر غیرہ - پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا آئیں وہ قدر منقطع ہو گیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا - اور ایسے ہی قدر منقطع ہونے کے جانب ہو کیونکہ استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ شائع نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع قدر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہو
پس اگر دوسرے وقت میں قدر نے وضو کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں وضو کر
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے - ع - و الغمرات - بالحوادث ثبات قدر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا ہے
ہو اگرچہ حکماً ہو اور انقطاع قدر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہونے کی گامچ یہ فی القنویہ - م - یہ تو ابتدا
ثبوت قدر کے لیے ہے اور بقاے قدر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گزرے مگر اس حال میں کہ جس قدر میں قبلہ ہو یا چاہے کہ نہیں
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو حکم صدر بیان فرمایا بقولہ - استحاضہ من بہ سلس البول والروحات الدائم والجمح الذی
لا یزفقا یتوضاؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضو فی الوقت ماشاوا من الفرائض والنوافل -
استحاضہ جس آدمی کو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو جسکو دائمی تکسیر ہو اور جبکہ ایسا زخم ہو کہ میں سمجھتا ہوں لوگ وضو کر کے نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں - ف - خواہ فرض وقتی یا قضاء اور شن موکدہ
نوافل مستحبہ - وقال الشافعی توضحاً استحاضہ لكل مکتوبہ - اور امام شافعی رحم نے کہا کہ استحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کر کے
ف - یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتیٰ کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی واسکی تابعات سنن نوافل ادیکے
تو حرامے نزدیک جنگ - وقت طرانی ہر وضو باقی ہر ادا امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی - لقولہ علیہ السلام استحاضہ توضحاً
لکل صلوۃ - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ استحاضہ وضو کر کے واسطے ہر نماز کے - ف - اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ
روایت کیا اور اس میں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المؤمنین عائشہ رض سے دوبارہ فاطمہ بنت ابی عیش روایت کی
آخر میں ہے کہ توفیل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر - در واہ ابن جان و ابویعلی - اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے
ماتع ہے - پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے - ولان اعتبار طہارت ہر ضرورتہ ادا و المکتوبہ فلا یجوز بعد الفرائض نہ
اداس دلیل ہے کہ استحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادا سے فریضہ کے پھر تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہی

ولنا قوله عليه السلام استخافه توفياً لوقت كل صلوة - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے ہوا وسطہ وقت ہر نازک
 ف - یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی جہش میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں ذکر کیا -
 ع - احمد بن حنبلہ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا انہی - اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے
 ہشام سے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آئے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی جہش
 سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نازک کے - اسکو امام محمد نے اس میں تفصیل ذکر کیا اور ابن قدامہ حنفی نے معنی میں اسکا اقرار کیا - معنی -
 میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رحمہ کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نقلاً امام مسلم نے میں شک نہیں جیسے فضائل جلیلہ معروف ہیں اور ہشام
 بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو کل صلوة اور وقت کل صلوة کے معنی
 واحد میں ہوا امام مصنف رحمہ نے کہا - وهو المراد بالاول - اسی معنی میں مراد میں اول روایت میں - ف - یعنی لکل صلوة - لکل صلوة
 میں - لان الامام استعار للوقت - کیونکہ لام استعارہ ليجاتی ہر وقت سے - ف - تو لکل صلوة بمعنی وقت کل صلوة ہوئے -
 جیسے قوله تعالى - اتم الصلوة لعلوک الشمس - یعنی قائم کرنا کہ نازک وقت زوال آفتاب کے - یہ مفسرین میں اتفاق ہے - يقال آتیک الصلوة
 الظہری وقتاً - ہوتے ہیں کہ آتیک الصلوة الظہر - اور وقت صلوة ظہر - ف - یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
 لکل صلوة کے معنی وقت کل صلوة ہوئے تاکہ دونوں رعایت میں توفیق ہو جاوے - اور اس میں بھی شک نہیں کہ وقت کل صلوة -
 بہ نسبت لکل صلوة کے زیادہ حکم ہے کیونکہ وقت کل صلوة تو صرف وقت ہر نازک کے معنی میں ہے نہ جملہ لکل صلوة کے کہ یہ دو معنی کو متصل ہے جیسا کہ
 بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اس لیے کہ صلوة کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف و دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
 ہو رہا ہے پس شریعہ کی مثال جیسے قوله عليه السلام ان الصلوة اولہ و آخرہ - نماز کے واسطے اول و آخر ہے - حالانکہ مراد وقت نماز کے ہے -
 اور قوله عليه السلام - یا رجل اور کہ الصلوة غلیصہ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پڑھے - حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے - اور مانند
 اسکے بہت ہیں - معنی - بلکہ قوله تعالى - خلعت من بعدہم خلعت اضاعوا الصلوة کے یہی معنی اوجہ واضح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے کچھ
 تا خلعت قائم ہو چکے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا - نہایت - علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا یا اتفاق جائز ہے تو
 معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نازک کا وضو مراد نہیں ہے توجب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع فعل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
 نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوجہ ہے - معنی - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام مفصل سے
 خارج ہو تو اس پر ایک غسل واجب ہوا ہے قول عائشہ علیہا السلام و خلعت کا اور نہ ہب ہما و شافعی واحد اور ایک روایت میں مالک کا
 ابراہیم غنی رحمہ نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و شامین اور فجر کے واسطے غسل
 کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے لیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
 بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نازک پر وضو کرنا روایت کیا اور غیر مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر
 انس و سید بن السیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے - ابن عبد البر نے استدلال کیا
 کہا کہ یہ سید بن السیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز نظر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے - اس بیان سے علاوہ فائدہ
 کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نازک پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اہل
 برتق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہر نازک کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ احتیاط طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
 ہر نہ لحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ مستحاضہ توفاً لکل صلوة - کی تفسیر اسی طہر صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نازک
 وضو کرے - ولان الوقت ایقہ مقام الاوائیہ سرافیدار الحکم علیہ - اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں
 آداب کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر جو غلط نہ نفس نماز پر حاصل آہنگہ بالاتفاق ادا کرے کا حکم وقت سے مطلق

ہوتا ہے حتیٰ کہ وقت کے اندر جس جہد میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ نزدیک اول وقت اور عموماً وسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اور تعالیٰ نے دینی کی وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس ادا کا حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کر لگی۔ واداً خرج الوقت بطل وضو ہم دستا نقوا الوضوء لصلوۃ اخری۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہو گیا اور دوسری ناز فریضہ کے لیے نئے سرے وضو کرین ونبلا عند اصحابنا الثلثۃ۔ ادا یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ و۔ ادا اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اس وقت سے جریان خون وغیرہ جو غدر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل نہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہویا کوئی دوسرا حد پیش نہ آوے الفح۔ اور جب نہیں پیش آیا تو معذوریں وضو سے دوسری ناز پڑے سکتا ہے التبعین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خضبن میں۔ اگر وضو سے پہنچنے تک اسکا غدر جاری نہیں ہوا منقطع رہا حتیٰ کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند ندرت کے ہے حتیٰ کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ استا نقوا اذا دخل الوقت۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید وضو کرین۔ و۔ یعنی مرت زفر رحمہ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔ فان تو وضو دوا حین تطلع الشمس اجزاہم حتیٰ یدرب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جو وقت کہ آفتاب نکلا تو انکو کافی رہیگا یہاں تک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ و۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ ناز کا وقت نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نادرید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کئی وقت فریضہ کا خارج ہوا لہذا وضو باقی رہیگا جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک ہے وقال ابو یوسف و زفر اجزاہم حتیٰ یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف و زفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہے گا یہاں تک کہ ظہر کا وقت آوے۔ و حاصلہ ان طہارۃ المعذورین یقتضیٰ بخرج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک بخرج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ و۔ یعنی فقط بخرج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرنے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ شرع نے بوجہ حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث کا اعتبار ہوا لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جاتے تک پابا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹے گا لہذا اگر نفل شروع کر کے توڑے تو اس پر قضاء واجب ہے بالجملہ معذور نے جب غدر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلا پھر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کا قول ہے۔ م۔ ادا یہی قول صحیح ہے الحیف۔ و۔ و بدخول الوقت عند زفر رحمہ اور زفر رحمہ کے نزدیک نقطہ وقت مغربہ داخل ہونے سے ٹوٹی ہے۔ و۔ یہ رعایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ ہے۔ و بایضا کان عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ردنون میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا بخرج وقت ہو معذوری کی طہارت ٹوٹ جائیگی۔ و۔ اگر ہم ہر ایک وقت کا نکلتا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا سمجھ کر کیا فائدہ ہے تو امام حنفی رحمہ نے فرمایا سو فائدہ الاختلاف لا یظہر الا فیمن توجہاً قبل الزوال کما ذکرنا۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر جیسے معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ و۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی ناز مغربہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر ابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹگی۔ و قبل طلوع الشمس۔ یا اس معذور کے حق میں جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا۔ و۔ کہ طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت نازل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہی جابر روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ کے۔ زفر رحمہ ان اعتبار الطہارۃ مع المناقی۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا جبر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ صرف اسی قدر کے لیے کہ ادا سے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ و۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اس کے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعسر۔ اور وقت ادا سے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت جبر نہ ہوئی۔ و۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آوے گی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ و۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ متقنا سے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معتبر صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آوے گی۔ لہذا انہ لاجد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرے۔ و۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معتبر آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف معصی پر جا کر نماز ادا کرے ونگا تو وقت سے پہلے جو از طہارت ضروری ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ و۔ خروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فطر اعتبار الحدیث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت نازل ہوگئی تو اس وقت میں حدیث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ و۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اس میں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ نماز الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد زفر سب متفق ہیں کہ معتبر کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹی ہے یہاں یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا مقرر شرع میں معتبر ہے اور بیان بھی شبہ رہ گیا حتیٰ کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت میں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتیٰ کہ فجر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز فجر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ فجر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک فجر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور تقدیم وقت پر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہو تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونوں کا معتبر نہ ہونے کے پر معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادا سے نواخل و قضاے فرائض کے معتبر ہے۔ المناہ۔ و المراء بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ و۔ یعنی جسکا داخل ہونا و خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ و۔ نہ نواخل و واجبات۔ حتیٰ لو تضرعاً المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عند ہما۔ حتیٰ کہ اگر معتذر نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اعتبار ہے کہ اس وضو سے فجر کی نماز پڑھے۔ و۔ ہو صحیح لاناہما بمنزلۃ صلوۃ النضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلۃ نماز چاشت کے ہے۔ و۔ یعنی مفروضہ نہ ہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلۃ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ و۔ لو تضرعاً مرة للظہر فی وقتہ و آخرتی فیہ للعصر فعندہما یصلی النضحی۔

الاستحاضہ مخرج وقت المفروضۃ۔ اور اگر مندور نہ ہو ایک بار وسطے نماز ظہر کے وقت ظہر میں وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر میں
 وسطے عصر کے وضو کیا تو امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہیں کہ اس وضو سے عصر کی نائز پڑے کیونکہ مفروضہ ظہر کا
 وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا۔ و نیز یہ قول صحیح ہے۔ السراج۔ کل الامور کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرف میں
 کے نزدیک یہ کہ اس صورت میں دخول وقت مع خروج وقت ہر الفتح۔ والمستحاضۃ ہی التی لا یحیی علیہا وقت صلواتہ الا بالفتح
 بالفتحی ایتلیت بہ یوجد فیہ۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جب کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گزرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث
 میں وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اس میں پایا جاوے۔ و کذا کل من ہونی مضایا۔ اسی حکم پر اس مندور کا ہر مستحاضہ کے معنی میں ہو
 و ہون من نوکرناہ۔ اور مستحاضہ کے معنی میں وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا۔ و یعنی جسکا پیشاب نہ گھے اور جسکی کبیر نہ رے کے اور جسکی
 جرح نہ گھے۔ و من بہ استطلاق بطن و انفلات ریح۔ اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار
 ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة بهذا تحقق وہی نعم المل۔ کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور
 ضرورت سب کو عام ہے۔ و پس ہر ایک حکم مندور ہوا۔ واضح ہو کہ وہ مختار وغیرہ میں منہ مندورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے اشتہاب
 سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہیں یا چونکہ حاکم کے درد سے کچھ جاری ہوا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اور یوں ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے
 اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو۔ یمنین میں کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے
 کہ وہ سبب ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یواضع وضو میں ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا دا عادیہ کرنا کتب نما ہی وغیرہ سے بچنے نقل کر دیا ہے
 و لیکن شیخ ابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دلیل کو شاید وہ سبب ہو اسکو متقنی ہے کہ یہ حکم استجابی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہونیکا
 استعدت ثوبت نہیں رکھنا کہ ٹوٹ جائیگا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہر بان اگر طبیعوں کی خبر
 دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہو تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا
 مع (فروع) اگر وقت مفروضہ میں بلا حاجت وضو کیا پھر عند سیلان ہو تو وضو کرے اور یوں ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے
 حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہو تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔ ایک شخص کے چپک میں بعض ہتی ہیں اور بعض نہیں اُسے وضو کیا
 پھر وہ بھی جو نہیں ہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا۔ السراج۔ اور اگر کئی دل ہوں تو اس صورت میں بھی حکم ہے کہ اصل میں ہر کہ اگر وہ متحون
 میں سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسے وضو کیا پھر دوسرے ننھنے سے بچنے لگا تو اسپر وضو لازم آیا۔ الفتح والبحر۔ مستحاضہ نے
 اگر وضو کر کے نقل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسپر احتیاطاً قضاء لازم ہے بغیر یہ اصل
 یہ ہے کہ مندور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر دوسرا
 حدث پیدا ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو
 نہ ٹوٹے گا اگرچہ کئی عذر ہوں ہم۔ اور مندور کو جب یہ قدرت ہو کہ نبی باندھ کر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت
 ہو کہ بیشک نماز پڑھے تو نہیں بتا اور کھڑے ہونے سے بتا ہے تو اسپر واجب ہے کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا
 ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حالت کے کہ اگر وہ خون کا درد روک دے تو وہ عاقل نہ رہے گی۔ اور اگر اور عذر ہو سکتے ہیں
 ہو تو واجب ہے کہ بیشک اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا
 حالت اختیار ہی میں فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدیث کے ساتھ حالت اختیار ہی میں نماز کا وجوب نہیں
 پایا گیا اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا لیٹے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چٹ لیٹے پڑھتا ہے
 تو سیلان نہیں ہوتا ہے تو اسپر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت ویسے ہی
 چٹ لیٹے نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت تو اس میں دونوں برابر شہرے و لیکن دونوں میں حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا صحیح ہے

کیونکہ اس میں ارکاب ناز و سب حاصل ہونگے۔ اور نازل میں ہر کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اسپر خرم ہاں ہوا اسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا مسدود کے کپڑے کو لگ گیا اسے ناز پڑی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اسکو دھوا تو ناز سے خارج ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہو جاتا تو نہ دھونا جائز ہو اور اگر یہ حالت نہ تو دھونا واجب ہو ہی مختار ہو۔ اس فتح میں حضرت میں لکھا ہے۔ م۔ اسی طرح مریض اگر اس حالت میں ہو کہ جو کپڑا پچھتا ہوا ہو فوراً نجس ہو جاتا ہو تو دھونا ترک کرے۔ و۔ موسط وغیرہ وغیرہ میں ہر کہ اگر مسطحہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اسپر لازم ہو کہ دھو دے بشرطیکہ مقید ہو کہ دوبارہ اسکو نہیں لگیا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زیادہ ہو تو جائز نہیں ہو اور اگر وہ مقید نہ ہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہو اور دھونا واجب نہیں جب تک قند قائم ہو اور اسی کے مثل سلس البول وجع سائل کا حکم ہو۔ حاوی میں ہر کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہو اور جہن سائل کہتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت ناز پر یکبارہ دھونا مثل وضو کے لازم ہو اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہو اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر ناز پر استنجاء کرنا بھی وجہ وجع کے لازم نہیں ہو پھر واضح ہو کہ جو طہارت کر سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدیث سے ٹوٹ جاتی ہو اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہو۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اس طرح ہو کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طہاری ہو جاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر وقت نکل جانے پر حدیث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور ناز میں ہو تو اسکو نئے سرے سے پھرے اور اسپر بنا نہ کرے اور اگر ناز نفل ہو تو وجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نیتھنے کے لیے وضو تھا پھر دوسرا ہوا تو طہارت لگی اور اگر وضو دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہو گیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہو جب تک وقت ہو اور علی بنہا اگر پھرے شخص سیان ہوں اور انہیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہو تو اسی تفصیل سے حکم ہو۔ مع جس شخص کو بے اختیار ریح نکل جائے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے ناز نہ پڑے جسکو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو کیونکہ ریح خود پاک ہو اور کپڑے پر نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و پڑے پر لگ جاتا ہو۔ بین کتاہوں کو تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ سلس البول واسلے کے پیچھے اعتقاد نہ کرنا واجب ہو لیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہو اسواسطے کہ سلس البول واسلے کو خود اپنے حق میں تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہو پھر اسکی ناز اسر تعالیٰ کے نزدیک مقبول بلکہ اسکے لیے طاعت کا اور مرض بر ص کا دوا ثواب ہو اور جب شریعت نے وقت کے اندر اسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہو پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہو غافتم۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام ان کے حق میں مشقت و ابتلاء و امتحان مزید ہیں اور فرما ہوا رہی پر انکو ثواب بھی مزید ہو کیونکہ عذرات حاوی ہیں اور حدیث صحیح میں مخصوص ہو کہ بلا و موکل بابیاء علیہم السلام پھر حد جہ بہ رجب اولیاء و دیگر گویہ بندہ دن پر اور حضرت ابوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فقہاء و ائمہ تعالیٰ علیہم السلام

فصل فی النفاس۔ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے۔ و۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ واسکے احکام گذر چکے اور توابع اسکی کسیر و ناصور وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہونے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ و النفاس جو الدم الخارج عقیب الولادة۔ اور نفاس وہ خون ہو کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے۔ و۔ یہی متون فقہ میں مذکور ہو تبیین۔ پھر امام مضاف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض میں ایک قول گذرا ہو۔ لانا ماخوذ من نفس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ماخوذ ہو اس مجازہ سے نفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالنا رحم نے خون کو۔ و۔ اومن خروج النفس معنی الولد او معنی الدم کا نفاس ماخوذ ہو خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس معنی تھوک ہو یا معنی خون ہو۔ و۔ بالجملة نفاس نام خون کا ہو ولادت کے پیچھے جو۔ ابنی العام معنے کے کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اسے خون نہ دیکھا تو زوجہ نہوگی۔ اس فتح یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا۔ یہی صاحبین سے مروی اور مفید و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہو۔ لیکن امام ح کے نزدیک احتیاطاً

نعل واجب ہوگا۔ محیط میں ہر کہ اکثر مشائخ نے امام رحمہ کا قول لیا اور انہی پر صدر شہید رحمہ نے فتویٰ دیا۔ حضرت ابن ہر کہ ابو علی النفاق نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ وجہ ہر نہ وہ میں ہر کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ منع ۵۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہام رحمہ نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ استنفاس روتہ الدم الخ یعنی نفاس نام ہر خون دیکھنے کا اثر تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہوا الدم الخ اور یہ عام ہر کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت طیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہر اور یہی بعینہ امام اعظم رحمہ کا قول ہر فافتم۔ بھر شیخ ابن الہام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں اولاد کے بعد من الفرج پڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پہلے جو خون آوے وہ نفاس ہے۔ کیونکہ اگر عورت کی ذات کی طرف سے بچہ نکلا یا بن طرد کہ اس کے پیٹ میں زخم تھادہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بننے والی ہوگی نفسا نہ ہوگی۔ قول ہی ظہیر یہ تبیین میں مذکور ہر اور درختار و مصلحی میں ہر حیا کہ عورت اگر زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہوں تو مجھے طلاق ہو تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق محل دی ہو تو عورت گذر جائیگی ماقول۔ یہ فتح القدر میں ظہیر سے نقل فرمایا اور استثناء کیا کہ گزرات کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفسا رہی ہوگی کما فی الزلیعی ص ۵۔ اور درختار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ذات ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو لیکن اسکا نفسا ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فرج القدر تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہر فافتم۔ پس میں کہتا ہوں کہ من بالفرج کا لفظ بچہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معدن ہر اور ذات کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی بان یہ قید توضیح کے واسطے آجھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراه المحال ابتداءً و احوال ولادتها قبل خروج الولد استحاضہ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداءً میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان متدا۔ اگرچہ وہ خون متد ہو۔ فت یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک متد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداءً سے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہو وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہے حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ فت یہی اس کے مذہب میں قول صحیح تھمرا گیا ہے۔ اعتباراً بالنفاس اور ہما جمیعاً من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ فت اور رحم میں ٹرکا ہوا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ ایک محل میں دو بچہ کے پیرا جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحمل فیسلم الرحم کذا العاۃ۔ اور ہر اسی محل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ فت حتیٰ کہ اطمینان ہر کہ اسقدر سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ و النفاس بعد انقضاء نحر و ج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ فت اور یہاں کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولندا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفہ و محمد لانه فیفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ نفس خون کہتا ہے۔ فت لندا نام نفاس ہوا۔ علی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلعت رحم لے ابو یوسف عن ابی حنیفہ یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

کل بچہ برتے۔ شیخ الاسلام نے بسوط میں لکھا کہ ابو یوسف رحمہ موافق ابو حنیفہ میں کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ اور یہ ذکر کیا کہ امام محمد بھی موافق ہیں۔ غنایہ۔ قدوری رحمہ نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض اولد سے اکثر مرہو ہے۔ ع۔ اور اگر اکثر اولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں بتیسین۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا حصہ کھلنے پر جو خون آدے وہ رحم سے ہے اور بعض اولد بھی بعد نہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اسوقت بھی جو خون نظر آدے وہ نفساء ہو گا یا نہیں۔ م۔ یون ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہو گیا اور اکثر نکلا لایا گیا یا نکلا تو بھی وہ رچہ ہو جائیگی۔ بتیسین۔ اور اگر اکثر نہیں نکلا تو نکلے ہو تو عورت وضو کرے اگر جو کے در نہ تم کرے اور اشارہ سے ناز پر ہٹے تاخیر نہ کرے۔ د۔ اور کبریٰ میں بھی لکھا کہ عورت اپنے بچے شکی رکھے یا لگڈھا کھو دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہ ہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رحم نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ لایا گیا ہے۔ الخ۔ اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلالت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں ایسا ہی خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جو رو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرنے پھر رہنے دے حتیٰ کہ پاک ہو جاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو جھو دے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا کہ اسپر عورتیں طلاق دیجا دیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید قدوری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں درباره ان عورتوں کے جو غزوہ ادھاس میں گرفتار ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے محل سے وطی نہ کیجاوے یہاں تک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برادری دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابو داؤد یہ ظاہر ہے کہ اگر محل میں بھی حیض آتا ہو تو خون سے کیونکہ برادری دریافت ہوئی۔ اور حدیث روئے بن ثابت رحمہ میں ہے کہ کسی کو حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچدے اور حلال نہیں کہ کسی ہاندی سے وطی کرے یہاں تک کہ اسکو حیض آجاوے یا اسکا محل ظاہر ہو جاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا لطفہ اسکے رحم میں نہیں پہنچا تو اس سے اور اگر حیض نہ آیا تو محل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی محل کا احتمال ہو تا تو وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ فرج کے معامہ میں حیض طامری ہے۔ مع۔ بالکلہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اس وقت ہو جاتا ہے کہ اکثر اولد نکل آدے۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کما تک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی اسہن ان بعض حلقہ ولد اور سقط یعنی جو پٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے۔ حتیٰ تصیرہ نفساء۔ حتیٰ کہ ایسا پٹ گرنے سے عورت رچہ ہو جائیگی۔ وتصیر الامہ ام ولد ہے۔ اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت میں لیا اسکے بیٹ رہا اور وہ پٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام ولد ہوگی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث دار شان ہوگی بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہو تا تو وہ شل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو گا لہذا بعض متلفضی ہے۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر محل کی حالت میں طلاق دی ہو تو اس نیت کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع محل ہو تو اس سقط سے وضع محل صلوٰۃ ہو گا مع بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت نکلتی ہو۔ اور اگر صرف تو مشر ہو اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہو تو عدت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہوا تو اس سے پہلے طہر کال ہو چکا ہو تو حیض ہو گا۔ م۔ اور اگر عورت نے استحاضہ سے پہلے خون دیکھا وہ استحاضہ کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط نہ ہو یا ایسا ہو کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو خون عدت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہو گا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عدت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

نہا ہر سوئی تو جو اپنے استحا سے پہلے دیکھا اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا انتہاء۔ اور قادی بن ہر کہ ایک عورت دو مہینہ پاک رہی اسکو گمان ہوا کہ محل ہر سہر بعد دو مہینہ کے استحا ہوا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسے استحا سے پہلے اس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہو گا کیونکہ طرح صحیح کے بعد ہر اور جو کہ عورت نے ایسا نہ سمجھا اگر ایسا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اسکو ولادت ثابت نہ ہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اس کے بیت میں خون حکمہ جلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ انتح۔
 اول النفاس لاحد لہ۔ اور کثر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم۔ کیونکہ تقدم فرزند کا یہ دلیل ہر رحم سے خارج ہونے کی۔ فتوبالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہو۔ فاعنی عن امتداد اول علما علیہ پس بے پردائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہو کہ وہ رحم سے آیا۔ فتوبین روزیاز یادہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ بخلاف الجھض۔ ہر علامت حیض کے۔ فت کہ اس میں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی کہ امتداد ہو مہین روز یک تا کہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہو۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہو کہ کم سے کم مہین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہو کیونکہ کوئی اور علامت تقدم نہیں ہوئی ہر اور نفاس میں جو ہر فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا ہو نہ فرزند کے بعد خون آیا ہو تو اب امتدادی علامت کی ضرورت نہیں ہر جتنی لگا کر اس کا عت خون آیا تو بھی وہ رحم سے ہو اکثرہ اربعون یوما۔ اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ فت یہی اکثر علما کا قول ہر جمع۔ سراجہ میں ہر کہ اول نفاس جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں۔ چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نفاس ہر اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اس کے مخالف دیکھنے سے عادت منقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہر اختلاف۔ ہر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہر بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ ناز پڑے روزہ رکھے اور جو اس نے دیکھا وہ نفاس ہر ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کچھ اختلاف نہیں ہر اور کچھ اختلاف ہر وہ اس صودت میں ہر کہ جب عادت گزرنے میں کثر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے جو رو سے کہا کہ جب زوجی تو تو طاقہ ہر پس عورت نے کہا کہ میری عادت گزرنی تو اس صورت میں کہ قدر مقدار کثر نفاس کے واسطے مع مہین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہر تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی عادت ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رحم کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہر اور ہر روز ٹانہ کے حق میں تو کثر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے ناز وغیرہ میں سوا سے ضرورت عادت کے ہر کہ کثر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ والزام علیہ استحضار۔ اور چالیس ہر بقدر برہرہ جادے وہ استحضار ہے۔ فت یعنی بتدیر عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے نائد استحضار میں اور مقدار عورت کا نفاس چالیس سے نائد تو ظاہر ہر اور عادت سے نائد بھی استحضار ہے۔ اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہر امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ لحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفاس اربعین یوما۔ بدلیل حدیث ام سلمہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ فت۔ ابو داؤد نے متابعہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے یوں روایت کی کہ نفاس والی نائد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے چالیس دن و چالیس رات یعنی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر درس ملتے تھے یعنی جہان میں کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی و ابی نعیم اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الامسناد ہر اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رحم نے کہا کہ محمد بن اسماعیل بخاری رحم نے اس حدیث کی تبار بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہر اور عبد الحق رحم نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہر

اور ابن اقطاع کے کلام پر کہ مستہرح کو مہول کہا اور ابن جان کے کلام پر کہ کثیرین زیادہ راوی کو ضعیف کہا ہر کچھ انتہات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رحم نے اس حدیث کی ثناء و صفت کی اور کہا کہ یہ مستہرح از دیہ عورت ہر اور کثیرین زیادہ ثقہ ہر یون ہی ابی ہشام
نے کہا ہر۔ نو دی رحم نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رضہ حدیث جبہ ہر اور ضعیف کر نامزد ہو ہر۔ میں کہتا ہوں کہ مستہرح یعنی مستہرح و تشدید میں ملے
از دیہ عورت ہر جسکی کیفیت ام سلمہ بنتہ بنتہ با و موحده و تشدید میں ملے ہر اور یہ عورت سوا بے اس روایت کے دوسری روایت
ابو داؤد میں بھی مذکور ہر چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ حدیثنا الحسن بن یحییٰ حدیثنا محمد بن حاتم حدیثنا عبد الصمد بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیرین زیادہ بن سہل قال حدیثی مستہرح از دیہ قال حدیثی مستہرح از دیہ قال حدیثی مستہرح از دیہ قال حدیثی مستہرح از دیہ
جندب تاجر النساء یقضین صلوة الحیض الخ۔ یعنی مستہرح از دیہ نے کہا کہ میں حائضہ ہوتی تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین میرا جو بندب کی بیٹی بڑا عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ دے حیض کی نازین قضا کرتی ہیں
تو ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں میں سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نازین قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں جو
چالیس دن رات مذکور ہیں اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اسی قدر بیٹھتی ہیں بلکہ مراد یہ کہ اتنا سے مدت تک نفاس میں بیٹھتی اور
اسکو قضا سے ناز کا حکم نہ تو نام۔ اگر کہا جادے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھتی سوائے خدیجہ بنتہ کے
اور وہ متعدد تھیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہے کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین مار یہ قبیضہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر میں آنا سجدہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے طہار کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے ہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والہ ارقطی اور مسلم
بن سلیم ہادی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہے۔ اور دارقطنی و حاکم نے
عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن جان نے کتاب الاضغفار میں حضرت عائشہ رضہ سے اور طبرانی رحم نے جابر رضہ
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں لیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہے۔ ابن المنذر رحم نے یہی قول حضرت عمرو بن عباس و ابن عمرو
انس و عثمان بن ابی العاص و عاتق بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور
ابو عبیدہ رحم نے کہا کہ جاہت سلیمین اسی پر ہیں اور اسحق رحم نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہر اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
شمار آیا اسکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہر بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے اور طحاوی رحم نے کہا کہ ساتھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں
ہر بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہے اور ہمارے مذہب کے مثل ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضہ سے مروی ہے۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہر دلیل صحیح حدیث ام سلمہ رضہ۔ و ہو حجت علی الشافعی فی اعتبار اربعین۔ اور یہ
حدیث جہت ہے امام شافعی رحم پر انکے ساتھ دن اعتبار کرنے میں۔ و۔ کیونکہ ساتھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور
نہ کسی صحابی کا قول ہے و مرث بعض تابعین کا اور مقرر ہے کہ مرجع نص ہر تو اسکے خلاف قبول نہیں ہے۔ پھر امام مصنف رحم نے یہ نو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہر یا یہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہر لہذا فرمایا۔ و لو جاؤر الدم الاربعین
و کانت ولدت مہمل و لک و لہا عادیۃ فی النفاس۔ مدت الی ایام عادیۃ۔ اور اگر عورت نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی رچہ ہو چکی ہو تو وہ نفاس میں اسکی عادت ہے تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ و۔
پس جعفر و ایام اسکی عادت ہوئی وہی نفاس قرار دیے جائیگی اور باقی اگر چہ چالیس کے اندر ہو نہ استحاضہ قرار دیے جائیگی
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لہذا بیانی الحیض۔ ہر چہ اس دلیل کے جو ہم نے جنس میں چالیس مروی ہے۔ و۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ
خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لها عادت
فاجتد انفا سہا اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہ ہو تو اجتد اس کے نفاس کی چالیس دن میں۔ لانا
اکمین جملہ نفاساً۔ کیونکہ چالیس کو نفاس شہر نامکمل ہے۔ ف۔ یعنی ہر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کسی مشکوک پر تو چالیس ہی
رہے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مبتدیہ میں چالیس اور متادہ میں قدر عادت نفاس میں گذارنی الجب۔ اور
اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا متادہ ہو سب نفاس میں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر
چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کر لے گی بالکل چالیس تک جبکہ تجاوز نہ ہو ہر عورت کے حق میں نفاس میں۔ مع خالی
ولدت ولدین محلی بطن واحد قفا سہا من الولد الاول عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و ان کان بین الولدین
اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے
شروع ہوگا اگر بعد ازاں بچہ کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت
دونوں کے درمیان نہو اور وہ کتر جب مینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چھ مہینہ
سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک
چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رحم کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ
صحیح وہی ہے کہ امام مضاف رحم نے اختیار کیا کیونکہ انتہا سے مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور
اگر دونوں بچوں میں (۳) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہیں۔ مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں
کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چھ مہینہ سے کم ہیں لیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ
نرا نہ ہیں تو صحیح ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور
اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رحم سے بنا ہے صحیح امام احمد بن حنبلہ و غزالی ہے۔ وقال محمد بن الولید الاخیر۔ اور
امام محمد رحم نے کہا کہ اجتد اسے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد ہے۔ و ہو قول زفر
لانہا حامل بعد وضع الاول فلا یصحیر نفاسا و کما انہا لا تحیض۔ اور یہی قول زفر رحم کا ہے کیونکہ اول بچہ بننے کے
بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس دالی ہوگی جیسے حیض نہیں لاتی ہے۔ ولہذا تنقضي العدة بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ
عورت کی مدت بالاجماع اخیر بچہ کے بننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی مدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع
سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہذا ان الحامل
انما لا تحیض لانسد الرحم علی ما ذکرنا وقد افتح مخرج الاول تنقش بالدم نکان نفاسا۔ اور شیخین کی
دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض مرت اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور
خون آگیا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنقش کرتا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ مدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب
یہ کہ بان۔ والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا متناول الجميع۔ اور مدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت
کی طر مضاف ہو پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی ایسے میں فرمایا۔ اولات الاحمال۔ طمن ان یضعن حملن۔ حملون وایمان
عورتیں انکی مدت یہ کہ اپنا حمل وضع کریں تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو مدت پوری ہو اور انکا حمل نقط پہلا بچہ نہیں بلکہ
جو کچھ ان کے پیٹ میں ہو ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو مدت پوری ہو۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اس نے
چھ ماہ رمضان رہ کر کھا پھر دس ماہ رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی گھر وہ دونوں میں چھ مہینہ میں تو روزے نصت اول

کے اور غرض کہ ان کی تمنا کر کے مع حکم بعض انجاس کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ غرض کہ جس سے اور یہی جو ہے انجاس کا ظاہر نہ ہو اور اس پر دائرہ مشائخ اصحابی پر قوی ہو لہذا جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھنے ہی نماز پھوڑ دے اور فقیر کا کہ ہم اسی کو بچتے ہیں یہی مسیح و تائیسین و تائار غایہ واسر تھا اسے اسلم

باب الانجاس و تطہیر

یہ باب ہے جس میں بیان انجاس و اٹلی تطہیر کا ہے۔ ف۔ جب نجاست کہ جسے حدیث و ضرور اور نجاست اصل ہے جو مع وجہ نجاس سے نزع ہوئی تو حقیقی نجاست و اس کی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس یعنی نجس و نجس جو چیز جس کی نجاست ہو چکی ہو اور جس میں نجس ہو چکا ہو یعنی میں نجاست۔ اور بیان مراد ہے کہ نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جو چیز بدین و کچرا و مکان چنانچہ جب نجاست دور کی گئیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست پاک، ایسے معنی میں کہ جب کسی محل میں پاک کے جاوین تو مسجد و فردوس کی جناب میں تقرب و اس کی کمال عظمت سے مانع ہیں۔ مع۔ ہر کلام اس باب میں چند احوال ہیں جو ایک تودہ و دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ دوم وہ چیز جس کے نزدیک سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاست کے انواع۔ چارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو جس کو دینی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا مستند ہے۔ ہفتم تطہیر انجاستہ واجب من بدن اصلی و توبہ و المکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہر محلی کے لیے ہے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھا ہے۔ ف۔ واجب یہی فرض ہے۔ مع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز جس مقدار کو شرح نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلیظ ہو تو ایک درم سے نازک کو دو حوض میں حتی کہ آسمین نازک باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز آہستہ ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دو حوض است یا اور اگر خفیف ہو تو جب تک ماحض نہ ہو تاغ ناز نہیں ہے۔ بعض روایات سے اسی قدر جگہ مراد ہے جس میں وہ نماز ادا کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض ہو گا وہ باتوں کے ساتھ بشرط یہ کہ اول یہ کہ اسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے میں ناری پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ مہیج ہو حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ پر کہ نہیں بڑے پردہ تنگ ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو وہ تنگ نہ ہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنہ نفسی ہے اور جو شخص دو بلا دن میں قبلہ ہو اُس پر واجب ہے کہ دونوں میں سے ہر آسان ہو اُسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست ملے گی جو اور اُسکو حدیث بھی ہے پھر اُسے صرف استسقاء پانی پایا کہ ایک عذر ہے کہ کافی ہو تو اُس پر بھی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اُسکے بعد پھر تمیز کرے تاکہ اُسکو دونوں طہارتین حاصل ہو جاوین پھر یہ جو جتنے لگا کہ اُسکے بعد پھر تمیز کرے تو اسکا بھلے کہ یہ تمیز سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک چلے سے تمیز بھی رہا ہے۔ اف۔ اور اگر اُسے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی و لیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست دور کرنے کی قدرت ہو جو سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جان نجاست ملے گی جو وہ اُس پر بھی ہو حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست کہیں ضرور ملے گی تو کیا کیا کہ واجب ہے جو کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو دے اسے جب کوئی طرف اسکی خواہ تحریر سے یا غیر تحریر کے دھو دے تو وہ پاک ہو گیا اور توجہ سے معلوم ہو گا کہ تحریر کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو دے اصل بیان کپڑے کی طہارت ہے اور تمام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام ابو حنیفہ نے شرح جامع میں یہ ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہو اُسکو بھول گیا اُسے بدین تحریر کے اُسکا کوئی کنارہ دھو دے تو کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے۔ لکن حصہ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھو دے۔ حیث الشخصی۔ اور یہی تطہیر میں بدین احتیاط مذکور ہے کہ کافی ہے۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نازین پڑھیں پھر ظاہر ہو کہ اُسکے دوسرے کو نہ میں نجاست تھی تو جو نازین پڑھیں

انکا اعادہ کرنا واجب ہے مگر خلاصہ۔ لیکن نظریہ میں ہے کہ مختار یہ کہ پہلے نازوں کا اعادہ نہیں ہو گا تاں پھر رہا ہے اسکو نہ سے
 چرے کافی اندر۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ اگر تین اس امر کا مواکہ یہ نجاست دہی ہو نا معلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ
 ظاہر ہو اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہیں کب لگ گئی ہو تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر چنانچہ نجاست معلوم ہوئی ہو تو تین
 دن رات کی ناز اور اگر حدید تازہ ہو تو ایک رات دن کی ناز پڑے جیسا کہ تین کی نجاست میں حکم ہے اور وہاں مذکور ہوا برخلاف
 اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اسوقت سے لیکر ایک جو نازین اس میں پڑیں اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ میں ہے ہم یہاں تک
 میں ہے کہ اگر اپنے کپڑے میں نجاست مغلطہ قدر دم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہیں کہ کب لگی ہو تو بالاجل کسی ناز کا اعادہ نہ کرے
 اور یہی صحیح ہے محیط دالو ہرہ۔ پھر معتبر ظاہر ہی بدن ہر حتی کہ اگر نجس سر نہ لگے میں لگایا ہو تو اسکا و حونا واجب نہیں اسرہج اگر اسے
 ناز شروع کی اور اسکے دونوں قدموں کے نیچے قدر دم سے زائد نجاست ہو تو اسکی ناز فاسد ہے۔ یوں ہی اگر دونوں میں سے ایک قدم
 کے نیچے ہو تو یہی حکم ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اسکے پیروں میں جو زمین یا نعلین میں تو اسکی ناز نہیں جائز ہے
 اور اگر اسے دونوں جوتیان بچائیں اور آتہ ناز پڑی ہو تو جائز ہے۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہیں جائز ہے اور
 اگر نجاست کپڑے میں ایک طرف ہو اور اسکی دوسری طرف پاک ناز پڑے ہو تو جائز ہے خواہ ہلانے سے جس کو نہ ہٹا ہو یا نہ ہٹا ہو
 یہی صحیح ہے۔ ت۔ بھی صحیح ہے۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اسے جس کو ناز میں برڈ الہا اور ناز پڑنے لگا
 پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کو نہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہیں جائز در نہ جائز ہے۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر ناز پڑے جیسا
 اشرعی نے بھی کی ہے جس یا اندر جس ہے وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہو جس کے محاذی ہو پس اگر سلا یا مانا لگا ہو تو بالاتفاق
 جائز ہے یہی اصح ہے اتحیس محیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے نہیں۔ مع۔ م۔ اور قول محمد اوطی
 القاضیان۔ اور اگر نہ ہو اور ایک پنج جس ہو گیا اور بوٹ کر دوسرے پاک پنج پر ناز پڑے تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے
 عدم جواز ہے اور اگر چوپایہ پر ناز پڑے اور اسکے زین یا رکاب پر نجاست مانہ ہو تو بوسط میں ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
 ہے الفتح۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی انٹین ایک پنج سے جس ہوں دوسرے پاک پنج پر کھڑا ہوا اگر جمی فرش
 ہوں تو روا ہے اور اگر غیر مغروش ہوں تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے عدم جواز ہے۔ لیکن قاضیان میں مطلقاً جواز آیا ہے
 اور اگر پاک جگہ ناز پڑے اور اسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے میں اسکے کپڑے میں سے جس جگہ پر پڑتا ہو تو جائز ہے محیط۔ اور اگر
 پاک جگہ شروع کی پھر جس جگہ تحول کیا بھر وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز گر جبکہ اتنی دیر رنگ کرے جس میں کسر کن احاد
 ہو جادے۔ قاضیان۔ اور اگر جس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر نجاست مانہ مقام سجدہ میں ہو
 اصح یہ کہ بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ مع۔ دونوں ہاتھوں و دونوں گھٹنوں کے نیچے نجاست کا اعتبار اسوقت نہیں ہے کہ نازی ان
 دونوں کو زمین پر نہ رکھے بنا بر آکر رکھنا واجب نہیں لیکن جب اسے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھا تو انکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہے۔ م۔
 فقہ ابو الیثم م۔ مصنف نے اختیار کیا کہ سجدہ میں دونوں ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہیں مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ کہ نہیں ہے
 اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ جس ہو تو جائز ہے اور فقہ ابو الیثم م۔ اس روایت سے انکار کرتے تھے اور میں میں اسی کو صحیح کہا
 اسراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ جس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف ناز جائز ہے اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
 اور پیشانی کی جس ہو اور اسے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ جس ہو تو زندہ ویسی رح نے ذکر کیا کہ
 امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور ناز جائز اگرچہ پیشانی میں عقیدہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عقیدہ کے نہیں جائز
 ہے محیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر ناز میں اپنے کپڑے پر قدر دم
 سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہو تو افضل یہ کہ دھو کر ناز کا استقبال کرے اور اگر جلالت یہاں جانی ہو مگر وہاں

پا دیگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت دبا دیگا یا وقت نکل جائیگا تو نادبوری کرنے والا ضررہ اور اگر وہ مسجد میں پہنچا اور لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہو کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جانی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے۔
 اٹھلا۔ اگر وہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سچوٹے اور قدر درم سے ناند ہو تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخانہ
 اگر ایک درم دونوں طرف سے بھس ہو تو مختار یہ کہ مانع جو از نماز نہیں ہے اٹھلا۔ یہی صحیح ہے قاضیخانہ۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
 کم نجاست گر جمع کرنے میں درم سے ناند ہو جائز نہیں ہے قاضیخانہ۔ یہی مختار ہے المضمرات۔ ہون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
 کو جمع کیا جائیگا اٹھلا۔ اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہے لیکن سب مجہود درم سے ناند ہوگا
 تو جمع نہ کیا جائیگا۔ اٹھلا۔ اگر بھس جگہ نماز شروع کی بھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو نماز شروع نہوگی۔ اٹھلا۔ اگر بھجھونے پر نماز پڑھے
 اور اسکا ایک کو نہ بھس ہے اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ بھس ہو تو نماز جائز ہے نہ وہ بھجھو نا بڑا ہو یا چھو نا کہ ایک طرف کی جنبش
 سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے اٹھلا۔ اور یہی کپڑے و جٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بھجھونے میں اگر نجاست
 ہو نیچے اور نہیں معلوم کہ کمان پر ہو تو روا ہے کہ تحریر کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تا مار خانہ۔
 اگر نہ نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز در نہیں
 اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا دھانسنے کے لائق ہو۔ اٹھلا۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
 نیچے ناپاک ہے تو اس پر نماز جائز ہے المقتبی والسراج۔ اگر چٹائی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بھجھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ بھس
 ہے تو امام محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور اس پر ابو بکر اسکاٹ فتویٰ دیتے اور یہی شبہ ترجیح ہے۔ مکافی شرح المیۃ لایساحاج۔ اور
 یہی حکم نندہ کا ہے احوط اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موٹائی اس قدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے۔ اٹھلا۔ اگر بھس زمین کی مٹی اور پر
 چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سو گھسنے سے یہ معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بست چھیلی ہو تو جائز ہے تا مار خانہ۔ اگر
 بھجھونے پر نجاست ہے اس پر مٹی بھجھانے تو نہیں جائز ہے السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ طیل مٹی ہے در نہ ایک تہ مٹی کی بھجھانے میں اظہر
 بواہر ہے۔ م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بھجا کر اس پر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تا مار خانہ بسانک تو ان مسائل کا
 تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا نائل کرنا مصلیٰ کے بدن و کپڑے و جانے
 سے فرض ہے۔ بقولہ تعالیٰ وثیابک نظیر۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ وثیابک نظیر۔ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے
 وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حتی تم افرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یطرب اثرہ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کہ اسکو چھیل بھر ناخن سے کھجھجھ کر اسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا ذریعہ کچھ مفر نہیں۔ و حضرت اسامہ بنت ابی بکر
 رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک عورت نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون جھنک جاتا ہے
 تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تفرضہ بالماء ثم تغتسلہ ثم تعصلی فہ۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ یعنی اسکو تھک کرے پھر اسکو پانی سے
 قرض کرے پھر اسکو نضح کرے پھر اس میں نماز پڑھے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھجھجھٹالے اور قرض یہ کہ ناخن سے کھجھجھ
 و بانی ثابتی جاوے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ قرض اصل میں یہ کہ جنگی سے خوب مل ملکر دھو دے اور نضح یہ کہ پانی جھڑکے اور کبھی
 پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ ظاہر اسی مراد ہے۔ نفع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھجھجھ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
 پانی ڈال کر دھو دے پھر خالی پانی سے پاک کر دے۔ م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء۔ مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ائمہ میں
 بنت محسن میں البتہ یا کہ حلیہ یطبع و اغسلیہ باء و سدر۔ یعنی طبع سے اسکو کھجھجھ ڈال اور پانی و سدر سے اسکو دھو ڈال اور
 حدیث میں دلالت ہے کہ خون نہیں ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں
 بلکہ سحر کرنا مراد ہے اور وہ بہتہ لال یہ کہ جہیف میں بھی یقینہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ نفع۔ و اذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمان لان الاستعمال فی حال الصلوۃ یسئل الکل۔ اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہو تو بدن و جامے ناز کے حق میں بھی واجب ہو کیونکہ حالت طہارہ میں استعمال کرنا مکمل کو شامل ہے۔ وفت اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بپارت مخصوص اسی لیے واجب ہوا کہ ناز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدن کپڑے کے بھی ناز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلیٰ کا بدن پاک کرنا اور کپڑا پاک کرنا جو ہر حال ضروری ہے بدلات نص ثابت ہوا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ مل ٹھاننا۔ کھرج ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مہنف کے اصول مساک کی تحت میں آئی ہے۔ قال المہم بدو سجوز تطہیرہ۔ اور صحیح ہر نجاستوں کا پاک کرنا یعنی نازل کرنا۔ بالمار۔ پانی کے ساتھ بالا جماع۔ و لکل مانع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو چھی ہوئی ہے۔ و بشرطیکہ اس میں دو صفت ہوں اول۔ طہر پاک ہو اپنی ذات میں سدوم یہ کہ۔ لیکن انرا انتہا ہے۔ ایک ساتھ نجاست کا نازل کرنا ممکن ہو۔ کا لخل و مار الورد و نحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب دمانند اسکے یعنی۔ ما اذا عصر الفص۔ ایسی چیزوں سے کہ جب بخوڑی جادین تو بخوڑا دین۔ وفت۔ تیل کی طرح یا درودہ کی طرح نہون کہ بخوڑنے سے نہ بخوڑا اور جو چیز کہ بخوڑنے سے نہ بخوڑے اگرچہ مانع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کافی الکافی۔ اور جیسے ناری و درودہ اور شیر و انگور کافی نہیں۔ و نہا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور یہ حکم کلی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر و الشافعی۔ اور کما محمد و زفر و الشافعی نے۔ وفت۔ اور مالک و عاتقہ فقہار نے مع۔ لا یجوز الا بالمار کہ تطہیر نہیں رہا ہر گہرائی کے ساتھ۔ وفت۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوا سے دوسرے مائعات طہرہ فرما سے تطہیر نہیں جائز ہے۔ لانه یجس باول الملاقاة۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی لان سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارہ کھنڈہ چیز کو نجاست پر نہا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ و النجس لا یقید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ وفت۔ اگر کما جاوے کہ کچھ بھی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ بان۔ الا ان نہہ القیاس ترک فی الماء للضرورة۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے خروک کیا گیا۔ وفت۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے نئے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوا سے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑا النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و غیر لکم من السماء ماء یطہرکم بہ الا یہ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے مع۔ جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ ہم۔ بپسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ ناز نہیں دےت جیسے حدیث حلی کے ساتھ اور وہ پانی سے بوضوہ نازل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے نازل ہو گئی مع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو دھو بھی اُسے جائز ہو۔ اسراج النیر۔ جواب یہ کہ نجاست حلی یعنی حدیث تو پاک مانع شرعی ہے کہ دوسری کوئی چیز طہر نہیں ہو تو شرعی مانع اسی طور سے نازل ہوگا جسطح شیع میں مہمود جو بر خلاف نجاست حلیقہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدیث نہیں روا ہے۔ م۔ و لھا ان المانع قانع۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مانع طہرہ میں تو قطع کرنا والی چیز ہے۔ وفت۔ یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دھو کر دیتی ہے۔ و الطہورۃ لعلہ القطع و الازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت ہے قطع نجاست نازل کرنے کے ہے۔ وفت۔ اور یہ معنی دوسرے مانع طہرہ میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بچھے رگہ رگہ نجاست کا رنگ نہیں دھو کرنا اور سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے ہر باہ جو تم نے کہا کہ طہرہ چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں ہوا النجاستہ للنجارۃ فاذا انتہت اجزاء النجس متقی طہرہ۔ اور نجس ہو جانا پانی ذخیرہ کا وجہ مجاہدت و غیر اسے نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء ہلکے ختم ہو گئے تو اب پانی ذخیرہ پاک رہ گیا۔ وفت۔ اسی وجہ سے اکول اللحم کہہ شیباب سے جب

نجاست دور کیا دے تو بعد دھوئے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہو گا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہر حتی کہ اگر جو تھالی پر
 ایک نہ ہو بچے تو جو از ناز کا مانع نہیں ہے تاج الشریعہ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرنا جیسا کہ نحسی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بقول
 ہے۔ مفع۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب منسل سے تطہیر نجاست خفیہ جائز ہے اور اسی پر قوی ہے الزاہدی ع۔ ف۔ اور مانتہ
 اسکے بھلونے اندر سبب دیگرہ کا پھوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وغیرہ جو کلمہ می و تر بوز و صابون و باقلہ کا پانی اور ہر پانی
 جس سے کوئی پاک چیز ملے اس پر غائب ہو گئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ العلماء ہی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
 اگر بچہ نے مان کی چھائی پر نوکر دی پھر دودھ پیا حتی کہ تڑکا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح اگر کسی کی منگلی میں نجاست
 شراب بھر گئی اور شراب بخوار نے اسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی۔ اگر شراب بخوار نے شراب پی اور بار بار منہ میں
 تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتی کہ ناز بڑے سے توضیح پر بدقول محمد رحمہ نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مفع۔ ہا بھلا تاج
 ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رحمہ کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
 حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اسکو جھینے ہوتا تھا پھر
 جب اسکو جھینے کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اسکو ناخن سے جھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے
 کہ اسکو تھوک سے تھرکے اسکو ناخن سے کھینچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو نجاست کی زیادتی
 ہو جاتی۔ پھر کیا پانی داسکے مانند اعات مزید بدن دیکھئے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ وجواب
 الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم نہ ہو کہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ فسے کیونکہ
 جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و اعات مذکور سے بدن دیکھئے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ و ہذا
 قول ابی حنیفہ و احمدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک حدیث
 ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے جوٹے سے جھاتی پاک ہونا اور جوٹے سے آنکلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
 شفع میں۔ و عنہ انه فرق بینھا فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ آنکھوں نے بدنی کپڑے
 میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیچانہ
 وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند
 اسکے جو نہ وغیرہ کو۔ نجاستہ لما جرم۔ ایسی نجاست خفیہ یا خفیہ جبکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ
 میں نجاست کا جو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصبح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوہر۔ و البعذرۃ۔ اور
 آدمی کا پیچانہ۔ والدم و المنی۔ اور خون منی و عفت۔ پھر نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ ف۔ لکھ بالارض جائز
 پس اسکو زمین سے لے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ فکر بدن پانی و مانع کے پاک
 کرنے کا ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم پہلے استحسان ہے۔ وقال محمد لایجوز و ہوا لقیاس الان فی المنی خاصۃ لان
 اللہ اخل فی الخف لایزید البخاف واللہ لک بخلاف المنی علی ما ذکرہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے
 اور یہی قیاس ہے مگر سوائے مٹی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اسکو خشکی و طنائات نہیں کرتا
 بر خلاف مٹی کے بنا برائے کہ جو آئندہ ہم ذکر کریں گے۔ ف۔ اور محدثین یہ کہ صحیح ہے کہ امام محمد رحمہ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے
 ع۔ و لیس قولہ علیہ السلام فان کان بہا اذی فلیس بہا بالارض فان الارض لما طہور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث
 حضرت علی الصریطہ وسلم کا یہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے لے دے کہ زمین آنکے واسطے طہارت
 کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی الصریطہ وسلم سے روایت کی کہ اذی و علی احدکم الاذی بغیرہ تطہر بہا التراب یعنی

جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنا الیٰ شعی ہو۔ رواہ ابو داؤد و ابی حبان
 فی صیغہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نو دی رحم نے غلامہ میں کہا کہ استاد ابو داؤد و مسیح ہی۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جنتی میں بیید سی یا گندگی ہو تو
 اسکو رگڑ دے اور انہیں ناز پڑے۔ و۔ یعنی بچے ہوئے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جوتیوں یا موزوں سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونوں
 کو پاک کرنے والی شعی ہو۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر خشک کے اور درمیان گارمی و پتلی کے
 نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابو یوسف رحم نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست
 کے اور امام رحم نے اسکو جرم و خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً
 موزہ پر شراب پھر گئی اور ریگ یا خاک میں چلا کہ نام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک ہو گئی
 تو پاک ہو گیا۔ ولان الجملہ لصلابہ لا یتبدل اخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یجذب بہ الجرم اذا جفت فاذا زال زال
 ما قام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کمال میں جو بے سختی کے اجزاء نجاست نہیں سمجھے گئے سب سے کم بھی جب وہ خشک ہو تو اس کا
 جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہو تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ و فی الرطب لا یجوز حتی
 یفصل۔ اور مرنجاست میں نہیں جائز ہے یہاں تک کہ اسکو دھو دے۔ و۔ یہی ظاہر اردو ادب ہے قاضی خان۔ لان المسح بالارض
 بکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ مرنجاست کو مسح کرنا زیادہ پیلا دینا اور پاک نہیں کر لگا۔ و۔ کیونکہ ہم یاقین جانتے ہیں کہ جوتی و موزہ
 نے جب پیشاب یا شراب جو سہلی تو مسح سے زائل نہ ہوتی تھی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا
 تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رحم نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ مع۔ و فی الی
 یوسف انه اذا مسح بالارض حتی لم یبق اثر النجاستہ یطہر لعموم البلوی و اطلاق مایردی۔ اور امام ابو یوسف رحم
 سے مروی ہے کہ مرنجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتیٰ کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا جو جرم ہوا
 و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ و۔ یعنی حدیث میں مقید خشک و تر کی نہیں۔ و علیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔
 و۔ اور اسی پر فتویٰ ہے قاضی خان و مفتی الامیر ابی مختار ہے۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہو یا
 جرم دار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرم دار ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان
 فرمایا۔ فان احصاہ بول فیس لم یختر حتی یفصل۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جانا نہیں یہاں تک کہ اسکو
 دھو دے۔ و۔ کذا کل ما لاجرم له کاغذ۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہ ہو مانند شراب وغیرہ کے۔ و۔ اور فرق یہ کہ
 جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہر و خون وغیرہ تو جرم دار ہو و جو بے خشکی کے نظر آوے تو وہ
 بے جرم ہے۔ مع۔ لان الاجزاء ترشرب فیہ ولا جاوبہ بجد نہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاء نجاست اس میں بی جلتے یعنی جو سہلے جا
 میں اسکو کی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے۔ و۔ بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جب اسکا
 جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چسٹا د خشک ہوتا گیا۔ فیصل ما یتصل بہ من الرمل جرم له۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ
 وغیرہ اس کے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ و۔ یہی صحیح ہے تبیین اور ابی پر بوجہ ضرورت کے فتویٰ ہے معراج الدراہ
 اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہے و یہی رقیق کو بھی کیفیت کی طرح عام ہے اور فرج نے مطلقاً مسح کو اس کے واسطے
 ظاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کیفیت اندر دنی رہتا ہے کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل مناسب نہیں ہے بلکہ
 نفع القدر میں رکھو یا ملاحظہ بریں اگر موزہ چنانچہ میں نشتر لگا اور خشک ہوئے سے پہلے جرم گوہر کا خود کر گیا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ خلاف مذکور ہے۔ دفع و جرح، اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چڑے گا جو اس جہت سے کہ نہیں
 میں ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہر اس کے شگافوں سے جس پانی داخل ہو تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
 میں بار پانی ڈال کر بھر کر بیایا مگر کپڑے کو چوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المحیط۔ نواز ل میں ہے کہ مختار ہے کہ ہر بار چوڑے یا خشک
 کہ تقاطع قطع ہو جاوے تا مار خانہ۔ جس موزے کے چڑے پر سوتی ڈورے کا جال دیکر خوشامناسی ہوتی ہے اس کیفیت سے کہ اوپر سے
 تمام سوتی ہو جائے اگر نجاست اس کے نیچے ہو چکے تو وہ میں بار دھویا جاوے اور ہر بار چوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایک بار دھو کر
 چوڑا دیا جاوے یا خشک کہ چکنا متوف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول
 میں زیادہ احتیاط ہے لفظ صمد۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اس میں فرک جائز ہے یعنی لکڑی جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک
 ہو جائے اسی طرح اگر پستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جردار ہو اور خشک ہوئی تو لٹکانے سے پاک ہو جائیگی۔ المفصل
 والثوب لا یجری فیہ الا الغسل وان یس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
 خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتطبخ تیداخلة کثیر من اجزاء
 النجاست فلا یخیر جہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاء نجاست داخل ہو جاتے ہیں
 تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اس میں نصوص ہیں جن میں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو دبان
 یا خشک چائے کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المحیط۔ و المنی یجس بفسل رطباً۔ اور منی جس پر جب نرم ہو تو
 اسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاست دھونے جاتے ہیں۔ فاذا جفت علی الثوب اجزائیہ الفرك۔ پھر جب
 منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اس میں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی لکڑی جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے الغناء۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
 ہو یا بن طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
 میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضرب نہیں جیسے دھونے کے بعد مضرب نہیں ہوتا۔ الزاہدی دح۔ اور اگر مرد محیط
 یعنی چیکلا سرخ خون ہو تو موسط بکرہ میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی فسج یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ح۔ اور
 یہی نظر ہے۔ م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک نہوگا اور یہی احوط ہے۔ اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی
 صحیح ہے ابو ہریرہ و اجماع۔ لقوله علیہ السلام لعائشة رضی عنہا غسلیہ ان کان رطباً و افرکیہ ان کان یا بساً۔ بدیل
 اس کے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی عنہا کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں
 فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے باہن الفاظ
 نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ صحیح
 ابو عوادہ میں ام المؤمنین عائشہ رضی عنہا کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ
 خشک ہوتی اور مسح کر لی یا دھوئی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے دھونے میں حید ہی راوی کو خشک ہے کہ کون لفظ فرمایا
 اور دارقطنی نے صرف دھونا بدو ن شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المؤمنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم
 نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رحمہ کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ کچھ حضرت ام المؤمنین کیا کرتی
 تھیں وہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست ہیں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین کی حدیث
 ہے کہ آپ منی کو دھوئے پھر منی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اسی کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر
 خود آپ کے دھونے کے معنی تھے جادین تو ظاہر ہے کہ منی جس قسمی اسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کچھ دھویا گیا تو بھی ظاہر
 ہے۔ صحیح۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی پس اسی کپڑے

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اس طرح دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس حجت سے ہے کہ ستھرائی کے خلاف دفع بد بودار ہے۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالفت قوانین شرع ہے کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازماً نہیں ہو سکتا حالانکہ پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہے علاوہ برین ریث وغیرہ میں بھی ستھرائی ضرور ہے حالانکہ شرعاً اسکو شل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہے بلکہ ایک بات یہاں باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہے پس چاہیے کہ نجاست خفیہ موتی۔ جواب یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ فافہم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا لیطہر بالفرک لان البلوئی فیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اس میں قبلہ ہونا بہت زیادہ ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ بدن نہیں پاک ہوگا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ ترمی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضی خان و خلاصہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم منی نہ ہونگے۔ و البدن لا یکن فرک۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہے۔ اقول۔ اس دلیل میں تامل ہے اس واسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوئے وہ برآمد نہ ہونگے اور نیز بدن کا فرک باہر منی ممکن ہے کہ کھچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہے فافہم والحد تعالیٰ اعلم۔ بالجمہ ظاہر مذہب و فتویٰ اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدن غسل کے پاک نہ ہوگی اور یہیں سے شمس الانمہ رحمہ نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی ہے منی نکلتی ہے مگر انہ یوں جواب دیا جاوے کہ مذی طہیل مطلوب اور منی میں مگم ہو گئی تو اس کے تابع قرار دی جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو تابع داسمین گم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اس کے جب آدمی نے پیشاب سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدن دھونے کے پاک نہ ہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نازہ سے پیشاب تہجد و منتشر نہ ہو پھر منی نکلے تو اس کے نجس ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ یوں ہی اگر پیشاب و منتشر نہ ہو لیکن منی کو ذکر اس طرح نکلے کہ نازہ کے سرے پر منتشر نہ ہو تو بھی پاک رہے یعنی پیشاب میں مخلوط نہ ہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو وہاں تک منی پھوٹ گئی تو مرناسی رحمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری ہو پھر منی تو مختار ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الخلاصہ۔ و النجاستہ۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جردار ہو یا بے جرم ہو۔ التیسین۔ جیسا کہ فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ العنایہ۔ اذا احسبت المرأة او السیف۔ جب لگ جاوے انہ کو یا طوار کو ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہ ہو بدن اسکے کہ نجس پانی سے اسپر طبع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ المحیط۔ الکفی بسجھا۔ انکے مسح کر دینے پر کفایت بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے جو چوڑا لا جاوے المحیط۔ لانه لا یند اخلاھا النجاستہ و ما علی ظاہرہ یزول بالمسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہے اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہی مختصر کرخی میں مذکور اور امام قد درمی و مصنف کا مختار ہے اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ ج۔ اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھر کھری یا نفس دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی التیسین مسئلہ۔ اگر چھینے لگانے کی جگہ کو منی پاک کپڑے جیکے ہوئے سے جو چوڑا تو بچاے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السننسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نہیں پانی سے طبع کیا یعنی اسپر پاک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمانی محیطہ۔ چھری اگر نہیں ہوئی
اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں خبر
حتیٰ کہ اگر اسپر پیل جو توبہ دون دھوئے پاک نہ ہوگی اور امام مصنف رحمہ نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہنچی کہ اصحاب رسول صلی علیہ وسلم
کافر دن کو تلواردن سے قتل کرتے پھر تلواردن کو مسح یعنی رگڑ کے آنکے ساتھ ناز بڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل منفع ہیں کہ اگر آدمی کے
ناخن پر نجاست ہو اور اُسے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آگینہ و روضہ و دربرین و غراطی لکڑی اور نرمل کا بوریا ہو۔ الفح۔ یون ہی
صیقل کیا۔ اگرچہ بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری دج کر کے آنکے بالوں پر پھری رگڑ دی پاک ہوگئی۔ ع۔ مسئلہ۔ وان اصاب الاصل
اور اگر نجاست پہنچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ فحفت بالشمس۔ پھر وہ شلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگیا ہوا
یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ ف۔ البحر۔ و ذهب اثرہا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ دبو جاتی رہی۔ ف۔ البحر۔ اور
مزرہ بھی جاتا رہا۔ ج۔ جازت الصلوۃ علی مکانہا۔ تو ناز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز ہے
ظاہر روایت ہے۔ اور شانیہ میں سے نووی رحمہ بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر
والشافعی لایجوز لائہ لم یوجد المنزل ولہذا لایجوز التیمم بہا۔ اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ ناز بھی اسپر نہیں جائز ہے کیونکہ
کوئی نازل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک
کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب قبول ہے وہ پانی گئی۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام وکافۃ الارض میسما۔ اور ہماری
دلیل حضرت صلی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی آسا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ
نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے
روایت کیا اور ابو طلحہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو طلحہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا۔ زمین کا
خشک ہو جانا اسکے واسطے طہور ہے اور مسوطین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واصلہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یعنی رحمہ نے کہا کہ
محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتویٰ جائز رکھا تھا تو جب آنحون نے اس بارہ میں یہ
فتویٰ دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر
محمد بن علی بن الحسین اور ابو طلحہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوصاً جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا
علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں گئے پیشاب کرتے اور
اقبال وادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں جھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں اب طہور الارض
اذا مست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی اب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ
نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولیٰ تو مسجد
کی تعمیر کا حکم واجب اور دوم خوب معلوم کہ اس جھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں ناز بڑھنے کا حکم تھا تو انہیں جگہوں پر کھڑے ہونا
پڑتا تھا اور کون کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے تفرق مقامات میں بھی بدلیل عابریت و مدارہ حدیث کے جو کہ بدترین
واقعہ ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رحمہ نے تادیل کی کہ کون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تادیل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود
علاوہ اسکے پھر جھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیشاب کرنے اور اسپر ایک ڈول پانی
ڈالتے کا حکم مروی ہے۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا
حکم دونوں طریق پر ہے۔ ابن الکمام رحمہ نے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیشاب پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا ماتھے تھا اور دن

بروز نماز ہوتی ہر ایک کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اس کے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہر
نہون کا پیشاب مندر خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
باعتدال کیا۔ افتح مدہا یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ واما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصید
ثبت شرطاً بنص الکتاب فلا تتاویمی باثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے راتے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ حدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی اور انہو کی۔ وقف اور ادلی یہ کہ جو کما گیا
کہ صید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جہلتی الارض مسجد اوطور۔ پھر
اس کے نجس ہونے پر وہ کھول دھوا جائے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف بھول رہا اور جب طہارین معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہے۔ کفائی افتح۔ جب زمین کو پاک کرنا
پاٹ دیا اگر ادر سے نجاست کی ہو معلوم نہ تو اس شئی پر نماز جائز ہو ورنہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر آگئی و متصل ہو جیسے درخت و گھاٹ
اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور امتداد اس پر کہ اگر حکم مانند زمین کے ہر چنانچہ ہند یہ میں ہر کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیوارین و درخت و تر گھاس و تر کل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و تر کل کا تلی گئی اور اسکو
نجاست ہو نہی تو بدون دھونے پاک نہوگی البوہرہ۔ اور اسی برتن پر میں جزم کیا اور تر کل کا حجرو جو جھنوں پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہیں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھر کھرے تھوڑے تھوڑے اگر چہ جدا ہوا مگر زمین کے قراہ یا م۔ پانی ان میں
اگر مفروش ہوں تو بمنزکہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے۔ محیط اور یہی بھی
ایٹھون و پھر کا حکم ہے المینہ۔ اور اگر اس کے بعد ان میں آکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کریں اس میں دور و امین میں قاضی خان لکھتے ہیں
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر ادر پر ہوں تو بدون دھونے خشکی سے پاک نہوگی محیط المینہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اسکو پانی پہنچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریں گی۔ اگر اس پر پانی چڑک کر شیخے تو مضائقہ نہیں ہر قاضی خان۔ ولیکن ہاں مصلحت
کے نزدیک نجاست عود کریں گی اور یہی احوط و خیر ہے و امیر اعظم۔ م۔ کو را برتن و کوری ایٹھ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو تین بار پانی
سے دھو یا ہر خشک کیا پاک ہوگئی محیط۔ اور اگر پرانی ٹیٹ ہو تو ایک بار گئی تین بار دھونا کافی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوئی زمین نجس کو اگر دھونکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کما گیا کہ اس پر
ڈال کر مٹا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اس پر تین بار پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی قاضی خان۔ بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرورت نہ کہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا تر کل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلا خلاف پاک ہوگا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہر محیط
قاضی خان۔ اور اگر بوریا خراکی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی برتنوں پر شرح المینہ۔ جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہوگا اسی پر شاخ میں قاضی خان لکھتے ہیں
ابن امام رحم نے کہا کہ بنا خشک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چاہا امور سے ہر دھونا دل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صقیل میں مسح کرنا یہ پھر فرک
داخل ہر دل ڈالنے میں۔ اور باقی رہا پھنوں کی جگہ کہ پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہو تو یہ قیاس محل نص پر ہے
کیونکہ بنانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔ اور ایک بات چوان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
خیراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اس میں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے۔ امام
نے جنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب نگا وہ جل گئی اور اسکی راکھ کنوین میں گری تو پانی تھا پاک ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
لوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سوراگہ خانکسار میں مرکز تک ہو گیا تو یہ تک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف ہے

بغلاف قول محمد رحمہ اور وجہ یہ کہ راکہ اجزائے نجاست ہیں تو ایک جت سے نجاست رہے تو ہر جت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہے انہی کلامہ مترجا۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رحمہ اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ قول اسی بر تاج الشریعہ نے وقایہ میں جرم کیا۔ م۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہے تو اب اسپر نمک کا حکم ہے اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ لطفہ نجس پھر علقہ ہو تب بھی نجس پھر گوشت کا مصنفہ ہو تو پاک ہے اور یون ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر غمر جو کہ نجس ہو تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطا کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملا کر گار بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نجس ہو تو گار نجس ہوگا اور اسی کو یقینہ ابوالبیٹھ نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہ لکھا یہی صحیح ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ طے سے و کپڑا فرک المٹی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی انچھے سے یا پسلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر کھلا کر مدفوع کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہونچا تو کیا نجاست خود کر گئی اس میں ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں یون ہی مفروش انیشین بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہوئے کیونکہ اٹھارہوی گئیں تو کیا نجاست خود کر گئی اس میں بھی دو روایتیں ہیں۔ م۔ اور علماء کے فتاویٰ مختلف ہیں امام مصنف رحمہ پانی دکھانے کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک مٹی و چھری کے مسئلہ میں نظیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں و علی ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہیں ہے۔ م۔ شایع اکثر نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست مغیر ہے اور اولیٰ یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کجا دے جیسا کہ شایع مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سداے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور طیل پانی میں دھل ہوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ م۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے۔ شایع کنز داہن العام کا میلان اختیار طہارت ہے اور اسی کے بحر الرائق میں بیعت کی فاحفظہ۔ اور جہد یہ میں ہے کہ گو برا گر جلا یا گیا حتیٰ کہ راکہ ہو گیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البتہ۔ پھر امام مصنف رحمہ کے کلام جنیس سے ظاہر ہے کہ اس میں نظیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف استنجاء یا جادے حتیٰ کہ طیل پانی فاسد ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے۔ م۔ بکری کی سدری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتیٰ کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گاڑے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پکائی گئی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی انیشین بنا کر پکائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے نور کو نجس بیچے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی ملن تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہ ہوئی المحیط۔ نور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اس میں روٹی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی جھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی یقینہ۔ یہ کراہت ظاہر انتزعی ہے بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح ہے کہ اسکو نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلا یا گیا اور دھوان چڑھ کر مٹھلے کے توڑے پر شعلہ ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو شعلہ خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا القابیہ۔ یہی حاتم کے ناہخانہ کا حکم قاضیخان میں مذکور ہے۔ مشملہ مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کوڑے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی یقینہ۔ یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گندام۔ شراب میں روٹی ملی تو صحیح ہے کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی نظیر یہ بھی صحیح ہے اور یون ہی شراب کی پیاز یا سب سے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں پانی بڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے خلاصہ۔ شوربا میں شراب پھر سرکہ بڑا کہ ترش بے اثر شراب ہو تو پاک ہے نظیر یہ۔ شراب میں چوپامرا اور بھوننے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو طہال ہے اور اگر اس صحت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام پاکتے کا لعاب بڑا کہ شہرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کما فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب اگر سرکہ ہوئی حرام۔ کما فی خلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہو کیونکہ جس میں تغیر نہیں ہوا کمانی قاضیخان۔ سو یا گد حاجب ایسی جھیل میں پڑا جان تک ہو گیا یا چہ بچہ بچہ گیلی شہ
 ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو محیط السخسی۔ شیرہ انگوڑا کاٹا اگر جوش میں آیا وگاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جو شخص
 قسم گیا بھوہ خراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر ٹکے کے تھہر ہو چکے تو وہ پاک ہو گیا۔
 اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو قاضیخان۔ نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہو جانے کا فتویٰ
 دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی۔ منجم کتابا کہ صابون میں تیل بعینہ باقی ہو اور اظہر قیاس اس کا نجس سرکہ شراب میں
 پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہو لیکن ابن العمام رحمہ نے فتح القدیر میں اسکو نقل کر کے کچھ کلام
 نہیں کیا اور نویر میں اسی کی تبعیت کی اور شایع نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ عام بلوئی ہو یعنی عموماً اس میں لوگ مثلاً
 مین اور نویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہو۔ ت۔ حلی رحمہ
 نے شرح فیہ میں شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر ہو۔ و۔ مین کتابا کہ آگ سے اجزائے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
 صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزائے نجاست باقی ہیں بدون استعار کے مگر جبکہ استعمال ہو جاوے یا جل جائے
 اور میرے نزدیک دالہ علیہ۔ بات یہ ہے کہ نجاست آبی توجوش کھانے سے اڑ جاتی ہو اور نجاست جو مٹی یا چھوڑا گودہ وغیرہ کے
 رہ جاتی ہو برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اس میں بھی حلی رحمہ نے شرط کی کہ اثر ظاہر ہو فانہم۔ پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے میں
 مال کیا جاوے دالہ تعالیٰ علیہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض
 حضرات نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گائے نے زبان سے جاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہو۔ کمانی قاضیخان۔ کپڑا اسطرح جانا تو بھی
 پاک ہوا محیط خود چائے تو بھی پاک ہو گا لیکن منوع ہو اور پٹی چائے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہو۔ م۔ ردی نجس ہوئی اگر نصف
 تک ہو تو دھنی جانے سے پاک ہوگی اور اگر قلیل ہو کہ حسین یہ احتمال ہو کہ اس نعل سے جانی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا
 الاصلہ اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی طہارت ہو۔ م۔ جیسے کھلیان روند اگیا اور نجس ہو گیا بھوہ کا شکار دزمیندار کے پیر
 تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الاصلہ۔ یون ہی مطلق نہ کو رہو اور اخیر یہ کہ کل نجس ہوا ہو چنانچہ وغیرہ میں ہر گھسود
 کو گدھون سے روند ایا جاتا ہو گدھے پیشاب دید کرتے ہیں وہ بعض گھسودن کو ہونچتا ہو اور خلیو ہونچا دہ باقی سے مختلط ہو جاتے
 ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گھسودن جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہو۔ اسی طرح اگر بعض جدا کر کے
 کسی کو پہن یا حد تم دیدے تو باقی مباح ہیں۔ م۔ نجس رنگ کو اگر گھیلا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے البقیہ۔ مٹی میں جو پا
 مر گیا اگر گھی جھا ہوا ہو تو چھبے کے گرد سے حلقہ دار کر کو ل کر کے چھینک دیا جاوے باقی پاک ہو کھایا جاوے اور اگر گھی پیلا بننے والا
 ہو تو کھایا نہ جاوے لیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں مرمت
 کرنا۔ الاصلہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کو ل کر گردھا کرنے سے پاک ہو گیا۔ ہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
 تو وہ چیز نجس ہوئی۔ م۔ جب اس نجس مٹی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ بھڑنے سے بھڑتی ہو تو دھو کر
 بھڑتی جاوے مین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر بھڑتی نہ ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے
 البدلے۔ اگر گھی میں سے ہا بھوہ سیوقت لگیا تو پتلا ہو نہ کاڑھا ہو آگے اسکے انزائے۔ مسئلہ وقد رددیم وما دونہ من النجس المختلط کالم
 والبول والخر وخر الدجلج وول النجار جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجوز۔ اور قدر دم کے مختلط نجس سے
 مانند خون سے پیشاب وغیرہ مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ ناز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہو
 فس۔ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں۔ اول قدر دم اسکو امام مصنف رحمہ نے خود شریع میں ذکر کیا۔ دوم
 خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد۔ سوم جواز ناز سے کیا مراد ہو۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو

یسی حیوان کا جو اور اس سے بارہ خون ستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و حکم منزل و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد از صبح کے منصفیہ
 نے اس میں کلام کیا و خون فی سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و مچھل کا خون ہر قطلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا
 مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی جو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہر جنکا گوشت نہیں
 کھایا جاتا ہو اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سوائے چمکا ڈر کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہر چنانچہ سسلہ گندرا اور سوسے چمکے
 کے موت کے کہ اس سے احتراز و خواہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التمار خانہ۔ اور شہابہ میں ہر کہ ملی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے
 ہر جنون کے اور جزدن میں عفو ہو اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی ستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت
 ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ کھوئی ہو اور اسکا دھونا واجب ہو اور جبکہ زیادہ دم سے ہو
 تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ وقال زعفران الشافعی قلیل النجاستہ و کثیر یا سوار۔
 اور زعفران شافعی رحمہ نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔ کیونکہ نص جزئی
 پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہو اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ و۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا
 حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ غلط ہو یا مخففہ جو سب سے
 تطہیر واجب ہے۔ و لئلا ان القلیل لا یکن التحیز عنہ فجعل عفو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے
 کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیا جائیگی۔ و۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہر گز ضرورت
 نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر بندہ کو تفصیل کے ساتھ بقدر امکان سکھایا ہے اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے
 خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ وقد رماہ بقدر الدرسم اخذنا عن موضع الاستنجاء
 اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک دم سے قدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ و۔ یعنی موضع استنجاء بالاجزاء
 عفو ہو تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک دم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ کھس کے پینال برابر
 ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ درمیں سے بہت نظر آویں وہ بالا جماع عفو میں تو نص تطہیر لا محالہ
 مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آویں مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب
 آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر دم تک خاص کیجا دے بذریعہ اس نص کے جو دھیلون و پھرون سے استنجاء
 کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک دم ہے اور حال یہ ہے کہ دھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں
 ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کر لیا یا سیراجاع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ ہم یہ وہی اعتبار را الدرسم
 من حیث المساحتہ و ہو قدر عرض الکف فی الصبح۔ پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت
 ایک دم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض بتیلی کے ہے۔ و۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گرا۔ اور بعض نے
 کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ ویر وی من حیث الوزن و ہو الدرسم
 الکبیر الثقال و ہو ما یبلغ وزنہ ثقالا۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ وزن کے اور وہ دم کبیر ثقال ہو اور
 یہ وہ کہ جسکا وزن ایک ثقال ہو نیچے۔ و۔ ثقال ۲۰ تیرا۔ و قیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق الثانی
 فی الکثیف۔ اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یون دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو تیز
 نجاست میں ہے اور براہ وزن کا رچی نجاست میں ہے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر آدمی کا پیشاب شلا ہو تو بقدر دم مساحت یعنی
 بتیلی کے صر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہے اور اگر گواہ ہو تو ایک دم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق فقہ
 ابو جعفر رحمہ نے دی ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کہ درمی ہیں کہا کہ یہی مختار ہے۔ مع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و کث

تقدیری میں لیا ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار شائع اور انہر کہا اور زیلعی و زہد ہی کے صحیح کماط۔ اسی پر نویر میں جزم کیا۔ واما کانت نجاستہ ندہ الاشیاء منغلطہ لانہا مثبتہ بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے منغلطہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ فت۔ یعنی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارضہ دوسری نص نہیں ہے۔ جہاز یہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں ہوں جیسے تخفیف آجائی ہے یعنی ایک کے حق میں دو مختار جن نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اس وقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حج پیش آوے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نہیں ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حج بھی نہیں ہے باوجود اسکے سبھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام و صاحبین کے مہیمان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا منغلط ہونا امام رحمہ کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص ثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک منغلط ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نہیں ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جس میں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا طور ایسی نجاستوں میں جیسے گوہر کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک یہ نجاست منغلط ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رحمہ جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پھر اور ایک گوہر لایا تو گوہر کو پھینک دیا یہ کہہ کر کہ یہ رجب بارکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارضہ میں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوہر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ انانجلہ خون مسفوح کہ حرام مخصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی باخلافت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کھانے کی درست پر اجماع مسلم و لیکن نجاست منغلطہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نواقض وضو میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گزرجکی ہے فارفع الیہ۔ انانجلہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین منغلطہ نہیں ہے اور ابن المنذر نے خفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نہیں منغلط ہونے میں سبھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیہ ہے اور اذراعی رحمہ نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد الصمد بن دہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی مالک و عائدہ فقہاء کے نزدیک نہیں منغلطہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ امام مصنف نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ انانجلہ عمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے جس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست منغلطہ ہے۔ مع۔ پھر سوائے عمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں منغلطہ مثل خمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے منغلط ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ و۔ و ان کانت مخففۃ کبول ما یوکل لحم جازت المصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ فت۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو فحش کرنا اور جادو کا عمدہ فدیہ کو ناکردہ ہے۔ بالجمہ مخففہ نجاست کم چارم کپڑے سے مغویہ۔ یرد می ذلک عن ابی حنیفہ رحمہ لان التقدر یرفہ بالکثیر الفاحش والربع لمحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر تو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہو اور چارم کا انداز بیٹھے احکام میں کل کے ساتھ ملتی ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چارم سرگامح منبر کل کے ہے۔ تو چارم کپڑا گو یا کل کپڑا
 و کپڑا فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کپڑے کا چارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن امام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور صحیح ہے
 شرح المیۃ میں اسی کو مختار کہا اور نہ اتفاق میں اسی کو ترجیح دی۔ د۔ وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ المصلوۃ کالمیز۔ اور امام
 ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جس میں نماز جائز ہو جادے اسکا چارم مقدس ہے جیسے میرزہ۔ ف۔ تہ بند اور اس میں احتیاط ہوا
 ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہ بند کا چارم جس خفہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی صابہ
 کا لذیل والد خریض۔ اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہے جان نجاست لگی جیسے دامن و کلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چارم
 جس ہوا نجاست خفہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و خفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ بدائع و جہنمی در سراج میں اسی کو صحیح کہا اور خفاق
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ فتویٰ کا لفظ اصح و مختار پر مقدم ہے ح۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحم شبرنی شبر۔ اور امام ابو یوسف رحم
 سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ استقدر اگر نجاست خفہ لگ جادے تو ردائیں اور اس سے
 کم ردائیں۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن و کلی تو اس قول
 پر مقدم ارجح ہوگی و علی ہذا چوبندہ و ریبان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہو گا فانہم۔ و انما کان ہذا خففا عند ابی حنیفہ و
 ابی یوسف لکان الاختلاف فی نجاستہ و التعارض النصیین علی اختلاف الاصلین۔ اور ما کول اللحم کا پیشاب
 اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفہ ٹھہرا کہ اس کے جس ہونے میں اختلاف محمدین ہے یا اس کے حق
 میں دونوں باہم متعارض ہیں بر بنا و دونوں اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رحم کے نزدیک تو اختلاف محمدین سے
 تحقیق ہے اور امام رحم کے نزدیک تعارض نصیین ہے یعنی حدیث عوینین تو اذت کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
 استبرجوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے مسئلہ۔ جب نجاست خفہ و نجاست خفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
 خفیفہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ لکان فی الظہیر و التنبیہ۔ حتی کہ اگر خفیفہ ایک درم سے کم ہو خفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملا جائیگا
 م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ جس منظر ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و ندی و ددی و سب
 و کچ لود و منہ و بھر۔ البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
 الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار وغیرہ کول اللحم کا پیشاب ولید و گاسے کا گوہر دکنے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ جس منظر
 میں۔ قاضیخان۔ و زندون و بلی و چوبے کا گوہ السراج۔ اور بلی و چوبے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگا جو بے قدر و درم سے زائد ہو تو نہ
 کرے یا کسی ظاہر پر قاضیخان و الغلام۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب منظر جس میں اور جنک کا
 گوہ بھی۔ التمار خانیہ پر چھری و زغہ کا خون جب سائل ہو جس پر الظہیر۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جادے تو نافع جو ان
 نماز پر محیط۔ ما کول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرندہ و کول اللحم کی پخال جس خفہ ہو اکثر۔ اور ہر چیز کا مردہ اس کے پیشاب کے
 میں الظہیر۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی لکانی۔ حتی کہ اگر کوئی
 میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا شرط ہے۔ پھر چونکہ جس میں انکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اس پر ہواک اور جب تک
 جہاں جس ہوا۔ الظہیر۔ زوج کیے ہوے جانور کی رگوں میں جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
 یوں ہی جو اس کے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
 المذیہ کلیجہ و کلی کا خون جس میں نہیں ہے۔ خزائہ الفتاویٰ۔ پس وہ مسفوح و خون کھل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ اسراج۔ اور مصلی و ج پانی
 کے چنے والے جانور میں طرفین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال جس پر اگرچہ دھب لگا ہو
 ہو۔ الظہیر۔ سانپ کی کھال صبح یہ کہ پاک ہے۔ الغلام۔ سونے آدمی کا لاپ خواہ بیٹ سے آدمی یا سرے اترے طرفین م۔

نزدیک ایک براس پر قوی ہو کر دوسرے کے ساتھ جو سب سے کہا گیا کہ جس پر اسراج - دشمن کے کٹر دن کا پانی ڈالنی فالت اکی
بیت پاک پر - اچھینہ پور نہ کھائے چائے میں آئندہ کبھر گریرا کی بیٹ بارے نزدیک پاک پر اسراج - صبح ہر کھارہ کا دودھ پاک
پر اچھینہ پور نہ کھائے چائے میں آئندہ کبھر گریرا کی بیٹ بارے نزدیک پاک پر اسراج - صبح ہر کھارہ کا دودھ پاک
ڈال گئی حالانکہ انہیں میں نیکی تھی یا ایک شکی تیل میں گرے تو آٹا یا تیل خراب ہوگا جب تک آٹا خورہ خیر نہ ہو - حقیرہ ادا الیٹ
نے کہا کہ ہم اسی کو پیئے ہیں - مسائل اور حصص میں ہر کہ جو ہے کی نیکی گری سرکریا ب میں تو اسکو خراب نہ کر گئی البتہ - رب پھر نا ہو
کا دھار دیا جاوے خواہ انکو نا ہو یا سبب وغیرہ کا - م - اگر کپڑے کو جس تیل بیک درم سے کم لگا پھر پویل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو بعض نے کہا کہ ہلا ہلا ہوئے سے ملے ہر ادا اسی کو اکثر دن نے لیا ہر - اسراج - ادبی لیا جاوے - المینہ - نجاست کی مقدار میں
اعتبار ناز پڑنے کے وقت کا پڑ نجاست گنے کے وقت کا قول اکثر - المنزد - جو نجاست منقطع کہ کنوئین میں گر کر اسکی نہ کی مٹی میں
مٹی ہو گئی تو جس دی کی کو فالت منقلب ہو گئی اسی پر قوی دیا جاوے - د - اگر جس کپڑے ترکو پاک کپڑے خشک میں پینا پس
اسکی نی پاک کپڑے میں ظاہر ہوئی ولیکن (ستدر زری نہوئی کہ اگر جو زمین تو اس سے کچھ پیئے یا پٹکے تو اس سے کہ وہ جس نہو جائیگا -
یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت میں خشک جس کپڑے یا خشک زمین جس پر بھجایا اور اس نجاست نے کپڑے میں اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ پڑے سے کچھ پیئے یا پٹکے مگر نی کی جگہ ظاہر ہوتی ہر تو اس سے کہ وہ جس نہو جائیگا - المینہ - بعض اسکو
دعا یہ میں لیا ہر - م - اگر اپنے بھیگے پانون کو جس زمین یا جس بھونے پر رکھا تو وہ جس نہوگا اور اگر خشک پانون کو جس بھیگے بھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہو گیا تو جس ہو گیا اور نی کا اعتبار زمین پر ادبی مختار ہر اسراج عن المینہ وغیرہ - اگر گارے میں گو برڈالا
اس سے چھت پر کھل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اسپر بھجیا رد مال وغیرہ رکھا تو وہ جس نہوگا - خشک گو بر یا جس مٹی کو اگر ہوانے
آٹا یا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہو جس نہوگا - قاضی خان - ہوا اگر ناپاک چیزوں کو گو بر کو اڑا لانے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی ہوا پانی جاوے تو وہ جس ہو گیا - اور نجاست کے بخارات اثر کو کٹر دن کو لگتے ہیں آٹے
کپڑا جس نہیں ہوتا اور یہی صبح ہو - نظیر یہ - اگر پانی سے استنجا کیا اور منہل سے نہ پوچھا کہ اس کے پانی نکلی تو عامہ علماء کے نزدیک
اسکا اثر نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پانجامہ پیئے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کے پانی نکلی تو یہی حکم ہو -
المینہ - اسی طرح جائون میں مرط میں داخل ہوا یعنی جان لید کا الاؤ لگا ہر اور اسکا بدن بھجیا ہر یا کوئی بھیگا کپڑا لگیا جو
اسکی گرمی سے سوک گیا تو وہ جس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اسکا اثر اتند زری وغیرہ کے بھیگی ازار و پانجامہ وغیرہ میں ظاہر ہو
الذخیرہ - اگر بھونے پر مٹی لگ گئی اور خشک ہو گئی اسپر سو یا اور پینا آیا اس سے بھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اس کے بدن میں ظاہر ہو
نہو تو جس نہ ہوا اور اگر بھونا تر ہو کر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن جس ہو گیا - قاضی خان - گدے نے پانی میں
پیشاب کیا یا انہیں گدے پینا اس سے چھتیں اثر کپڑے کو پھونکین اگر اس میں اثر ظاہر ہوا تو جس ہوا اور نہ نہیں یہی مختار ہر اور اسی کو قیہ ابو الیٹ
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہر ہو - شرح المینہ للعلی - پانخانہ کی کیمیاں کپڑے پر پھینیں تو اسکو خراب نہ کر نیگی مگر جب کہ بہت غالب
ہوں - قاضی خان - کپڑے میں چلا اور بے پانون دھونے ناز پڑے تو جائز ہر اگر اس میں نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاط اوسے پھر
عن الفتاوی من الحسامیہ - جس بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعدہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو جس ہر بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہیں قاضی خان - اور اگر خشک ہو تو اسکی طہارت کا حکم ہوا البتہ کہتے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو خشک
اس میں تری ظاہر نہو جس نہوگا خواہ کتنا حصہ میں ایسا کرے یا کھیل میں المینہ اور صیر فیہ میں کہا کہ یہی مختار ہر شرح المینہ للعلی - مسجد
پر یہ پڑتا تھا ہوا اگر خشک ہو تو جس نہ ہوا اور اگر بھجیا ہوا اور اثر بدیہ میں ظاہر نہو تو بھی جس نہیں قاضی خان - با تھی کی
کہ جس کا ایک ہر - البتہ - با تھی کا سبب جس ہر جیسے عاب چتے وغیرہ - اگر با تھی نے سونٹ سے کسی کپڑے کو ملایا تو جس

ہو اقا ضیخان۔ کتے کے بانوں کا کہہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہر المصاب۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الامام رحمہ نے قول المصنف و لو اصاب
 و شوبہ قدر اللہ ہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست بہت کم فاحش
 نہ ہو مگر نازنین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں مقبوضہ وقت کو نجاست
 گے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مضر ضیانی رحمہ دایک جماعت کا مختاریہ کہ مانع نہیں اور
 دوسروں کا مختاریہ کہ مانع ہر حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے ناز پڑے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا
 ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہی۔ بر خلاف اسکے جب دوسرا ہوتا تو
 ہو گا دلی بنا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہوئے تو نازنین جائز ہے۔ پھر مانع ناز وہی نجاست ہے جو مصلی کی طرف منسوب ہو
 حتی کہ اگر اپنے پی سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے بدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کپڑا پر بیٹھ گیا
 تو ناز جائز ہے بر خلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جائے بل کا نہیں ہے تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور ناز جائز
 ہوگی یعنی جبکہ درم سے ناز نہ ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ ناز جائز ہے مگر مکروہ ہر حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت
 جاتے رہنے کا خون نہ تو اگر ناز میں نجاست پر واقع ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
 مقبر اختلاف علماء ہر حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رحمہ کے نزدیک تعارض انہیں سے خفیفہ ہر دہرین تقدیر خون و غیرہ فرمی بلا داؤز
 کی پیمال اور آدمی وغیرہ کو لایم کا پشاپ سواے گھوڑے کے۔ اور قریہ سب بالاتفاق غلیظہ ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ
 نہیں ہے اور خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو رنگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم منرولی ہے جب کاٹا جاوے تو وہیں
 جو خون ہے وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رحمہ نے نجس میں فرمایا کہ اس میں نظر
 ہے اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہ تو کچھ مشک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہے اور جس کی مجاورت سے خیر نجس ہو جاتی ہے اور
 امام ابو یوسف رحمہ سے بانی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں غلو بہ نہ کپڑے میں۔ قال المرحوم۔ دلیل تو یہی قوی ہے جو امام
 مصنف رحمہ نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق میں باقی ہے وہی دم مسفوح کا بقیہ ہے اور اگر نہ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ دم
 مسفوح سے مجاور رہا ہے ہاں یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید جوع و شفت ہے لیکن اگر صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
 ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور مستثنیٰ خون سے شہید کا خون ہے جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر ناز میں شہید کا خون آوے وہ لادے
 ہو تو صحیح ہے بر خلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہواہ اُسکو فصل نہیں دیا گیا یا لافریہ اگرچہ اُسکو فصل دیا گیا کیونکہ وہ فصل سے
 پاک نہواہ صلاط مسلم کے کہ وہ بعد فصل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنیٰ ہے یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہے۔ فقہاء نے کہا کہ
 مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اٹھانا جائز ہے باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہے اور میں نے اُسکی کوئی تطہیل دیکھی نہیں لیکن بعض
 مغربی دوستوں سے میں نے زیادہ کے حق میں گفتگو کی اور میں نے کہا کہ یوں کہا جاتا ہے کہ زیادہ ایک حیوان کا پسینہ ہے جسا
 کھاوا ہم پر تو اس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت متعجل بصلح کر دے جیسے نوشہہ تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہے جیسے مشک
 حال المرحوم غلامہ تطہیل نہ بارہ مشک ذرا دے کہ یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر متعجل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف
 جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے غمر کا استعمال سر کی طرف اجماعاً جائز ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ استعمال مشک
 وغیرہ کا بہتر نہ خون کے گوشت ہونے کے ہر دلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر یہ وہ پھر وہ پھیل جائیگا خون کچھ نہیں ہے یعنی اُسکو مستثنیٰ
 نہیں کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہیں ہے۔ رہی تو توشہہ پھر نجس غلیظہ ہے اور اس سے کلمہ ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہے اور یہی مختار کھا
 گیا ہے۔ اور غفل نے دودھ پیکر کر دی اور ان کے کپڑوں کو لگی اگر نہ پھر پوزا زیادہ تو من رحمہ امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جب تک
 وہ کپڑا فاحش نہ ہو مگر ناز نہیں کیونکہ اس میں ہر درجہ سے نجس نہیں ہوا۔ یہی ابو حنیفہ کی فریب امر ہے کہ اگرچہ وہ نجس ہے اور امام مصنف رحمہ

نے تجسس میں بھی اسی کی نصیحت کی ہر اور ہم نے نواقض و ضرورین مجتہبی وغیرہ سے نقل کیا جو اس فہم کی طہارت کو متقصیٰ پر یعنی بالکل پاک ہر
خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل ہے جس پر
قطعی قطعی واجب ہو کہ نہ کہ فرع احکام میں دلیل قطعی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال المترجم فعلی بنماز فرق غلیظہ و خفیہ میں شکل ہو گا لہذا
شیخ رحمہ نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گو بردید میں پیدا ہو گا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ پھر
امام محمد رحمہ نے آخر میں لید گوہر کی نجاست خفیہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری میں مارون بر خفیہ خفیہ کے ساتھ گئے اور ہستون و بانداون و
سراسے کو گوہر سے بھرا یا اور لوگوں کو عموماً قبلہ رکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو خضار اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلاء دیکھ کر حکم جاری دیدیا
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہو جو اب یہ کہ یہ تساہل ہر اندر تحقیق اس میں یہ کہ اسے اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا
پس اجتناب واجب ہو لیکن شرط امکان عمل پر حتیٰ کہ رجوع و شقت دفع پر یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حج نہ تو گوہر بردید کی جب یہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حج و شقت
شدید لازم آوے اور حج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہو پس مجتہد کو شری دلیل قوی تاہم آئی
تو اسے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہر اور ہر گز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہو۔ و علیٰ ہذا گوہر کے کندہ سے
جائز ہیں اور مسلمان گھوہیوں کے حق میں گائے بھینسون کا موت و گوہر وغیرہ نجس نہیں ہر اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
شائع نے بخاری کی کثیر کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی و جانور جو پایہ سب پلٹے ہیں بر خلاف ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی راہ ایک
و جانوروں کی الگ ہے۔ مفت۔ و مختار میں ایک ضابطہ پر بند کی سیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی
بیٹ نجاست خفیہ ہے جیسے مرغی و بالوط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہو اگر وہ بالوط الگ ہو تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیہ ہر اور سو
پرندوں کے ہر حیوان کا لید گوہر امام رحمہ کے نزدیک خفیہ و صاحبین کے نزدیک خفیہ ہے اور شر بتلایہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اکثر
ہر اور امام محمد رحمہ نے آخر اسکو پاک کہا یہی قول مالک رحمہ کا ہے اور مالک رحمہ کا قول الگ امام جانورون کا چشاپ اور انہیں میں گھوہر بھی داخل ہے
نجاست خفیہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر مالک رحمہ کے نزدیک الگ پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیہ ہے اور کہا گیا کہ
پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اور گدے و خیر کا لعاب علی الذیہب پاک ہے۔ مسئلہ۔ و اذاصاب الثوب من الروث او من
اختاء البقر اکتسب من قدر الدرہم لم یجر الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ۔ اور جب کپڑے کو بیدیا گائے کے گوہر سے حدودم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نازنین جائز ہے۔ و۔ کیونکہ امام رحمہ کی اصل کہ نص با تعارض ہو موجود ہے۔
النص الوارد فی نجاستہ و ہوا روی انہ علیہ السلام رمی بالروثہ و قال ہذا جس اور کس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکا یا ادر کہا کہ یہ جس یا کس یعنی لید کی
جس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ و۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجاہ کے دو پھر دن و ایک دوشہ میں سے رتہ کو پھینکا یا
ادریہ فرمایا تھا پس اس سے جس جو ثابت ہو اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہو ثابت ہو۔ و لہذا ثبت التخلیف عند
و التخیف بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رحمہ کے نزدیک مغلطہ ہونا ثبوت ہو تاہم اور خفیہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے
و۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکہ ہر جواب یہ کہ حقیقت جن تعارض نہیں ہے لیکن ہر دو بیت
اس طرح ہونے کی ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ و قال ابی حنیفہ حتیٰ یغش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گوہر کے ساتھ جائز ہے یا تک
کہ فاحش ہو جاوے۔ و۔ یعنی نجاست اسکی خفیہ ہے۔ لان للاجتماع فیہ مساقا و ہذا ثبت التخیف عند ہما۔ کیونکہ
اس میں اجتماع کو گناہ پیش ہوئی ہر اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخیف ثبوت ہو جاتی ہے۔ و۔ یہ تو صاحبین کے واسطے عمل
خاص ہے۔ و لان فیہ ہر وہ لا متلا و الطرق بہا وہی موثرۃ فی التخیف۔ اور اسوجہ سے کہ اس میں ضرورت متفق ہے کیونکہ

راہین اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہو تو لید گو بر میں بھی تخفیف پیدا کرے گا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض منسحقہ۔ بر خلاف گدھے کے پیشاب کے کہ آسکور میں جو سببی ہو فت۔ اگر کما جادے کو عموم ہوے ضرورت سے تو نجاست ساقد ہو جاتی ہے جیسے بی کا جموٹا۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن بی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید و گو بر میں کم ضرورت ہے لہذا مرث تخفیف لازم آئی کما فی مبوط شیخ الاسلام النہایہ میں کہتا ہوں کہ گھوسہ کو ہر وقت ہی بی سے زیادہ ضرورت ہے فافتم۔ قلنا البصرۃ فی التعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی نظر بالمسح فکلتفی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جو بیوں کے حق میں مؤثر ہے اور اسے ایک مرتبہ تفتا کر کا تخفیف کر دی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی نونت میں کفایت کریگی۔ فت۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے حسین حج تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو بیان نجاست تو اپنے حال پر رہا و لیکن جوتی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت دور کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جوتی کے حق میں مختصر نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوسوں کے حق میں تو ظاہر ہے بلکہ بغیر ملکون شل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی مذاہلی کے جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شرط لایہ میں کہ اکا صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے۔ کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے آخر میں ابتلا سے عام دیکھ کر اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رحمہ کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس و کبیرہ و دودھ کے جانوروں و گھوڑے میں ہو و قال المرحم۔ و لا فرق بین ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کول اللحم و غیر ما کول اللحم کے۔ فت۔ یعنی جیسے غیر ما کول اللحم کا لید و گو بر وغیرہ نجس ہے اسی طرح جنگا گوشت کما یا جادے سے انکا بھی نجس ہے لیکن ہمارے بیان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کہا گیا۔ و ز فرح فرق بینھا فوافق ابا حنیفۃ فی غیر ما کول اللحم ووافقنا فی ما کول اللحم۔ اور ز فرح نے دونوں قسم میں ازراہ حکم کے فرق کیا پس غیر ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو تو بواقت امام رحمہ کے نجس غلیظہ کہا اور ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو بواقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ و عن محمد رحمہ اندھا داخل الری۔ اور امام محمد رحمہ سے حکایت ہے کہ جب ملک رسی میں داخل ہوے یعنی ہاردن رغیدہ خلیفہ کے ساتھ ہیں۔ و راسی البلو سی۔ اور لوگوں کو عموماً ابن قبلہ دیکھا۔ فت۔ کیونکہ راہین و گھروں کے صحن و سراپن لید و گو بر سے بھری تھیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے انھی ان اکثر الفاحش لا ینزع ایضا۔ تو امام محمد رحمہ نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع ناز نہیں ہے۔ فت۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ و قاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کچھ کو قیاس کیا۔ فت۔ جو راہین آدمی و جانوروں کے متعلق آد رفت سے گو بر و دشتی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہاکہ وہ بھی چاہے جعدہ لگے مانع ناز نہیں ہے۔ و عندہ رجوہ فی الخف یروسی۔ اور اسی دافعہ کے وقت امام محمد رحمہ کا خفت کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ فت۔ پچھلے کتبے سے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اُنکے نزدیک تو اس لید و گو بر سے تو نجس ہی نہیں ہوا اس جہت سے اندھا و رحمہ نے سمجھا کہ اول منہ کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتویٰ دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع ناز نہونے سے عمارت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس ضرور ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتویٰ کے یہ ہوتے ہیں کہ تکلیف بخرج ہونے سے معلوم ہو کہ طہارت کے حکم میں یہ چیز نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما فی مفصلہ۔ مسئلہ۔ و ان اصحابہ بول الفرس لم یفسدہ حتی یغش عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و عند محمد لا ینزع و ان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو ہنکو منہ نہو گا یا تک کہ فاحش ہو جادے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش ہو جادے۔ لہذا بول مایوکل کحہ ظاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے فت۔ جیسا کہ اہل بیان گذرا۔ مخفف نجاست عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ و لمحہ

ماکول حنفہ ہوا۔ اور گھوڑے کا گوشت حاجیوں کے نزدیک ماکول ہے۔ وفت اور مجبور علماء کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور سہا ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفید و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیہ ہے تو جب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ واما عند ابی حنیفہ رحمہ فالتخفیف لتعارض الآثار اور ہے امام ابو حنیفہ تو اس کے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ وفت اگر کما جاوے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح ہے کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کراہت ہے مانند آدمی کے در نہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اس کا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رحمہ کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دونوں تعارض ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور بیان مراد تعارض سے حدیث استتر ہو امن البول اللحم۔ اور حدیث عربین ہے حسین اذ ثون کے پیشاب پینے کا حرمہ والوں کو حکم دیا تھا پس حدیث استتر ہو امن البول اللحم سے تو عموماً پیشاب سے بر نیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا جو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عربین سے اذ ثون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی لیکن کلام بیان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلائل وغیرہ جہات میں ملے ہوں اور بیان بہت فرق ہے ہوا اسے کہ حدیث عربین حسین اذ ثون کا پیشاب ان عربوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع صحاح السنہ میں موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح محکم ہے۔ اور حدیث استتر ہو امن البول اللحم کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استتر ہو امن البول اللحم متصل ہے کہ البول سے معمود مراد ہوا اصل اللہ لام میں بھی عید ہے اور مؤید اس کی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم دو قبروں کی طرف گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر غدا ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے غدا نہیں کیے جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نہایت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب کرنے میں بدو نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے مانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بقرینہ مذکور متصل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام تر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ کچھ در کا پیشاب اور جو ہے گا ومانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں تو جب اس عام سے تخصیص ہو گئی تو دلالت اس کی قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اس کی اشال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جا دیں جیسا کہ اصول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رحمہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلیٰ حسین درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چکا ڈر وجہ وغیرہ کا پیشاب امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے اور اس کی طہارت یا بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رحمہ کا قول انکی طہارت میں ثبوت ہو کیونکہ نجس میں ہر کہ ملی نے کنوین میں پیشاب کیا تو باطلاق از روایات سب اچھا جاوے اور یوں ہی کپڑے میں لگ گیا تو اس کو خواب کریگا کافی الفتح اور خلاصہ میں ہے کہ ملی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہے اور فقہ ابو حنیفہ نے کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہیں کہ امام رحمہ کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں۔ دلیلیہ یہ تخصیص ہل نہایت کے نزدیک ہے پس امام رحمہ پر انکا مذکورہ دو کا قیاس فیہ ہم۔ مسئلہ۔ وان اصحابہ خروا لایوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرعہ اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد لایجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹا ہے ہر نہ کی گئے جو ہر ندون میں خیر ماکول اللحم میں اور یہ بیٹ قدر دوم سے ثابت ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

ناز جائز ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ فت۔ میں کتابوں کے مجمع الانہر میں لکھا کہ جو از نائز اس کثرت میں صرف امام محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جن پر مذکور لاگوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بجا ذکرنا معتقد ہے اور صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ کی روایت پر وہ نجس مطلق ہے اور یہی صحیح ہے اور کرمی کی روایت پر شیخین رحمہ کے نزدیک نجس مطلق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس مطلق ہے اور محس الاثر مہرہ رحمہ نے لکھا کہ شیخین رحمہ کے نزدیک پر مذکور ہوا ماکول الحکم ہوں یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ غناہ میں لکھا کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقہ قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد فیل فی المقدر وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست میں ہے اور کہا گیا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی صحیح ہے۔ فت۔ یعنی شائع نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام جڑیوں کی بیٹ کے ساتھ ناز جائز ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مغفہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جو از نوائز شیخ کرمی رحمہ نے لکھا کہ جو از ناز اسوجہ سے کہ ان جڑیوں کی بیٹ شیخین رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ نے لکھا کہ اسوجہ سے کہ نجاست خفیہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر شائع متفق ہیں کہ وہ نجاست خفیہ ہے۔ پھر ابو یوسف رحمہ موافق روایت کرمی رحمہ کے ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقہ ابو جعفر کے امام محمد رحمہ کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فت۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونوں پر ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رحمہ نے اسی کو اصرح لکھا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضی خان و محیط شمسوی نے لکھا کہ یہ بیٹ پرندہ حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بد بو و خرابی کی طرف متوجہ کر دیا ہے لیکن مسوطین و محیط سرخی میں اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندہ دن سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بد بو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجد دن سے کوئی پرندہ نکال نہیں جاتا تو ہننے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جٹکا گوشت کھایا جاوے اور جٹکا نہ کھایا جاوے دونوں کی پچال میں کچھ فرق نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر صدر اعظم یہ ہے کہ طہل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پچال میں فرق ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں طہل و حرام کا فرق معلوم ہے اور مجتہدین طہارت و نجاست ہیں دونوں کی پچال میں بھی فرق ہے حتی کہ حرام جڑیوں کی پچال نجس ہے۔ ہو لفظ ان التخصیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف۔ امام محمد رحمہ کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق شہری تو اب نجاست کا مخفف ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمی کے ساتھ مخالطت نہیں تو تخیف نہوگی۔ ولما انتہا تذرق من المواء والتحامی عنہ متعذر فتحقق الضرورة۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ جڑیاں ہوا سے پچال کر دیتی ہیں اور پرندہ ان سے متعذر ہے بوجہ ضرورت متحقق ہو گئی۔ فت۔ پھر مجتہدین نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اخلاط نہیں ہے تو اپنی حد تک رہ سکی یعنی نجاست میں تخیف ہو جائیگی اور اسی کو کثرت اختیار کیا جانا ہے کہ پشاپ اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پچال ان جڑیوں کی جو نہیں کھائی جاتی ہیں نجاست مخفف ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول ہے کہ ان جڑیوں کی پچال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا کہ کافی الدر۔ ولو وقع فی الانا فیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر رھون الا والی عنہ۔ اور جب یہ پچال برتن میں پڑے تو کہا گیا کہ اس کو صاب کر لی اور کہا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا معتقد ہے۔ فت۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر جوت دیتی ہے وہ ظاہر ہے۔ مع۔ اور اسی کو ابو نصر رحمہ نے لکھا ہے۔ اور یہاں حرام جڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جو اب یہ کہ ان جڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ نجاست مذکور مشابہ ہوتا ہے جسکی بیٹ لگی ہو اندلی میں بھی ضرورت ہو مخالطت کے متعلق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہو اگر یہ صحیح ہو تو نہ نجیس میں ہر کہ بلی نے اگر کوئین میں پیشاب کیا تو سب پانی الٹھا جادے
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور ہون ہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اسکو نجس کر دیتا۔ ولیکن بیان بلی سے
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی ہو نہ نجیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہر کہ بلی نے بزن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اسکو نجس کر دیتا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہر اور
نفیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ بزن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر اچھا قول ہے کیونکہ بزن خون کے دھکنے کی عادت
جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں جو ہے کہ پیشاب میں کچھ مضافہ نہیں ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے جو ہر ضرورت خف
کے پر خلاف اسکی مینگی کے اسلئے کہ گیسوؤں میں یعنی اناج میں اسکی ضرورت ہے چنانچہ انھوں نے کہا کہ اگر گیسوؤں میں مینگی اگر لگی
اور ان میں پس لگی تو انکا ماز جائز ہے جبکہ مینگی کا اثر یعنی بود مزہ وغیرہ آسین ظاہر ہو۔ مفت۔ فتویٰ اسی پر ہے جبکہ محیط سے
گذا۔ اور ہون ہی بلی وجوہ کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے ناند لگے تو خلاصہ دفعہ فیضان میں کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اسکو
نجس کر دینا کافی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے بزن کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر
فتویٰ ہے۔ م۔ اور ابضاح میں ہر کہ چمکا کر کا پیشاب و بئال کچھ نہیں ہے اور دفعہ فیضان میں ہر کہ چونکہ اس سے احتراز مستدر ہے تو وہ
نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کتا ہوں کہ دفعہ فیضان کی تطیل مشعر ہے کہ وہ در حقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ مسئلہ۔ وان اصابعہ
وم السک ادمن لعاب البغل ادا الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگایا پھر
یا گدے کا لعاب لگا دہ زیادہ ہر قدر درم سے تو اس میں ماز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تطیل میں فرق ہے۔ اما وم السک
ظاہر نہیں بدم علی تحقیق فلا یكون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس ہوگا۔ ف۔
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر فیہ اکثر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اسکو نجس اعتبار کیا۔
ف۔ یعنی خف۔ شاید خون قرار دیا اور اسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدن اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار
ظلالہ مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا پھر گدے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یقینی پاک چیز
اس سے نجس ہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ اور شامی رحمہ نے اس میں
بسوط کلام کیا اور اسکی تطیل دلیل ہے کہ لعاب البغل میں بھی بامقرب ہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان
میں خود ضرورت اسکی نہایت کی مستطہ ہے اور کثرت کے کثیف ہو اور اول اتوی اور یہ احوط ہے۔ م۔ مسئلہ۔ فان توضیح علیہ البول
مثل رؤس الابرقہ لک لیس شئی لانه لا یستطاع الاتناع عنہ۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ جو ہارشل سوئی کے
سردن کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر میں نہیں۔ اور ہون ہی اگر
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہون تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع مچ کے۔ ا۔ لکانی وغیرہ۔ اور
تو اور علی میں ہر کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور انکا اثر دیکھا جاتا ہو تو دھونا ضرور ہے۔ البغی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ ناز پڑی پس
اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیا میں تو درم سے ناند ہوتی تو نازا عادیہ کرے کذا ذکر البتالی والامام الجبلی مع۔ اور در صورتیکہ
وہ معتبر نہیں ہیں اگر انکو پانی ہو چکا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور فیہ میں ہر کہ اگر چھینٹیں ملکر پھیل گئیں
اور قدر درم سے ناند ہو گئیں تو چاہیے کہ انکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس میں لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے
ناز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ اور یہ اسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاے ناز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور
انکے بلکے میں پڑیں تو اس سے کہ اسکو نجس کر دلی اور عفو نہ ہو کیونکہ بلی کی طہارت میں یہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت ہے

زیادہ تاکید ہے۔ لہذا ہر دو السراج۔ اور اگر چھینٹیں سوئی کے سر میں برابر نہیں بلکہ سب سے کے سر میں برابر ہوں تو عدم ضرورت کی بنا سے منع میں انکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے ناکھ ہوں اور شائع نے کہا کہ اگر پانی میں گود یا پیشاب نکلا اور گرے کے حد میں خط پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو جس نہ کر لگا یا وہ جان لیو سے کہ پیشاب ہوا فتح۔ رنگ کی خصوصیت نہیں بلکہ اثر ظاہر نہ ہو کا سبق اور یہی مختار و واضح ہے۔ م۔ اور میت کے نکالنے والے پر اس حالت میں جو میت کے رحدوں کے چھینٹیں پیرین خبیثے بجا و کرنا ممکن نہیں ہر تو اسکو جس نہ کر نیکی کیونکہ یہ عام بلوی ہر فتح۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین جنکے گرنے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا وہ غلو ہے جیسے راستہ کی کچھ نہیں کا دھواں و گوبر کا غبار اور کنوں کے پینے در بنکی جگہ کا غبار وغیرہ ہے۔ م۔ و حال الم۔ و النجاستہ ضربان مرتبہ وغیرہ مرتبہ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرتبہ اور دوم غیر مرتبہ۔ ف۔ مرتبہ جو خشک ہو جانے کے بعد منہر و نظر آدے جیسے خون و گود وغیرہ۔ غایہ۔ نماکان منہا مرتباً قطار تہا نردال عینہا پس جو نجاست میں سے مرتبہ ہو تو اسکی طہارت اسکے جن کے نائل ہونے سے ہے۔ ف۔ یعنی اس نجاست کا جرم ذات جانے تو پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و جو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت محل باعتبار العین فنزل خبر و الہ۔ کیونکہ نجاست نے تو طول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے نائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا نردال ہو جائیگا۔ الا ان یقی من اثر یا مایشتق از آلہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جاوے جسکا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ قول۔ الا ان یقی الخ استثناء ہر اثر کا اور میں نجاست میں اثر داخل نہیں ہر لہذا استثناء قطع نہیں لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنیٰ اند میں و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے نائل ہو تھنشی کیا اور آپس یعنی روح نے ابرا کیا کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف میں ہر اور حذف جائز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ کہ جن کا لفظ ایک تو معنی ذات ہو جائیگا اور اسکے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے بیان ہی معنی ہے اور آپس استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی میں سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کثیر الاول تو نجاست سے صاف تھا بھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و جو وغیرہ کے عارض ہونے تو جیسے عارض ہوئی ہر بعینہ نائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ نردال اسکی ذات مع اثر کے ہو گا پس جب وہ جن نجاست بعینہ نائل ہو جانے پر طہارت ہر لا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہر پس نہایہ میں جو میں و اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر حذف ہر بلکہ یہ معنی کہ میں سے مراد بعینہ وہ نجاست نائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب نائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ قطار کے نزدیک تو نردال میں یعنی ذات سے طہارت ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرتبہ ہو تو اسکا اولہ اسکے میں و اثر کے دور کرنے سے ہر بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاوے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرتبہ نجاست کا اولہ نہ حال میں و اثر یعنی بعینہ نجاست بعد ہو جانے سے ہر مگر آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جائے میں مضائقہ نہیں۔ لان المحصر مع مرفوع۔ کیونکہ مع شرح میں دور کیا گیا ہے۔ ف۔ مشقت اسکا ایک حج ہے اور یہاں مشقت کی تفسیر ہے کہ اثر دور کرنے میں سوے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیو وغیرہ۔ انکافی۔ صاع وغیرہ۔ اور یوں ہی گرم پانی سے چھرانے کی بھی تکلیف نہیں دئی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابہر یہ نہ ہے کہ خور شب یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون میں کو چھپا تو فرمایا کہ اسکو دھواں آسنے عرض کیا کہ دھوا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر بھی مٹ نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی باسناد حسن و لیکن منقطع ہے اور طہرانی نے معجم کبیر میں اسکو خور شب حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے پانی کے بھی مذکور ہے وہ احتجاج ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب نائل نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہر اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ میں جرم ہر نہ نائل ہو گیا ہے۔ چونکہ اثر کا اعتبار میں تو یہی بنا پر شائع نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا اتم کو رنگ نبھس یا مناسے نبھس سے رنگا پھر اسکو دھویا یا تنک کر پانی صاف کرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اس کے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے آدیا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نبھس تیل یا چربی میں ڈالا یا اس کے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اس کے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی جمع ہو الہامیہ ۵۔ اور نبھس میں اسکی وجہ یوں بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہ گیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نبھس ہو گیا تو اسکو ایک برتن میں کر کے اس پر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اسکو کسی حرق سے کتبہ یو سے پھر اس طرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہو جاوے پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام نبھس کا۔ الفتح۔ میں کتابوں کے یوں ہی زاہدی میں مذکور ہے۔ م۔ لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتیٰ کہ اس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے سوا اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ میں کتابوں کے مردار کی چربی حرام ہے تو اس سے کسی طرح انتفاع نہیں لینا چاہیے کیونکہ حدیث میں یہود کے حق میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انہیں لعنت کرے کہ چربی انہیں حرام کی گئی تھی تو انہوں نے لکھ کر اسکو بیچا اور نفع اٹھایا۔ کمانی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس حرمت و منع ہو گا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور نبھس شہد کا پاک کرنا برتول ابو یوسف اس طرح کہ اس پر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتیٰ کہ جب قدر پہلے اندازہ تھا اسی قدر پر آجاوے اس طرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یوں ہی زاہدی رحم نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دس کا ہے یعنی در شارب یعنی تاری تازی ٹرایا انکور کی۔ ع۔ یہ حکم تو مذکور ہوا لیکن بعض صورتوں سے اس پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ نبھس کا یہ مسئلہ ہے کہ شارب کا شکار جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اس میں شارب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اس میں شارب کا اثر نہیں رہا پھر اگر پور ہجاوے تو روا نہیں کہ اس میں سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوے اور سرکہ اس وجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مشکہ شارب میں بغیر دھونے کے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شارب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاوے گا اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ پور ہجانا وجہ بطنہ اجزاء پانی رہنے کے ہوتا ہے و علیٰ ہذا ہر چیز جسکی پور ہجاوے اس میں یہی بات ہے۔ الفتح۔ میں کتابوں کے آخری کلام صحت سے متعلق نہیں جیسا کہ شیخ متعلق رحم نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھونے ہوئے میں جو شارب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاوے گا تو جب بغیر دھونے کے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولیٰ جائز ہو اور یہ معنی نہیں کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شارب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جاوے گا تاکہ لازم آوے کہ بواقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فافہم۔ ہاں یہ رہا کہ پھر بواقی تو رہنے کی قید کیوں رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ قتادی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ شارب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پراستعمال ہو تو پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہ جب کہ اس میں شارب کی بواقی نہ رہے۔ تا آنکہ خانہ میں الکبریٰ۔ پس مترجم کو ظاہر ہے ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر ہے جو قاضی خان میں ہے اور زیادت نہ رہنے کی معنی نقاہت میں تاکہ ایسی چیزوں کا استعمال نہو جس میں شارب کی بو سے نفث پیدا ہو جاوے یہ ہیں معنی کہ ابتداء سے اسلام میں شرابی برتنوں سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بواقی ہو تو استعمال میں لانا تحریماً کردہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ کوزہ جس میں شارب ہو تو اس کے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک ہر طریقہ کوزہ یا ہویہ امام ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ ع۔ اور امام محمد کے نزدیک کسی پاک نہیں ہو سکتا۔ ع۔ اس مسئلہ میں کوئی قید نہیں کہ پور ہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل مینا احوط ہے الفتح۔ میں کتابوں کے پاک ہو جانا تو اسی قدر ہے کہ

گراستعمال میں لانا جب بھی کہ پو پانی نہ ہو جیسا کہ تحقیق گذر چکی۔ اور میں کہتا ہوں کہ یون ہی کیون کا مسئلہ ہے کہ اگر شراب میں
 کیون پڑے اور جو سکر پھول گئے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کیون پانی میں بھگوئے جادین حتیٰ کہ پیسے شراب کو چوسن گئے تو
 پانی جو جس جادین پھر نکال کر خشک کیے جادین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو انکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
 پھولے نہ ہوں تو تین مرتبہ دھونے دہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جاوینگے مگر شرط یہ کہ غمر کا مزہ و بونہ پانی جاوے محیطہ میں
 کتا ہوں کہ مول صورت جبکہ شراب میں پھول گئے ہوں لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی میں بھگوئے جادین پھر خشک
 کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکہ جادین نہ آئے کہ ہر تھپکنا موتوف ہو جاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے میں مختار ہے پھر
 ظاہر قول ابو یوسف پر فتویٰ نہیں ہر چنانچہ نصاب و کبریٰ میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گینوں یا گوشت پکا پکا کر کھا
 نے کہا کہ تین مرتبہ پانی میں پکا یا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ کبھی پاک نہ ہوگا اور
 اسی پر فتویٰ ہر المعصرات ۵۔ اور تھیس میں ہے کہ بفتی۔ یعنی اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ اور در مختار میں گوشت کے حق میں
 قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتویٰ ہے۔ م۔ بالجملہ نجاست مرتبہ کا دور کرنا لازم ہے سو اسے ایسے اثر کے چمکے زوال میں
 ہو تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ وندیشیرانی انہ لا یشرط الغسل بعد زوال العین
 وان زال بالغسل مرۃ واحدة۔ اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دور ہونے میں نجاست کے دھونا شرط نہیں اگرچہ ایک ہی
 مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر نجاست مرتبہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہے اور
 اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے زائل نہ ہو تو دھو کے جاوے یہاں تک کہ عین نجاست دور ہو جاوے السراجیہ۔ اور اس میں تین یا چار
 وغیرہ کسی حد پر اتکاف کرنے کا اعتبار نہیں ہے محیطہ۔ اور یہی اقصیٰ ہے۔ ف۔ اور یہی صح ہے۔ د۔ و فیہ کلام۔ اور اس میں مشائخ کو کلام
 ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرتبہ قرار دیکر۔ و فیہ ابو جعفر و مجاہد
 نے کہا کہ دومرتبہ دھو دین۔ ص۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہو اسکو تین بار دھو دے۔ محیطہ۔ لیکن تحقیق وہ ہے جو امام مصنف رحمہ
 ذکر فرمایا۔ و ما لبیس بکری قطار تہ ان یغسل حتی یغلب علی طین الغسل انہ قدر طہر۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہے یعنی جیسے
 پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہاں تک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ یون
 یا فضل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان میں پاک ہوا۔ ص۔ لان التکرار لا یلزم منہ لکاستخراج۔ کیونکہ نجاست
 نکالنے کے لیے تو کمر دھونے کی ضرورت ہے۔ ف۔ لیکن نجاست غیر مرتبہ ہونے سے اسکی میں زائل ہونے کا شاہد نہیں۔ و لا
 یقطع خبر والہ۔ اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا ہوگا۔ فاعلم غالب الطین کما فی امر القبلۃ۔ پس غالب گمان کا اعتبار
 کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ مسافر کو جب جہت قبلہ میں معلوم نہ ہو کوئی موجود ذودہ دلی تحریر کرے جن جانب کو
 غالب طین ہو وہی مستحب ہے حتیٰ کہ تحریر سے پھر چھٹنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہیں۔ اگر کما جاوے کہ تین مرتبہ دھو
 کی تقدیر معروف ہے جیسا کہ محیطہ سے مذکور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تعدد لازم نہیں ہے۔ و انما قدر و ابالغث لان غالب الطین یحصل
 عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا۔ اور فقہانے تین مرتبہ سے تقدیر اسکی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس قدر اور پھل
 ہو جاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجائے غیبی کے قائم کیا گیا۔ ف۔ حتیٰ کہ میں بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
 جیسے غلبہ طین طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا۔ اگر کما جاوے کہ غلبہ طین کے بجائے میں بار کو قائم کرنا اچھی بات ہے نہ وہی حلال کہہ سکتا
 اپنی رائے پر نہیں تو جواب یہ کہ خالی رائے سے نہیں ہے۔ و یتاید ذلک بحديث المستیقط من متاعہ۔ و یتاید اسکی اس
 حدیث سے دیجائی ہے کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق میں ہے۔ ف۔ جتنا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر عین مرتبہ دھونے پانی
 میں نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہے۔ م۔ اور یہ حدیث ضرور ہے کہ نجاست

غیر مرتبہ کے فی حق ہیں کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا انداز ہے لہذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرتبہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر محقق ہوتی پس
 اسکا دھونا واجب ہوتا۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے جو نجاست
 نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ ثابت ہو سکتا کہ چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جو
 دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب متحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
 نہیں کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر بیان نجاست ہو تو وہ
 ناکل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے ناکل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صرف
 استدلال فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اس میں غلبہ ظن
 ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ ظن کے ہے مگر آنکہ کسی کو حاصل نہ ہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے واسطے کچھ خاص
 نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ ظن تک دھو دے یا وہ دسو اس میں گرفتار ہے تو اسکے واسطے تین
 مرتبہ کی قید ہے کافی التوسیر یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدرر در تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرتبہ فی ظاہر
 الروایۃ لانه ہوا مستخرج۔ پھر ہر بار میں پنجوڑا ضرور ہے کیونکہ پنجوڑی تو نجاست غیر مرتبہ کو نکالنے والا ہے۔ وفت تو جو چیز
 ایسی ہیں کہ وہ پنجوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار پنجوڑا جاوے اور میری بار پنجوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہاں تک کہ پھر اگر
 پنجوڑے تو اس سے پانی نہ بے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی توت معتبر ہے۔ الگانی۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے
 مگر اُسے کپڑے کی بجاوے کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے قاضیان۔ لیکن در مختار میں کہا کہ کثیر ارقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہے کہ
 بضرورت جائز ہے۔ قول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا دوسری بار مبالغہ سے پنجوڑا کہ بعد کو پنجوڑنے سے پانی نہ بے پھر اس کپڑے
 میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا ہاتھ دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں محیط۔ پھر
 امام مصنف رحمہ نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار پنجوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی
 احوط ہے اور ابن العمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ پنجوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی معنی میں ہے لیکن لگائی میں لکھا
 کہ غیر رواۃ الاصل میں آیا کہ ایک بار فقط پنجوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت اخیر
 ہے اور قاطعاً رخصتہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر سب ایسی چیزیں ہیں جو پنجوڑنے کے قابل ہوں۔ یہی وہ جو پنجوڑ
 سے نہیں پنجوڑتی جو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند پنجوڑنے کے نجاست
 نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اسکا پکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شخصہ
 نہیں کہ بالکل سوک جاوے۔ تبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت جوش گئی ہو اور اگر طیلن جوشی ہو یا نو تو تین مرتبہ
 دھونے سے پاک ہو جائیگا محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھو یا گیا تین کو تیر دن میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار پنجوڑا لگیا تو وہ
 پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الگانی۔ نہیں غرض شری در
 وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخلاصہ۔ زمین در میان خشک کرنے کی قید نہیں
 مگر پانی جاری ہونا ضروری ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے بعد دھو دے دھو دے کو چھینٹیں اور کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر ہے
 میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دوسری بار دھونا واجب ہے۔ ہر حال ہر بار دھونا دیکھو کہ جو اگر
 کے لئے اچھی پست سے آگال لانا ہو تو اسکے آگال کا حکم مانند اسکے پید و گوبر کے ہے اور نجس میں کہا کہ اسکی ذہرہ ہے کہ آگال لگتی
 پست میں متواسی ہو ائمہ نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواسی ہو اشتلابانی یا پھر توکر دیا تو اسکا حکم مثاب کا ہے
 لہذا میں سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت توکر دے تو بھی نجس ہو حالانکہ نواقض دھو دے آگال سے ہونے احسن نقل کیا

اور جو مصنف رحم نے ہمدردی کے اسی ساعت ظل کے ٹوٹنے میں یوں صبح کی کہ جب تک اس کا حال نہ ہو تو اس میں ہر شے ہو
شیخ ابن العلام رحم رحمی رحم کے بیان سے جو بیانات کے جگہ مترجم نے دیگر کتب معتمد کے حوالہ سے اور نقل کر دیا ہے وہ ہیں
عالمہ اہل بیت نقل کرتا ہوں۔ امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ عام میں جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اس پر بست بانی ہایا جلا کو پچھتا
توپاک ہو جائیگی بدون چوڑنے کے۔ شمس الانمہ حلوائی رحم نے اسی ازار عام پر تپاس کر کے کہا کہ اگر نہاست عن یا پیشاب
جو اور اسپر بانی ہایا تو کافی ہے۔ ابن العلام رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الکام میں خالی بانی بدون چوڑنے کے صرف اس وجہ سے
کافی ہو اگر وہاں ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چوڑی جادینگی جس میں ہر بڑ چوڑ
شرط ہے۔ انفع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ بانی پختہ اینٹ کیبارگی
میں دھوئے سے پاک ہوتی ہے اور یوں ہی مٹی کا برتن جو برانا مستعمل ہے۔ ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت میں نہیں ہوتی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے شل ہو گئی چنانچہ اسکا
خدا کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تپاس میں ہر کہ شراب میں کیوں پاکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ میں بار بانی میں پاکائے جادین دہر بار
خشک کیے جادین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو ضیفہ رحم نے کہا کہ کیوں جب شراب میں پاکائے جادین تو کبھی پاک نہوگے اور
اسی پر غوی دیا جائیگا۔ احمی۔ اور اگر دینج کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی میں ڈال گئی تو اس کے
کر اسکا پٹ چاک کر کے صاف کر دیا جادے یا ادھ دھوئے سے پہلے کھولتے پانی میں ڈالا تو کبھی پاک نہوگا انفع۔ اہل اسی پر غوی
جونا چاہیے م۔ شیرہ انگو رین تٹا اگر پھر وہ شراب ہو اسپر سرکہ ہو تو نہیں ہونا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آسوت کہ گنا
کسی نہاست سے آلودہ ہو یا گتے کا شہ شیرہ میں یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی یہ کہ نہیں ہونا چاہیے اگر چہ شیرہ
باقی رہے م۔ مسائل شتی۔ آنا اگر شراب میں بھیگا تو نہیں کھایا جادے اور اسکا کوئی جلد نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکا
میں نمیر کیا جادے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف دلی الصبح نہیں۔ م۔ مشک ہر حال
میں حلال ہے کھایا جادے و دوا میں ڈالا جادے اگر چہ واسل خون ہو۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پونچھے سے غراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نہیں ہے اور یہ آسوت کہ مردار سے نکلا ہو اہ اگر مذبح سے نکلا تو ہر
حال میں پاک ہے۔ ف۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الانمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ عفت۔ سوتے آرمی کے منہ کی مال
بقول اصح پاک ہے۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیرہ میں مرے کے
شہ کا پانی کما گیا کہ نہیں ہے۔ ج۔ بچہ صبیح وضو وغیرہ کا دھون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر رکھو دیا گیا کہ جانتک نہاست ہو چکی ہے
تو پاک ہو گیا اور اسکے چاروں جانب پاک نہ ہوئیں۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ بانی کا کونان ہو سکتا ہے
حوں میں شیرہ انگو ر بھرا ہو اس میں نہاست گر گئی اگر وہ درودہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نہیں ہوتا تو نہیں ہو جائیگا
ورنہ نہیں۔ اگر مرغی سے اٹھا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سٹھ پانی میں یا شور بہ میں گرا تو نہیں نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک نہتہ
جر سے میں کسی نے وضو کیا اور نہتے پانون چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گندہا جسکے پانون میں نہاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے حکم ہر کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ آئے اسی جگہ پانون رکھا جان نہاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پانون
جس ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے شل جو شخص عام کے پانی میں چلا تو پانون نہیں نہوگے جب تک یہ معلوم نہو کہ جس کا دھون
میں نہیں میں ہر کہ کچھ چھوٹا اسکو کھڑکی اور نہ دھوئی تو ناز جائز ہے جبکہ اثر نہاست نہوگر بطور احتیاط چاہے دھو دے
کسی کا دانت گرا آئے بیاتے اسکے صاف کیا تو دفع نہیں خواہ اپنا صاف ہو یا پر ایا ہو یہی اصح ہے۔ فاستون کے پھونکے پانون میں
بھلے کے نزدیک لازم کہ وہ دوسے شراب سے پر بنزیر نہیں کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ کرہ نہیں کہنا کہ لاغزوہ یعنی

کپڑوں میں سوسے انار دیا بجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وہ شراب طلال جانتے ہیں تو فاسقون میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ تہیٰ
 مترجم کتاہ کہ ہندوستانی بے ناز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے انار دیا بجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
 پیشاب کرنے میں معروف ہیں۔ م۔ یہ برخلات خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ فہمہ میں جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اس پر عمل
 کیا جادے اور پانی کھانے میں خبر ملت پر عمل کیا جادے۔ و۔ فارسی جو دیاج بنتے ہیں خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھانے کو شراب
 لگانے میں تو اس میں ناز و انہیں ہے۔ کمافی التحفیس الفتح۔ و علیٰ ہذا اگر نیروں کے بیان سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر ان کی
 نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اقتداء ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ وائیں جنہیں شراب کا جزو ہے جس و حرام میں مگر
 جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور فالت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
 جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہ ہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کجاتی ہے حرجی مکروہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور
 سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون اگر نیرسی جو کہ جربی سے بنتا ہے وجہ اختلاط مردار کی جربی کے نہیں ہے اور جو تیل سے بننا
 پاک ہے اور اصح قول پرتیل کا اعتبار نہ ہوگا۔ و اسیر تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دستی پر رکھتا ہے جب
 تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دشکی بھی پاک ہو گئی۔ ترکیزے میں خشک گوہر گر تو نجس نہ ہوگا جب تک اثر ظاہر نہ ہو پھر رنگ میں جو پا
 گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہ ہو یعنی وہ در۔ دیا جس قدر کثیر اس کے اسے جو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
 نجاست سے صحیح یہ کہ کثیر نجس نہیں ہوتا۔ و۔ اور اگر نجد ہو کر بے توبھی صحیح قول پر جس میں ہوتا ہے جب تک کہ اُسکی غالب ہے
 میں نجاست نہ ہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا بچوہ سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ کہ پاک ہو گئی بخلاف اسکے شراب میں جو ہمارا
 پھر سرکہ جو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلات اسکے جب سرکہ ہونے سے بچے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر سبھو لاپٹھا تھا پھر شراب
 سرکہ ہوئی تو نجس ہو ورنہ نہیں کمافی قاضیخان۔ م۔ انگوڑی پھوڑے پانوں سے اور پانوں خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
 شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہو۔ شکر میں پانی یا شیرہ پر اس سے برتن میں نکالا اور دوسرے شکر میں سے
 بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مزاج ہا لپس اگر وہ شخص در میان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ جو ہا فقط اسی
 برتن میں مقرر رہا جائیگا اور اگر غائب ہوا اور معلوم نہیں کہ دونوں شکون میں سے کس میں سے ہو تو فقط دوسری شکی کو نجس قرار
 دیا جائیگا یہ اسوقت کہ اُسے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی شکی پر واقع نہ ہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس شکر پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور
 اگر دونوں شکر دو آدمیوں کے ہوں ہر ایک کتاہ کہ پھرے شکر کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں۔ الفتح۔ کوٹے میں جو ہمارا ملا و معلوم
 نہیں کہ کوٹے میں مر یا مگرے میں یا کوٹے میں تو کوٹے میں مقرر دیا جائیگا۔ و۔ جو دانہ اگر مینگی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے یا یا
 گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوہر میں ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہے۔ التحفیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ کھی و دودھ داسکے مانند
 جبکہ بدبو کرے تو حرام نہیں ہے۔ فوج کی رطوبت امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے برخلات اصحابین کے۔ و۔ امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دیا جادے
 م۔ بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لٹھرا اور چھپا ہے نے بیگے ہاتھ سے اسکو دہا تو نجاست میں در وائیں ہیں۔ الفتح۔ ارفی یہ کہ
 طہارت پر خواہ بعد دم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں۔ م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رمال سے
 نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گردہ نجس نہ ہوگا۔ یوں ہی اگر استنجاء سے نہیں دیکھن پسینے یا پانی سے انار نہ ہوئی
 پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف

فصل فی الاستنجاء۔ پھصل استنجاء کے بیان میں ہے۔ سنن بخاری میں بیان ہے کہ اس باب میں وارد کیا جیسے قدوری نے
 نے اتباع امام محمد رحمہ کیا کیونکہ استنجاء انکار میں نجاست حقیقہ ہے۔ استنجاء اسطحابہ و استنجاء سب کے معنی یہ کہ جو چیزیں مسلمانین
 سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء اسطحابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استنجاء

خاص ہر پتھرون و دھیلون سے۔ رہا استنفاہ یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے دانستہ یہ کہ زمین پر پانوں ماننا و مانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آنا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزاحت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالجلہ استنجاہ و در کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نجاست ہو۔ الفتح۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا ہند سے استنجاہ نہیں ہر اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاہ ہر اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور اگے مسائل آویٹے۔ م۔ بھروسہ چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہر جیسے کا قد و کپڑا درونی اور کھا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہر۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہر مگر مستثنیٰ ہر۔ اور جگہ مکروہات آخرین بیان ہو گئے۔ م۔ اور استنجاہ و قضاے حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث وغیرہ میں ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ اول۔ گھروں کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہر۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اس پر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اس نے عام راحت کو ضرر پہنچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کھا جاتا ہر کہ درجنوں کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اور کچے ٹیکرے یا جھنڈ درخون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو درمیان اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی حدیث ابو موسیٰ اشعری میں ہر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجوز کرے۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ و حدیث اصغر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کہ پیشاب کو اس پر ٹوٹاوے۔ پنجم حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگلی مٹھ کر اٹا رہتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ نسیم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہر یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و حکمرہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ عظیم و احترام نام الہی عزوجل ہر۔ مع۔ اور بخاری رحم نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر صحن یعنی وقت میں اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہر کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہر اور مترجم کتبا ہر کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہر کہ یاد الہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یا قلبی اور یہ نتیجہ وقت معرفت کا ملکہ ہر کہ اس وقت سو محال ہر حتی کہ غفلت مرتفع ہر اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں قاضی۔ م۔ و ہم روایت کھول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہر۔ یا زہدیم ابو جہل سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کتاہوں کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیشہ کرنا اس طرح صحیح روایت میں مذکور ہر اور انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا۔ سو آئندہ ہم ساکن بانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہر۔ تیسرہ حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہارم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی تبر پر بیٹھا پیخانہ پھرنا یا پیشاب کرنا ہر گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ پانزدہم دعا وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ نبی آدم کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہر کہانی روایت ابن ماجہ اور دعا اللہم انی اعوذ بک من النجس و النجاسات۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہر۔ شانزدہم دعا وقت نکلنے کے غفرانک ربنا و الیک الصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہر۔ ہنجدہم حدیث میں ثابت ہر کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھن لکڑی کا تھا اس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دینے کا رواہ ابو داؤد و النسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہر کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر میں غلبہ

آخر میں بیان کیا جائیگا۔ م۔ استنجا سنت ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و حنفی کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام
واظہر علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ فت۔ اسی واسطے اصل میں مذکور ہے کہ استنجا سنت محکمہ
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو ناز ہو جائیگی۔ فت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ مع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیچانہ تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند ایک ٹکڑا آٹھانے بزن پانی کا اور بوری داھٹیک
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پیچانہ سے نکلے مگر آنکھ پانی چھوٹے تھے۔ ابن الامام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجا
رنے میں مخصوص نہیں بلکہ بیان وضو پر یعنی پیچانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھنے سے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہیں ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کروں۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ظاہر ہی معنی ظاہر ہیں کہ بیان وضو نہیں بلکہ بیان استنجا ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ میں یہ خود صحیح ہے اور
حدیث دیگر ام المومنین رضہ آویگی۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ نے صریحاً کہہ
جواب یہ کہ امام مصنف رحمہ کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ زادہ کرتے ہیں جو بقوت واجب ہے لیکن استنجا علی الاطلاق
واجب نہیں ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے بیج داکے مانند سے استنجا کیا تو
بدعت ہے۔ اور مسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجا دو قسم ہے ایک قسم پھر دھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اس پر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجا کیا اور کبھی نہیں کیا تو وہ ادب
ہے۔ مع۔ اور عینی رحمہ کا بیان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہے۔ م۔ خلاصہ میں کہا کہ اس
بنیاد پر کہ طہیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور درم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مکروہ سے تھوڑی مراد ہے
لیکن یہ اس وقت کہ قدر درم سے زائد ہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تھوڑی مراد ہے
مع نبھاناز ہو جائیگی یعنی نفس فریضت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجا کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
ردا ہو گا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحج و ما قام مقامہ میحہ حتی نیقیہ۔ اور استنجا میں روا ہے پھر اور جو پھر کے قائم مقام ہو سچ کرے
راہ کو یہاں تک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود هو الا نقاء فیتعبر ما هو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجا سے تو انقاء ہے یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود یہی معتبر ہے۔ فت۔ پس برابر پھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہاں تک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ویس
فیہ عد و مسنون۔ اور اس میں کوئی شمار مسنون نہیں ہے۔ فت۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر میں سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گئی المعصرات۔ لیکن اگر کسی کو دسواں ہو تو اسکے حق میں اخلاص ہے۔ بالجملہ جو از پھر داکے
مانند چیز دن سے جو نقیہ کریں جیسے ڈھیلے خاک و کرمی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے انبیین۔ لیکن جو چیز خالص احرام ہے مانند کھال
کے اس سے بوجہ تنگ احرام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہے کما مر۔ م۔ اور جو پھر کے قائم مقام نقیہ میں نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برت و پختہ اینٹ و چمکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رحمہ
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابوں میں کیفیت استنجا نہ ہو کہ وہ کچھ قید نہیں ہے مثلاً جائز دن میں پیچھے سے آگے
آوے اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے لیجاوے اور چھبی میں ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے نقیہ خوب ہو

اور نجاست میں تھرنے سے اچھی طرح بچاؤ رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہر کہ خوب مقام ڈھیلہ کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی
استنہا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور سبکی انگلی اندر نہ جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہو اور خلاصہ
میں ہر کہ گونا گوب ہر کہ انگلی و یا تنک پہنچ جاوے جو حقہ کا مقام ہر اور بہت کم ممکن ہر انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی بوجھ
ٹالے۔ الفتح۔ اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی بچانہ و پیشاب یا غلط
عادت ہو جیسے خون و پپ وغیرہ حتیٰ کہ اگر موضع استنہا سے خون یا سبب وغیرہ نکلا تو وہ بھی تہجدوں سے پاک ہو جائیگا۔ یوں کہ
اگر موضع استنہا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی تہجد وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست ٹھکانے کی جگہ سے
اُٹھ کر اُجھو۔ انیسین۔ اور یوں ہی لقطات میں مذکور ہر لیکن مرفیانی رحم نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست ٹھکانے میں صحیح ہر کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی۔ اور یہی نظر اصل قوی ہر۔ واعداء علم ہم۔ اور تہجدوں سے استنہا کی کیفیت یہ ہر کہ بائیں برزورد کو پہنچ
سے نہ صرف ہو کہ اور جہاں کے رخ سے بھی منحرف ہو کہ اور چاند و سورج کے مقابلہ سے نہ صرف چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے بیکرا دل سے
آگے سے پیچھے بچاؤ اور دم سے پیچھے سے آگے بچاؤ اور سر سے پھڑگے سے پیچھے بچاؤ۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ ہر کہ بیوں میں
ہر اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنہا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہر۔ پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنہا کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساظ ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک میں مقصد میں اُسکو پسینا پہنچا تو نہیں نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ بھی ہو جائیگا۔ انیسین۔ اور یہی صحیح ہر الذخیرہ۔ اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنہا و بعد استنہا کے دھو دے اور باقی ہر کہ
استنہا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استنہا کرے اور بیٹھنے میں ہر کہ استنہا واجب ہر الفتح۔ یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی
ظہور نہیں ہر۔ م۔ چند یہ میں ہر کہ استنہا واجب ہر یا تنک کہ اسکا دل اس بات پر سکھ جاوے کہ عود قطع ہوا۔ الفطیرہ۔ اور یہی استنہا
صحیح ہر کیونکہ لوگوں کے طوائف مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنہا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہر۔ التمار خانہ و ظہیر ہر ح و المفہرات و شرح المنیہ لایمیر الحاج۔ اور تحقیق یہ کہ استنہا سے اگر مراد ہر کہ سب نکل جانے پر طینا
کرنا تو یہ واجب ہر جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ کی مراد ہر اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پانوں زمین پر مارنا و کھٹکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انہیں کوئی اثر منقول ہر اسی معنی میں شیخ ابن العمام نے واجب نہیں کہا ہر۔ کیونکہ موجب توبہ و بقاء قطرہ ہر
احمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہر کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہر۔ م۔ اور اگر شیطان اسکو دوسوہ دلاوے تو اسپر
اتفات نہ کرے جیسے نازین حکم ہر اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الفطیرہ۔ جب تک
اُسکے خلاف یقین نہ ہو۔ ت۔ یہ طریقہ حدیث میں منقول ہر۔ م۔ اور استنہا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنہا کرے محیط السرخسی۔ تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المفہرات اور آہستگی سے لے۔ اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ شبلی سے بغیر انگلی اوپچی کے کافی ہر اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جتدر ظاہر ہو شبلی سے دھو دے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے السراج۔ اور یہی مختار ہر۔ التمار خانہ عن العیضیہ۔ اور امام رحم کے نزدیک اول بچانہ کا مقام بھریشا بگاہ و
وصاحبین کے نزدیک بالکس اور اسی کو غزوی رحم نے لیا اور یہی اُشبہ ہر شرح المنیہ لایمیر الحاج اور موضع استنہا پاک ہونے کے
ساتھ چھ پاک ہو جائیگا السراجیہ۔ اندستجات دیگر کو نیگے۔ م۔ بالجلہ ہمارے نزدیک کوئی حد و سنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنہا
کرے کہ پاک ہو جاوے۔ وقال الشافعی رحم لا بد من الثلث لقوله علیہ السلام و لیستنج منکم ثلاثہ اجمار۔ اور شافعی رحم
نے کہا کہ کم سے کم تین تہجد وغیرہ ہر نا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور سختی تم میں سے تین سے استنہا کرے۔ ت۔ یہ صیغہ امر کا
اور صیغہ وجوب کے ہر اور میں سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہر جسکو معنی واحد ما بن جان و اصحاب نہیں نے

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پچھانے
 جاوے تو پچھانہ دیشا اب میں قبلہ کا سامنا یا پچھو نہ اٹھو اور میں تمہارے اور منع کیا گو بریدہ وہی ہے اس واسطے کہ آدمی
 دامن ہاتھ سے استنجاء کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضی اللہ عنہ کے حدیث سے ہے کہ اور جو منع فرمایا کہ ہم پچھانہ یا پیشا اب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دامن
 ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم میں تمہارے سے کم کے ساتھ استنجاء کریں۔ یوں ہی حکم میں تمہارے کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں
 اور بخاری کی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استنج فلیتو تر من فعل فحسن ومن لا فلاح حج۔ اور
 ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجاء کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہیں تو کچھ عجیب نہیں
 ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن جانی نے روایت کیا لیکن بیہقی نے فقہ حسن کے معنی میں ہے یعنی تو
 بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف استنجاء کرے کہ من استنج فلیتو تر۔ یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ پہل
 ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت میں تک کمی کی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک تہہ ہو جس کے تین کونہ سے
 استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعی رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواہ متروک الظاہرفانہ لواء شہجی بچہ لہ ثلثہ احراف جائز
 بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہر ہی معنی اسکے متروک میں چنانچہ اگر ایک تہہ سے جیکے
 میں کونہ میں استنجاء کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ یہی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے
 جبکہ ابن جانی نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کہ میں تمہارے سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتیٰ کہ
 شافعی رحمہ کے نزدیک بھی بعد انکار کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو بھر کیسے بعد میں تمہارے کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور
 ظاہر ہے کہ میں تمہارے واجب ہوں تو جن ملکوں میں تمہارے کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہاء میں سے اسکا
 قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطح بیہقی رحمہ نے دی وہ درست نہ ہوئی حتیٰ کہ اکیاون ڈھیلوں سے استنجاء کسی کے
 نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے
 اور جس نے استنجاء کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال
 سے نکالے اُسکو پھینکے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں
 گناہ نہیں ہے اور جو پچھانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکھ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پچھو نہی کرے
 کیونکہ شیطان آدمیوں کی مفاد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے یہ
 حدیث ابن جانی نے اپنی تصحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے سے استنجاء میں طاق کرنا
 و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات میں اور انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پچھانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن
 یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود نہائی کے خجل میں شیا میں سے پردہ کرنے کا حکم مرتب ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحب
 خود حدیث میں مخصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسے گناہ نہیں ہے۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے بلکہ اگر
 جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجاء ترک کرنے میں گناہ نہوا اور اس میں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ استنجاء
 کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجاء ہی تحقق ہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے
 افح۔ میں گستاہوں کہ اگر وہ سے استنجاء کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور میں
 اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر اسے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ
 ایک تہہ کے تین طرف سے استنجاء ہو جانا پس میں کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ افح۔ اور یہی سہ

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد السمیع مسعودی سے استنجاء کے پھر مانگے تو عبد السمیع نے دو تہہ لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لایا پس آپ نے دونوں تہہ لے لیے اور تیسری لید بھی لکھ دی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے تہہ کو مشکوٰۃ کے کیونکہ بخاری رحمہ کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اس کے آخرین ہے کہ میرے واسطے تیسرا تہہ تلاش کر دے۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ بخاری رحمہ کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی لمخصا۔ ولیکن ابن حجر رحمہ نے روایت دارقطنی کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تصحیف بعد صحت اسناد کے کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین تہہ روئے سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم تہہ روئے سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس میں طہرہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین تہہ روئے انقار نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے۔ لہذا ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تطہیم و احتیاط کے ہے کہ کسی نہوا اور تہہ جواب حاصل ہو۔ م۔ وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یطہروا و انزلت فی اقوام کا فوایم یحبون الحجۃ المبارکۃ اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو تہہ روئے سے استنجاء کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ دھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دھیلون پانی کے درمیان جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م۔ پھر اس حدیث کو ہزار رحمہ نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن حجر کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ انصار تم پر اسے تعالیٰ نے طورین مع فرمائی جو تمہارا کیا طور ہے انھوں نے لکھا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اسکو مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اس کے ایک راوی عقبہ بن ابی معمر ہیں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رحمہ نے اسکو ضعیف کہا اور ابن یسین سے دور واقفین ہیں ولیکن ابو حاتم نے لکھا کہ صلح الحدیث ہر ادیان عدی نے لکھا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل ہے خالی پانی بھر ڈیلے وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رحمہ نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ و جب الطہرین۔ یعنی اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے خوب نکھرنے والوں کو یعنی پانی کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابوبکر و اس سے یہ تفسیر مروی ہے م۔ ثم ہوا ادب۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے۔ ف۔ بعد تہہ روئے سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم من بار پانی سے وضو کرتے تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اسے حوزہ اپنے شوہروں کو کہو کہ بیخانہ و میثاب کے اثر کو پانی کے ساتھ دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد و الترمذی و صحیح۔ وقیل سنتہ فی زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی سنگیان ڈالتے تھے اور تم پہلا پھرتے ہو پس تہہ روئے کے پیچھے پانی سے استنجاء کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی الحسن۔ اور اسی کے مانند حسن بھری سے مروی ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجاء علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اصداہی ہے برقموی ہے۔ السراج۔ اور حدیث انس و عائشہ رضی اللہ عنہما جو مذکور ہو چکیں ان سے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء ہر زمانہ میں سنت ہو کہ وہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے ثابت ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجاء کر لیا کہ ایسی جگہ پاوے جان بدوئے بے پردگی کے استنجاء کر سکے ورنہ صرف دھیلون سے استنجاء کرے۔ کہانی قاضی خان۔ اور اگر بے پردہ کھلے سر استنجاء کیا تو شائع نے لکھا کہ وہ فاسق قرار پاوے گا۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اسکی گواہی قبول نسائی م۔ اور اگر بیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بظہر نہایت بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہو جانے میں ابن الجوزی نے بحث کی ہے۔ و محیط میں ہے کہ پانی کے استنجاء میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے۔ و یستعمل الماء الی ان یقع فی غالب غلظہ

انہ قدر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فبقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسمع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے
 ہو تا تک کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور باریوں سے اُسکی تقدیر نہیں کہ میں باریا زیادہ ہو لیکن جبکہ
 کسی آدمی کو وسوساں ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - و - اور خلاصہ میں ہے کہ بعض نے پیشاب
 کے استنجے میں تین بار اور پچھانہ کے استنجہ میں پانچ بار کی شرط کر دی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی رائے پر موقوف ہے وہ دھو لے جاوے
 یا نہ کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہو گیا - اتنی شرحا - اس میں تردد ہے کہ وسوساں ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے ایک
 تقدیر کر دینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ
 یوں تو اگر ایک بار بھی نہ دھوے تو عفو ہونے سے مفر نہیں ہے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے
 یہ شرط ہے کیونکہ اُسکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر ورم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن
 پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجاء خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کر کے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے
 کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی
 کے حق میں متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور
 یہی بسوٹ میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہیں نجس ہو گا تو اسکی بھی وجہ ہو گئی ایسی - ابی العلامہ
 نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہیں حاصل
 ہوتی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرح نے صریح کرنے میں درگزر سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور
 زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پونچے یا کپڑے برتنی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پونچے دیگر نظائر میں منہون
 نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس بیان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجاء میں طہارت کامل ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے
 اس میں کوئی جواب نہیں سوائے اُسکے کہ بیان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت
 متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کرے گی تو اُسکے قول کا قیاس استنجاء میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہو گا کہ
 قلیل پانی بھی نجس ہو لیکن صریح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرح میں پھر دھونے کے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ نہ تھا
 وارفتنی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی السرخسی وسلم نے منع فرمایا کہ لیدگو ہر وہی سے استنجاء نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ
 دونوں پاک نہیں کرتے ہیں - قال اسناد صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُنسے بھی جائز
 نہ تھا - الفتح - میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے - پھر یہ مسلم کہ
 پھر وہ سے طہارت شرح میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے دھونے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں جو کہ طہارت مؤکدہ ہے لہذا
 احتیاطاً اس میں معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو - و لو جاوزت
 النجاستہ مخیر جہا لم یخرج الا الماء - اور اگر نجاست نے تہج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے - و - یعنی دھونا
 واجب ہے - و فی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخوں میں چائے المار کے المائع ہے - و - یعنی کچھ نہیں جائز سوائے پانی
 والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - پس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سوائے پانی کے سرکہ وغیرہ
 مائعات سے پاک ہو جاتی ہے - و ہذا یحقق اختلاف الرواۃ میں فی تطہیر العضو بغیر المار علی ما بینا - اور یہ لفظ مائع بعض
 نسخ میں ہے مابعد کرتا ہے کہ پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف
 روایتیں موجود ہیں جیسا کہ جتنے بیان کیا - و - یعنی باب النجاست کے شرح میں - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت میں
 دھونا کی وجہ واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجاء بر خلاف قیاس طہارت ہے - و ہذا لان المسح غیر فہل الا انہ کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا یعداہ۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوجھنا کچھ دور کرنے والا نہجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر مقام
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں متعدد ہی نہوگا۔ وفت کیونکہ غلط
قیاس و ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہ ان اصلی حکم بانی کا محدود کرے گا۔ ثم یجبر المقتدر
المانع وراہ موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع و عند محمد رحمہ مع موضع الاستنجاء
اعتبار البسائر الموانع۔ پھر مقدار طلع نائزہ ہر وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک موضع استنجاء کی نہجاست سے علاوہ
ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے
زائد ہو تو مانع ہے برقیاس و دیگر مواضع کے۔ وفت یعنی دیگر مواضع میں بعد درم کے غصہ ہے پس جب اس سے زائد ہو تو
مانع ہے یون ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم غصہ ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ جمع ہر کہ اگر موضع راہ سے علاوہ
قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پھر ڈوبنے کا کافی نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پچانہ یا پیشاب
سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نہجاست بھی ملے جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہو تو امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پھر دن دسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزادہ۔ میں
کتاہوں کہ اس میں سو ہے اور صحیح ہے کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نہجاست ملے کر درم سے زائد ہے تو پھر دن سے استنجاء جائز
اور مکروہ نہیں اور اگر مخرج ملے کر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گزرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا یعنی
رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نہجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی
جاوے اور پھر کافی نہیں اور یون ہی جو سو راخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے۔ اور اگر قدر
درم سے زائد نہجاست مع راہ پچانہ یا پیشاب کے ملے ہو تو شیخین کے نزدیک پھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز
ہے۔ جمع۔ اور قول امام محمد احوط ہے۔ الاختیار ۱۔ واضح ہو کہ قدر درم نہجاست غنیفہ غصہ ہونے کا مسئلہ جو گندہ اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا
کہ اسکی نہجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نہجاست
ہو تو شیخ طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے کہا کہ پھر دن سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی
صحیح ہے اور یہی فقہ ابو الیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی مقعد بڑی
ہمہمکہ اسپر قدر درم سے زائد نہجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پھر دن سے
استنجاء جائز ہے اور یہی شبہ قبول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التبیین۔ اگر نائزہ کے سو راخ سے متجاوز کسی طرف نہجاست
قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کجاوے کی۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح
ہے۔ تفتیس۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کجاوے لیکن یہی یہ صورت کہ نائزہ سے متجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں
و لیکن ملے کر درم سے زائد ہو تو اظہر ہے کہ استنجاء پھر دن سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نائزہ کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسے
پیشاب یا نختانہ نہ پھرا ہو۔ السراجیہ۔ مرد مرلیں جسکی باندھی یا بی بی نہیں اور اسکا پیشاب یا بھائی ہے یعنی جس سے جلع حلال ہو
نہیں ہے اور مرلیں کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو پیشاب یا بھائی وضو کر اوسے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مرلیں کی شرمگاہ
پھوننا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مرلیفہ واجب شوہر نہ وضو سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر
یا بہن ہے تو اسکو وضو کر اوسے اور مرلیفہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیان۔ رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا
تو امام مصنف رحمہ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و بیدہ گوشت و طعام و دین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولایستنجی لعلم ولا بروث۔
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ وفت کیا گیا کہ تحویٰ مکروہ ہے۔ لان البیہ علیہ السلام نفی عن ذلک

کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس سے منع فرمایا۔ فقہاء حدیث سلمان بن ہریرہ سے فرمایا کہ استنجاء کر کے
جمع پاؤں سے مردہ اجماعہ الا استنجاء۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روٹ و غلظ سے استنجاء نہ کرو کہ وہ تمہارے
ساجوں میں لگا دے۔ گناہی مسجلم یعنی بدگو بر تو جنوں کے جانور دن کے لیے اور بدھی خود آگے لیے ہو۔ و تو فصل بخیر
مصل المقصود۔ اور اگر این چیزوں سے استنجاء کر لیا باوجود مانعت کے تو استنجاء ہو جائیگا جو بدھود حاصل ہونے کے
فقہ یعنی بدھود معافی و اٹھا ہوجانے کے۔ اور یہی مالک رحمہما قول ہے۔ لیکن کردہ ہر اگرچہ کافی ہو گیا۔ لیکن
ٹھیک ادا نہ ہوئی۔ معنی النبی فی الروث النجاستہ و فی العظم کو نہ زاد البھن۔ اور روٹ میں مانعت کی وجہ سے کئی
ہر وہ ہدی میں یہ کہ ہدی زاد البھن ہے۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد البھن میں چنانچہ گذرا۔ بیان ہے کوئی
استدلال کرے کہ روٹ پاک ہر اتند قول مالک کے کیونکہ جس ہوتا تو طعام جن ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن انسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضوہ سابق میں گذری جس میں فرمایا کہ یہ جس معنی
اسدی ہے۔ افصح۔ بین کتا ہوں کہ سوال رحاب دونوں خلاف تحقیق میں سوال میں تو یہ جب کہ روٹ خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانور دن کا صرح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہو کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد انکا تو آپ نے دعا کر کے
فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گھردو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور نہ
لو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی ہڈی روٹ نظر نہ آئی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک ہنوسی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور باندہ ذات جن کے وہ بھی بخاری نظر سے مخفی ہے۔ استدلال یہ کہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ جس کا لفظ ایسے سنی میں آتا ہے جس سے نفرت و بھن ہو اگرچہ وہ حقیقتہً جس نہوتی کہ انصاف و ازلام کو
اچس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ تمس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رحمہما کول اللحم کی بدگو بر نیگنی کو پاک کہتے ہیں غایم۔ اور استنجاء نہیں کر لیا جس چیزوں سے۔ یوں ہی
جس پھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجاء کیا پھر اس سے استنجاء نہ کرے لیکن اگر اس پھر کا کوئی نج و دیگر ہو جس سے استنجاء
نہیں کیا گیا تو اس نج سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بطعام۔ اور استنجاء نہ کرے طعام سے۔ فقہ میں اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاحہ و اسراحت۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ فقہ یہ دونوں بامین حرام ہیں۔ مع۔ تو کردہ تحوی ثبوت ہوا
اور یہاں مانعت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر کھنا فقہاء کے نزدیک کردہ ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ کردہ ہے۔ فقہ لیکن اس دلیل سے
کراہت تشریح ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رحمہما نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو عداہ انسان یا جانور کا اور جس میں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجاء کردہ ہے۔ م۔ پس کردہ ہر استنجاء کرنا
گوشت سے اور اگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کے پتیاں و پلین سے البھن۔ اور جانور دن کے چارہ سے۔ و۔ اور پختہ آتش
و کہ نہ سے دایمی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حوت ہو جیسے دباج کا کپڑا۔ البسوط۔ اور کاقد۔ اگرچہ بغیر کھاجو۔ البھن۔ اور
ظلم میں ہر کو پانی سے استنجاء کرے نہ پاوے تو پھر سے نہ پاوے تو میں شمی خاک سے اور انکے سوائے روٹی و اس کے مانند سے
استنجاء نہ کرے اور امام رحمہما کے نزدیک کٹھنی کے ٹکڑے سے جائز اور در روایتوں میں سے آخر روایت پر سونے و چاندی سے
جائز جیسے دباج کے ٹکڑے سے جائز ہے مع یعنی جائز کر کردہ ہے۔ م۔ ولا یمنیہ۔ اور نہ استنجاء کرے اپنے دامن یا حق سے
لان النبی علیہ السلام ہی عن الاستنجاء بالبھن۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سلم نے دامن یا حق کے ساتھ استنجاء کرنے
منع فرمایا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دامن
یا حق سے نہ چھو۔ اور جب پیشاب پھر سے کر دامن لے لے استنجاء نہ کرے اور جب پانی ہے تو ایک سانس میں نہ چھو۔ اور استنجاء

و سلم را ہمارے اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں بھی عافیت گذری ہے تو خاکسار چنانچہ پیشاب میں عافیت ہر اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں
 ہے کہ احمد بن حنبل نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائیں ہاتھ سے چھوا جب سے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی سب سے اگر
 کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بایں سے استنجا کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
 ہر دن بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائیں ہاتھ سے استنجا کر لے۔ السراج۔ اور حدیث
 بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ چنانچہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ اوقایہ۔ خواہ بے ہوش ہو
 میں ہو یا میدان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح اوقایہ۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوائے اس صورت کے کہ
 بے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں ام المؤمنین حفصہ کے گھسے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو ایٹھون پر چنانچہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے
 نزدیک ہے جو ہے چنانچہ میں پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہیں اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ
 کہ چنانچہ پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید بخیر
 سے کہ فاطمہ و بول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرے اور نہ پیٹھ کرے لیکن مشرق کو پھر یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جب کو کعبہ
 چرتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو پھر لگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
 ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں تینے چنانچہ قبلہ رخ
 بنے ہوئے پائے پس ہم ان پر مگر مٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قوی ہے اور
 حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کا اصل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کہ نہیں
 اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنیٰ ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک
 بھی اگر سبزل کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ پس جہاں
 مذہب احوط واضح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو چنانچہ پھرائے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر نجاوے۔ السراج۔ انکو بھی
 جسے اللہ تعالیٰ کا نام یا کچھ قرآن ہو پانچانہ میں ساتھ لیجا کر وہ ہے۔ حنفی سراج۔ اور بحر الرائق میں ہے کہ آب ساکن میں پانچانہ پیشاب
 کرنا مکروہ تھوہی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ و۔ مکروہ ہے چنانچہ پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
 و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے پچھے و چھتئی میں اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھنے کا نفع اتحاد میں اور کون
 ہر پہلو میں مسجد و دن کے اور مصلای عید کے اور مغابر میں اور جاربائون کے درمیان میں اور سلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے
 کہ نیچے زمین پر بیٹھ کر پیشاب کرے یا چوہے کے بل میں یا سانپ کی بانی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے
 کہ ٹھکے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعد ہو تو مضائقہ نہیں۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگوں میں سے
 کسی کی نظر کے رد ہو نہ ہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہاں پیشاب کرے وہیں دھو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ غازی کپڑوں
 کے سوائے دوسرے کپڑوں میں پانچانہ جاوے اگر ہوں مدہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھکے جاوے۔ السراج۔ اور
 داخل ہونے وقت کے اطمینانی اعوذ بک من النجف والنجائث۔ اور بایان پانچانہ پہلے بڑھاوے اور لکھنے وقت وہاں بڑھاوے
 و تبیین۔ اور دونوں پانچانہ میں حاصل وسیع دے اور بایں طرف زور دے اور بایں نہ کرے اور نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور
 نہ کسی چھینکنے والے کو یرحکم اللہ کے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب دے اور اگر خود چھینکے تو دل میں الحمد للہ
 کہ لے نہ بان نہ پلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شتر گاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اس پر نگاہ کرے اور نہ تھو کے اور نہ ٹاک جھاوے
 اور نہ کھٹکے اور نہ اور حراد عرتا کے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور نہ حتی الوسع دیر تک

پنجاد پیشاب میں بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔ اسراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ می اخرج منی ما یوزنی دانی ما یمنعنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پنجاد سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ماٹھنا حدیث میں مروی ہے کہ زانی الجھیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے استنجا کرنا شائع بخاری کے نزدیک جائز و شائع عراق کے نزدیک نہیں۔ اور اگر اسکی گانج نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو سج۔ اگر روزہ دار جو تو ضرور ہے۔ م۔ یہاں تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز میں خبر پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کر کے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ بواو ہے اور باقی کتابوں میں صلاۃ و رکعات بالٹ چاہیے ہر جہہ الرازی یعنی رحم نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جبہ رابل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا یؤتیہم۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ دام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی اور آیات انبوت میں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گو اہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور یتیمان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکم ہے اسکو ترک کرنے کی گنجائش نہیں اعلیٰ اللہ یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے تا ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کما کما کہ طبع کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سیرہ بن عبید جنی رضی اللہ عنہما اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ بیک کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا نہ ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعہ سے ثبوت ہوا کہ طبع شرط ہے اور اس میں خلافت نہیں۔ اور جامع الزمزمین راہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ بن کتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے شکر ہو وہ کافر ہے۔ انخلاصہ۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو لیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عذر نہیں پڑتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یا تک کہ توبہ کرے شرح الجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا شکر ہو کر مرتد ہو تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ مرتد ہو یا نہ ہو یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کا فرض نماز پڑھنے کا وقت کے اندر جماعت کے ساتھ و معتدی ہو کر اسکو تمام کر لیا تو اسے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو یا جماعت نہ ہو یا معتدی نہ ہو بلکہ امام ہو یا تہوڑی پڑھ کر تو زیدی تو اسے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوا تم کی رکعات دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات میں نہیں ہے۔ م۔ و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور وضع ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نادہی فرض ہے مع دیگر ایمان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلاً طبع آفتاب پر مسلمان ہوا اور اسنے تمام عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسے واسطے ثواب ہے بجز جب غم کا وقت آیا تو آج کی نظر بشرائط ادا کرے اور اگر غم سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم نہ کر تمام عمر کا اسے واسطے حاصل ہے اور مردہ غم کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے۔ م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور ادا دل وقت بشرط جو کسے سے وسعت ہے یا صغریٰ وقت حتیٰ وجوب لای

[illegible]

و انسانی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توجید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اس واسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
 کافر نہ جانیں اور نہ اس پر جاو کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتیٰ کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
 میں اُسکے کافروں کے خوف و غیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت
 میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا اگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صحت
 اور کافر شکر کی صورت و حالت میں صرف ناز کافری ہے کہ منافق ظاہر میں ناز بھی بُڑھتا ہے اور جب اُسے ناز بھی چھوڑی تو اب کچھ
 فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسے ناز چھوڑی تو ظاہر ہی صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دل
 یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا ناز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔
 اُس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان
 ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے بعد اَبے وجہ ناز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تار کی جھانکی ہو اور
 حدیث میں ہے کہ جب بندہ مٹے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو جتنا
 جاتا ہے بیان تک توبہ پہنچتی ہے کہ سارا دل چھانبتا ہے پھر اس میں نیکی نہیں رہتی کہ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے۔ اور ترک ناز
 کا گناہ عظیم ہے کیونکہ ناز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو بیت دینی ہے چنانچہ اُس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
 میں ہے کہ ایک نے اگر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا ہے حد ہے پس آپ مجھ پر وہ قائم کر دیں پھر اُسے حضرت علی رضی
 علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں ناز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
 میں سزا پا کر جان جاوے تو جاوے و لیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسے عرض کیا کہ مجھ پر اُن پاک کے موافق جو سزا ہو جائے
 کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ ناز نہیں پڑھی ہے اُسے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھی۔ تو فرمایا کہ پھر تو چلا اور
 اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا یا غیر گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک
 حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات یتوبہن اس بات یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہے کہ بعض
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اُسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے۔
 یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں باوجود نازوں سے گناہوں کے حل جانے کی مثال
 بھری نہروں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل حل جانے سے رہی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باوجود نازین اور عہد سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
 کھانا ملاہ ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہ ہو۔ رواہ مسلم والترمذی۔ یعنی شکار و شکار کی ناز پڑھی پھر نظر کی ناز پڑھی تو درمیان کی اوقات
 اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح عشاء
 جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ لیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہ ہو۔ اور کبائر میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
 کچھ اختلاف نہیں ہے۔ واضح ہو کہ بعد ایمانی کے سب سے اعلیٰ عبادت ناز ہے اور ہر ناز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
 بہت مختصر و جامع تفصیل بیان کر دی۔ م۔ واضح ہو کہ اگلے ناز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے لیکن
 جب کہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اس میں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف
 اس قدر وقت ملا کہ تحریم باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہند یہ میں ہے کہ آخر وقت بعد از تحریم کے ساتھ
 ہمارے نزدیک واجب متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ کافر اگر سلام پایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
 اگر پاک ہوئی اور حائضہ یہ کہ صرف بعد از تحریم کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر ناز واجب ہو جائیگی۔ یعنی

تقدیر کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجمل اس وقت کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ مختار الفتاوی۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر سچے خیالی والی دانی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو پھر مراجعت کا تو سبک روا ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چورون و ڈاکا مارنے والا ان کے ومانند اس کے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہو۔ ملاحظہ ہو ترجمہ کتاب کہ میں نے کسی کتاب میں اسکی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اس میں یہ اصل ہے کہ غرضہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے مؤخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ و خونریزی و فارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جو از تاخیر ہو جیسے خیالی والی کی تاخیر بخون موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخت رہزن و دزد و فاحش و امیر تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جاتا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع بیقات کی اور وہ ایسی چیزیں ہیں جو مقرر کیا دے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج میں مواقیت احرام۔ مع۔ اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وجہ المعترض فی الافق و آخر وقتہا ما لم تطلع الشمس۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوٹان میں لائق میں پہلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور معراج میں نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نمازین مفروض ہوئیں پھر گنا کر پانچ تک کی گئیں پھر نماز فرمائی گئی کہ ایک محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور پھر کے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہیں۔ رد ادا احمد والانسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اس کے پیچھے پھر تاریکی ہو کہ سپیدی چوٹان میں پھیلتی ہے اسی کو نماز ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتیٰ کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ لحدیث امامہ جبریل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیما فی الیوم الاول صبح طلوع الفجر و فی الیوم الثانی صبح اشرفہ او کاوت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت تک ولا تنک۔ بدلیل حدیث امامت جبریل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز فجر تک فجر طلوع ہوتی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے مابین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبریل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رحمہ نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم ہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رحمہ نے ایسے طے پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے م۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے خاتم کعبہ کے پاس میری امت کی دو بار پس دو نون ماریں سے اول بار مجھے طہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ قتل شرک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ آگے ہے اور نماز پھر مغرب پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دزدہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور پھر فشا پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دزدہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی غم کی جیکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جیکہ ہر چیز کا
سایہ اُس کے دو چہرے کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جیکہ تھائی رات گئی پھر نماز پڑھائی
جیکہ زمین پر اسفرار ہو گیا پھر جبرئیل نے منوج ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے ایسا رکا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقوتوں
لے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ و۔ اور اس حدیث
و ابن جان نے اپنی صحیح میں۔ و۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں۔ و۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے
ماکہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جس کے حق میں امام احمد نے کہا کہ مترک الحدیث
در نسائی و ابن مبین و ابو حاتم نے کہا کہ لیکن الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن جان و ابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد
غیر کم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تیسرے میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اس میں کلام کیا حالانکہ اس کے
سب راوی مشہور و عظیم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تھی الدین
نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مع۔
اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث
ذکرہ کے معنی میں ہے اور اس میں دوسرے روز کی فوج میں یون ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا
اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھ لو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقوتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن
سنان و الحاکم و احمد و اسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ موافقت میں سب سے اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے۔ منع۔ پھر اگلے ایسا رکا
جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز آئین سے فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی ورنہ محبوبہ یہ نمازین تو اسی است
کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب ایسا پر بھی۔ م۔ ان دونوں وقوتوں کے
بیچ میں ہے یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیان کی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور عصر صرف و دخل تک
باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ و لا معتبر بالفتح الکاذب و هو البیاض الذی یبدو طولاً کم
یقینہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یفر تم اذان بلال و لا انفر المستطیل و انما انفر المستطیل فی الافق اسی انفر شرفہا
اور کچھ اعتبار نہیں صبح کا ذب کا اور وہ ایسی اسپیدی جو ظاہر ہوتی ہے و ما د پھر اس کے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ تم کو دو کاغذ دے اذان بلال رضی اللہ عنہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیل ہوتی ہے یعنی آئین منتشر ہوتی ہے۔
ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ
سحری کھاتے رہو اذان بلال رضی اللہ عنہ سے دو کاغذ کھانا اور صبح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رضی
اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی و غیرہ۔ عمارہ بن ربیعہ رضی
اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی
رواہ مسلم و غیرہ۔ مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہود و ملائکہ ہر قال تعالیٰ ان قرآن انفر کان مشہودا۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود
ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کا ہے اس میں کوئی کمرہ جو زمین بخلاف عصر کے کہ بعد و دخل مذکور کے کمرہ ہے اور میان آویگا۔
۱۔ و اول وقت الظہر اذ زالت الشمس۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر
پہلے طرٹ بجے۔ لا ملئہ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول۔ بدلیل اس است کرنے جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو کہ
اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پہلی
وقت ہے۔ موقوف میں ہے کہ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب غروب ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امام جبریل جو محمد کو پہنچی آسمین تو بقدر شرک خود مذکور ہے۔ چاہا دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اس وقت سایہ بقدر شرک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اس قدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ میں لکھا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمر و بن حزم و ہریرہ و عبد اللہ بن عمر بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ضرب زوال آفتاب ہونے کو ہے اور ثانیہ اتم الصلوٰۃ کہ لوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ و آخر وقتہا عند الی حقیقۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ سووی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اُسکے دو چہرہ برابر ہو جاوے سو اسے سایہ زوال کے۔ فقہ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہنچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل ہے۔ چاہا دیا گیا کہ ایک مثل تلک وہاں تھالی خادکعبین جو میں خطہ تھا اور بدائع ہے کہ وہاں دو پہر کو کچھ سایہ نہیں تھا اور شمالی گھنٹوں میں تھا اس وقت زوال تھا کہ تو ظاہر ہے کہ جب ظہر کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سوائے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دو پہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب جب ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاقی ہو کر کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مضمون حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں میں کتا ہوں کہ آسمین کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہنچنے کا طریقہ محمد بن یحییٰ طبری سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک گڑھی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خطہ در کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہنچے علامت کر دے تو جب تک خطہ علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہو جب شہر جاوے اور کی بیشی نہو تو وہ وقت انتہا ہے پھر جب شہر کا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسہ و مرغھانی مع نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہند یہ نکالا اور اسکا محصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اُسکے مرکز پر ایک ایک گڑھی بنی ہو تو ظہر کا کھجاوے تو اول طلوع آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑے گا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اُسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ ہر مرکز تک خطہ کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہے گا یا تک کہ ایک حد پر شہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے کہ جب آفتاب نہ ملے تو دوسری طرف سایہ پڑنے لگے گا اور جو شہر اُس کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کر فرض کر دے کہ وہ لکڑی کا چارم تھا تو اُسپر داغ دیدے پھر سایہ پڑنے پڑنے دوسری طرف محیط پر پہنچے گا وہاں نقطہ کر دے پھر برابر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خطہ لادے پس یہی خطہ نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رحمہ اللہ نے ایک جب مرکز کی گڑھی کا سایہ دو چند ہو جائے کے برابر ہو چکے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ و قال اذا صار الظل مثله۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اُسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اس وقت ختم ہو جائیگا۔ فقہ یعنی سوائے سایہ زوال کے اُسکے برابر سایہ ہو۔ و ہو رواۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فقہ احمد بن حنبل زفر و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ و فی الزوال ہو النقی الذی یكون للاشجار وقت الزوال۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ فقہ پس یہ سایہ معتبر نہیں ہوا اس کے سوائے جب دو چند کے برابر امام رحمہ اللہ کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہنچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہذا امام جبریل فی الیوم الاول للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امام کرنا جبریل کا پتلہ روز اس وقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا۔ فقہ ابو ذر اول روز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اُسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اس وقت پھر عصر کا وقت شروع ہو جائے گا پھر تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام لا یطرقان شدة الحر من فیج جنہم۔ اور ابو حنیفہ مع کی دلیل قولہ علیہ السلام

برودا بالنظر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں ٹپڑ ہو کر کوئی نہ شدت حرارت کی جہم کی شدت حرارت سے ہے۔ وقت یہ حدیث صحیحین سنن وغیرہ میں کثرت طرز کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں ٹپڑے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ وائشتمہ المحرمی و یارہم فی ذہا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں ہو جاتی ہے۔ وقت یعنی ایک شل سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُس کے بعد ہوگا پس ایک شل پر ختم ہوگا۔ واذ انما عرضت الاثار۔ اور جب معارض ہونے آثار۔ وقت یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر شل اور حدیث ابراہیم وائشتمہ از شل ہے۔ لانتقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج ہوگا۔ وقت بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُس کے پیچھے اُس کے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کجا یگی۔ و۔ اور قی یہ ہے کہ حدیث ابراہیم سے ٹھنڈک کے وقت میں ٹپڑ حنا مرد ہوا اور یہ معنی اضافی میں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوئی ہے مثلاً ٹھیک پہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتیٰ کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی ناز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے آخر وقت ٹپڑی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باقیا را بعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا سے وقت ظہر کا دو شل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط اشرفی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح و ظاہر الدیۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رحمہ نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک شل کی روایت ہے وہی صاحبین زفر و باقی ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر لاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہانی میں ہے کہ یہی قول ظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الدرد مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو شل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُن کے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اس پر دلالت کرتا کہ ایک شل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور ہر دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رحمہ کی ایک شل کی روایت جبر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبیری میں ابن الامام کا قول خوب ہے کہ فی مینی العدول عن الدیۃ اذا وافتقار دایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے خود مؤثرانہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُس کے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو شل سایہ ہو جائے سے پہلے عصر نہ ٹپڑے اور ظہر کو ایک شل تک تاخیر نہ کرے اس میں احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح الجمع ج ۱ ص ۱۰۰۔ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ وقت یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک شل کے بعد سے اور امام رحمہ کے نزدیک دو شل کے بعد سے شروع ہے۔ و آخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہ ہو۔ وقت۔ اور در مختار میں مذکور ہے کہ غروب سے ایک خط بچے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مذکورہ میں سے ہے و فیہ نظر ادریح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہ ہو کہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رحمہ سے صحیح روایت ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام من اذک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد اذک رکعتہ۔ بلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اُس کے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُس نے عصر پائی۔ و۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسے ناز کا وجوب پایا یعنی اس ناز کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب ہر جی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہوئے ہیں
 رکھیا اس وقت کا فرض سلام لایا یا طفل پالتے ہو یا بھون کو جوشن آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا
 بیان صرف لغالب ہے ہر نماز پر رکعت کا وقت ہو یا حضور ہی رکعت پادے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہوا
 تفسیر تحریر جزو رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور سلم نے عائشہ رضی سے بچائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
 کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رحمہ کے نزدیک بھی ایک رکعت سے کم جو تو اصرار قول پر ناز لازم ہوگی
 اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اس کی ناز باطل نہ ہوگی اور اگر سلام
 ہے۔ اور اگر صبح کی ناز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
 حضور پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کر لے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جہاں ہم نے
 نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسے ناز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
 ایک رکعت عصر کی پائی اسے ناز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ ناز اس کے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
 ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابو ہریرہ رضی سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی
 تمین سے ناز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائے۔ اور نسائی رحمہ نے
 ہام رحمہ سے روایت کی کہ قتادہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رحمہ
 نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی ناز پوری کر لے۔ معارضہ
 کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ناز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
 نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو ناز سے رک جائے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
 کرتی ہے کہ طلوع کے وقت ناز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اہانت والی پر
 ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسے ناز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت ناز سے باز رہے
 جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کر لے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضی سے ہے اور
 اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضی سے کہ فرمایا لا یجوز احدکم فی غلطلو الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ الترمذی و النسائی یعنی تم میں سے
 کوئی قصد کر کے نہ کرے کہ ناز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضی سے ہے کہ لا یجوز
 بعد کم طلوع الشمس ولا عند غروبها فانما تطلع بین قمری الشیطان۔ رواہ مسلم و النسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر ناز عصر کو صبح وقت میں جب کو
 نہیں ہے شرع کیا اور یا تک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو ناز ہوگئی۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی سے ہے
 صبحی پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں ناز سے منع کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام
 طحاوی رحمہ کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکہ ہوگا نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق
 ممکن نہ ہوا بیان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص جزو بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجل مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
 تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کافعالی ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رحمہ نے فرق دونوں میں اس طرح بیان کیا
 کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کمال ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زروی کے غروب تک مکروہ ہے
 اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے توجیب صراحتے وقت مکروہ میں شرع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
 ہو گیا پس جیسا شروع دیا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ میں شرع کی اور غروب ہو گیا

نوبت اچھا ہے اگر عصر کا مہربان بھی ادا ہو گئی ہو خلاف فجر کے کہ آخر چوبیس کا ل نسا و طلع کا وقت مکرر ہو چکی آیا یا نہیں
 ادا ہو گئی۔ کیونکہ وقت مکرر وہ میں مانعت ہے اور یہ مانعت ہے صرف فجر میں اس واسطے رکھی کہ شام نے اس کے کسی وقت مکرر کو بدل
 میں رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکرر ہے پھر بھی تا غروب اس کا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہر لیکن
 پوشیدہ نہیں کہ یہ سب فوجیہ بقابلہ نص صیح کے جو حدیث ابو ہریرہ بردایت نسائی ہر مقبول نہ گئی کیونکہ قواعد مذہب اس کو رد
 کرتے ہیں اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جن میں اوقات مکرر وہ میں مانع سے مانع
 ہر وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہیں تو ان کی قوت و اعتبار قطعاً ہے جس سے عصر میں دیکھا کہ وقت مکرر وہ میں نماز کی اجازت
 ہی گئی تو چھنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوصاً حدیث من اور رکعت من العصر۔ بھی پائی گئی اور چھنے فجر میں دیکھا کہ کسی جہد مکرر وہ میں
 جائز نہیں تو چھنے اوقات مکرر وہ میں کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہر اس کو قوت معارضہ نہیں ہر تو چھنے معارضہ
 یہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہر لیکن بیان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے یہ ہر کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہر کہ یک
 رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملائے اور جب یہی روایت تفسیر ہو۔ من اور رکعت من الصبح قبل ان
 طلوع الشمس فقہ اور رکعت الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اس نے صبح پائی۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ جو
 نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صورت میں اس کو قوت معارضہ ہو گئی مگر آگے کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ
 سے ہیں برخلاف مانعت اوقات مکرر وہ میں کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
 م۔ و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ فقہ بعض شارحین نے
 ماکہ یہ باطل ہے اور حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تو اتر ہو چکی ہیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جو وقت کہ آفتاب پر دے
 میں چھپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے تحصیل دلالتی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہی جب دے تاخیر
 نہ کریں وقت مغرب میں ہاں تک کہ تارے چمکنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ مع۔ و آخر وقتہا لم یغیب الشفق
 اور آخر وقت مغرب کا ہاں تک کہ شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابو ثور و سہق و داؤد و ابی اللہ
 ما اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے اتنا ابن عمر و خطاب و نبوی و غزالی رحمہ اللہ نے یا
 اور علی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ
 ثلث رکعات لان جبریل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ جس میں تین رکعات نماز پڑھے کیونکہ
 جبریل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن امت کی۔ فقہ پس اگر اس کا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبریل
 علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت مکرر وہ میں ظاہر تابع فرض ہیں لیکن یہ دلیل اس کو مسامحت
 نہیں کرتی ہر خاصاً حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے ثوبہ اس کا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ ولنا قول
 علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس و آخر وقتہا حین یغیب الشفق۔ اور ہمارے دلیل قول حضرت
 علی الصلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جہدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اس کا جہدم شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ
 بنی فضیل رحمہ اللہ نے غش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول آنہ
 ہر اور اول وقت نماز کا جہدم آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم عصر کا وقت آدے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے
 اور آخر وقت عصر جب آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم آدے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے اور آخر وقت عصر جب
 جادے اور اول وقت عشاء کا جہدم افق چھپے اور اس کا آخر وقت جبکہ مات آدھی ہو چکے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع
 کرے اور آخر وقت اس کا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابی ماجہ۔ اس میں اوقات مستحبہ کا بیان ہر اور جب

نزدی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر صبح جو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ عشاء کے دوسرے شاگردوں نے بون روایت کی کہ عشاء نے مجاہد رحم سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القفطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء دین سے ہیں تو یہ ہو گا کہ عشاء نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور عشاء نے ابو طلحہ سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ ص وغیرہ۔ اور یہ دلیل طاقت کرتی ہے کہ مغرب کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے مگر خفہ سم۔ و مار واد کان للتعز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رحم نے استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبریل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے اجزا کر کے کے تھا۔ و اور نووی رحم نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہذا جبریل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات بلح سکھانے آئے تھے کیا نہیں دیکھنے کہ انھوں نے عصر کو تاخیر نہ کرنا ہی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تاخیر نہ ہونا یہی صواب ہے اسکے سوا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مستلزم نہیں ہے پس ظاہر ہے کہ مغرب سے تاخیر نہ ہونا زیادہ نہیں ہے خواہ امت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجد ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواہت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رضہ کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ فجر طلوع ہوئی اور وہ جب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ سنا سنا سنا سنا کر انھوں نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ آفتاب دھلا اور بعض کہنے والا کہنا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رضہ نے عصر کی اقامت کی اس وقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کے جب ہی آفتاب گرا ہے پھر حکم دیا کہ بلال رضہ نے اقامت کی جب ہی کہ شفق چھا ہے پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر فجر کی تاخیر کی بات تک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق بالکل ناپاک ہوئے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہاں تک کہ تھائی رات اول کی پہونچ گئی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت دن دو دن کے دیمان ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی و بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز طہ میں ابراہیم کیا یعنی ٹھنڈے ہیں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم و الترمذی و التھانی۔ اور شدت گرمی میں ابراہیم انھوں کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں نہ گور ہے۔ ابراہیم در رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مؤذن نے فجر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہوتا ہے کہ پھر کہنے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کہ بیان تک کہ ہم نے ٹیکر دن کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی بیخ جنم سے ہے پس جب حدوت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ احمد و التھانی۔ اس سے ظاہر ہے کہ بلال یہاں تک نہ کہ ٹیکر دن کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ رگستان کے ٹیکرے تو وہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پھر چمکی ہوئی ہے کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہے یہاں تک کہ جب چوٹی کی حد سے گزرا تو اب ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ میں نے فجر کے واسطے بہت جلدی کوئے ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھ کر نہیں دیکھا اور نہ حضرت ابو بکر سے پڑھ کر اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پڑھ کر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ہم سلمہ رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے غریب اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو صریح - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ کے ایسے عالم تھے
 لو لکھا کہ تمہارے ائمہ میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز پر پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اس پر نکتہ
 رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوا بقی کا مون کو زیادہ ضائع کر لے گا
 ہو گا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اور چاند نکلا ہوا اتنا رہے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور شمس پڑھو جب شفق چھپ جاوے
 اس سے نہائی رات تک پس جو پہلے سو جائے اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
 ظاہر ہو جائیں یون - رواہ مالک - بالحدیث احادیث بہت ہیں کہ جیسے ثبوت ہوا کہ بقاے وقت مغرب یا غروب شفق ہو - پھر شفق
 میں اختلاف ہے شفق الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفہ - پھر شفق و سپیدی ہو جو افق میں بعد
 سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے - فت - تو جب تک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
 باقی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہو گی - م - یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رحمہ
 کا اور ایک روایت ابی عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و ازہمی و زفر و مرقی و ابن النضر
 و غطابی کا ہے اور اسی کو مسند و ثعلبی نے اختیار کیا ہے - مع - و عند جما ہوا الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - فت - اور
 یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن ادس و جواد بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے لہذا سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو فرق
 ہوتی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - مع - و جو روایت عن ابی حنیفہ - اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے
 فت - اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رحمہ سے یہ روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تلح الشریہ نے قایہ میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے
 یعنی اسی پر فتویٰ ہو یا اسی پر فتویٰ ہو گا - و جو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے - فت - بلکہ یہی قول امام
 مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - اللہ لفقوله
 علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - فت - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
 میں حدیث طبع بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یون ہی کتاب غرائب
 مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث خرب ہے اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور یہی رحمہ نے
 معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمرو بن ابی جاس و جواد بن الصامت و شداد بن ادس و ابو ہریرہ رحمہ سے مروی ہے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور یہی رحمہ نے
 سرخی پر اور ازہری رحمہ نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - و لابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
 اذا اسود الافق - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - فت
 ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبیر بن نفیل نے نادل ہو کر مجھے وقت نماز کے خبر دی التم - اس میں ہے کہ وہی العشاء من اسود الافق
 یعنی عشاء پڑھی جو وقت کے افق سیاہ پڑ گیا - یعنی سپیدی جانی رہی - اور اس حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں روایت کیا
 اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے معنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
 شفیق یعنی چامہ رقیق - مع - اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوعہ
 ثابت نہیں - و ارواہ موقوف علی ابن عمر رحمہ - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رحمہ پر موقوف ہے - ذکر
 مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطن میں ذکر کیا ہے - فت - یعنی سوائے نسخہ شداد و یحییٰ بن یحییٰ المصمودی الا ندلسی -
 و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہوا ہے اور اہل علم اہل کمال رحمہ نے کہا کہ موقوف محبت نہیں ہے - یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ کلام بیہ

کیونکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جنت نہیں مگر امام رحمہ اللہ کے نزدیک توحید ہر آدمی پر موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہر کیونکہ ہم تو صحابہ رضی اللہ عنہم
حق میں سوائے حدیث و صحابی کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ الحداد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ
علیہ وسلم سے منکر و رایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے شیعہ کے اور کسی طرح معلوم ہو سکتی ہو اور شیعہ
کا پچھنا آکر ہر موقوف نہیں ہر جگہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجما۔ میں کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شیعہ کے معنی
و متعلق معلوم ہو گا اگر یہ بات کہ بیان سپیدی کے معنی مراد ہیں یا سمری کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت ہو گا اور یہاں
یہی مقصود ہے اسلئے کہ اگر سمری جو تو سپیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر یعنی سپیدی جو تو عکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا تو یقینی ہے اس میں ہر ماہ د زبان کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اس میں قطعاً ہنر نہ مرفوع کے ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ ضرر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم نظیر جو میں لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعاً جنت ہے تو موقوف ہوتا ہے نہیں ہر ماہ امام مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا۔ وفيه اختلاف الصحابة۔ اور شیعہ کے بارہ میں
صحابہ رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ فت۔ تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ احوال صحابہ رضی اللہ عنہم یعنی سپیدی بھی ہنر نہ مرفوع میں تو
دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شیعہ یعنی سمری ایک جماعت کا قول اور شیعہ یعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونوں
متعارض و ساقط ہو کر امام رحمہ اللہ کے واسطے حدیث۔ جن اسود الافق۔ باقی رہی پس اس کے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ جنت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ ناز عشاء اس وقت ہے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سمری کے ہو گیا ہو مگر ناز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول دآخ وقت محدود کرنے میں ہے
پس یہی شرح وقت ہے تو سپیدی ایک وقت مغرب تھا تو وہی شیعہ ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رحمہ اللہ میں دلیل قوی ہے لہذا شیخ
ابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر ادرادایت اسد بن عمرو عن ابی خنیفہ شوافق بصاحبین پر فتویٰ قیاد
کیا ہے دیکھیں روایت اسکو مساحت نہیں دیتی میں روایت کی مساحت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہرہ کے
خلافت ہے اور روایت کی مساحت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اس میں آخر وقت مغرب اس وقت کہ قمر
غائب ہو نہ کہ ہر آدمی سپیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہ ہو گا
اور جب کہ تردد ہو کہ سمری ہے یا سپیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضي نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے ہوگی۔ من الطبع۔ اور شیخ کے شاگرد قاسم بن غطوبانے بھی صحیح قدری میں امام ہی کے
قول کو ترجیح دی تاخیر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ امام رحمہ اللہ کے واسطے استدلال ہر
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شیعہ یعنی سپیدی ایک ختم ہوگی جب کہ
قرأت منون ہو۔ المترجم۔ بسو طین ہر کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا اور امام کا قول احوط ہے و السراج البحر
واضح ہو کہ دقایہ و درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر ختم کیا اور خوب میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شیعہ سمری ہے۔ فتح آفتاب نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہر کہ یا تو امام رحمہ اللہ کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں
کا تعامل یعنی براؤ عام ہوا اختلاف زمانہ رواج میں ہو اور بیان کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول احوط ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اس کے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی خلعت
کا عام شیوع ہو نا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز نہوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ نہ صرف نزاع دیگر مفاسد موجود ہیں لیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اس کے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اس طرح مال دینے و لینے پر
راضی ہیں تو شرعاً جواز اور اس مسئلہ میں تعامل تو بہت عمدہ آمد لوگوں کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہر جگہ عمل بطور فتویٰ ہے پس

صحیح ہے کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح اقتدی رحمہ نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو یہ بات نظر مستدلال ہو وہ دونوں قول میں سے جسکو غلوں نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے۔ یعنی اسکو یہ بات نظر سے نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رحمہ کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اقتدار پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں مقلدی سے طامع نہ ہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو جنہیں میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رحمہ کے قول پر متوجہ رہا جاوے۔ انہی میں کتاہوں کہ اعمال بہت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر مستدلال سے کسی قول کی تسبیح یہ جم گیا کہ قوی یہی ہو تو پھر اس سے مدد کرنے میں خوف محبت ہو اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و باحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس بقضاء مذہب اس پر واجب ہو گا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر قوی دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفیق میں تو میں نے نظر مستدلالی ظاہر کر دیا کہ اقویٰ میرے نزدیک مذہب امام رحمہ ہے اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بشیروں کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر تلاں مسجد میں نماز مغرب ادا کروں گا پھر وہاں ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام کے قول پر ملتفت نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حائل ہو گیا اگر کہا جاوے کہ قوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح اقتدی نے کہا کہ اس قوی پر اعتقاد نہیں جائز ہے۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی ہے۔ امام رحمہ کا قول ہے۔ حج۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف قوی نہ چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ و ثانی صابین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رحمہ کے قول پر جوامع ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے لہذا اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقت مالم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ و ثانی ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اسکے پھیل جانے و منتشر ہوجانے کا لہذا جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے بخلاف جماعت اصحاب ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابوہریرہ نے شرح المتقاہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رحمہ بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اس وقت کچھ کھایا یا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کا ذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا منع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر والظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر موقوف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ہے احادیث میں بھی ہے جیسے امام الفجر و امام الظہر وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت۔ اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ و ثانی یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابوہریرہ رحمہ کا حالہ دیا مگر کسی شایع نے بیان نہ کیا اور یہ حالہ صحیح نہیں ہے اور عبادی رحمہ نے شرح الآثار میں بیان کیا کہ حدیث تفسیر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے۔ ایسے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رحمہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کیا اور ابوہریرہ و انس رحمہ نے تاخیر آدھی رات تک سعادت کی اور ابن عمر رحمہ نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور امام ابوہریرہ

عائشہ نے روایت کی کہ عائشہ اہل مکہ یعنی عاتقہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور سب روایات صحیح ہیں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے آس سے بھی کم ہے تو تمام فی اہل بیت واقع ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی نہ کر دے نہیں ہے اور کیونکر کر دے ہو گا جبکہ صحیح میں ثابت ہوا نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بیٹھے عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت کر دے ہے کچھ نہیں ہے بلکہ اگر اہل بیت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انہیں گرائی ہو یا خود کا بی کرنا ہو تو یہ وجہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آمنا ہے۔ م۔ و ہو حجت علی الشافعی فی تقدیرہ بند باب ثلث لیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ جو انھوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ فہ صحیح ہے کہ کچھ اختلاف نہیں ہے لیکن شافعی اہل رحم وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث الامامہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور یعنی رحمہ اللہ نے رو کر دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب جو طحیہ میں تحریر ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدمی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور حدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جو از عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے شرح الامامیہ میں کہا کہ طلع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ عالم بطلع الفجر۔ و اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ فہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر فرض علی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی ثلث عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کما فی الہستی عن المناسخ والمنافع والمنفقی۔ اور صاحبین و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور ہم بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ اور بیان امام مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلو ما بین العشاء الی طلع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ فہ تمام حدیث ابو بصیر غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اور وہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ سے۔ اور خارجہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و غیرہ اول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے۔ قال و ہذا عند ہما۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ فہ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے طلع ہوا اہل بیتین اشاہ ہے کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مزج ہے و اصل اعلم۔ وعند ابی حنیفہ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے۔ اور دلیل امام رحمہ اللہ کی یہی روایت ہے اس طرح کہ بعض طرق میں یوں وارد ہے۔ فہلما لکم فیما بین العشاء الی طلع الفجر پس ذکر کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلع فجر تک کے درمیان میں یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک وقت میں جبکہ دو نمازین ہوں جب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اس وقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترغیب ہونا اور چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر زیادہ ہو گیا۔ حالت میں نہیں جائز ہے بلکہ ترغیب واجب ہونے کے۔ فہ کیونکہ وتر جب فرض علی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہر لیکن ترتیب واجب ہونا کسی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضاء نمازوں میں ذکر جو گانا پڑھو کہ یاد ہو لفظ بیان فرمایا کہ یاد ہو گئی حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔ م۔ لفظ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عداوت کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اس پر احادیث واجب ہی انشائیہ۔ امام رحمہ کے نزدیک اسلئے کہ ترتیب واجب کو اسے چھوڑا تو نماز واجب الاحادیث ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اس کے نزدیک وتر تاج نماز عشاء ہے تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوئی، لیکن چونکہ اس نے وتر کو شروع کر دیا تھا تو اب اس کی تفسیر واجب ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ اگر وتر کو سب سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اس نے بے وضو پڑھی پھر سوکر اٹھا اور وضو کر کے پھر پڑھی پھر یاد آیا کہ میں نے عشاء بے وضو پڑھی تھی تو امام رحمہ کے نزدیک وتر کو احادیث نہ کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو احادیث سے۔ انشائیہ۔ اگر مسجد کی نماز پھر وتر پڑھ کر یاد کیا کہ عشاء بے وضو پڑھی تھی تو نماز مسجد کا احادیث بنا بر ظاہر اقوال فقہاء کے نہیں ہے اور بقول متقیین رحمہمین سے ہمارے شیخ عارف رحمہمین نماز مسجد ایتیار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رحمہمین احادیث ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشاء وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی غروب شمس سے پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہے تو آیا وہاں والوں پر عشاء واجب ہے یا نہیں؟ بقول امام رحمہ وتر واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک یہ کہ وہاں فرض ہیں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء دوسرے اندازہ انداز کر کے اس وقت کو عشاء وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تفسیر کی۔ دو سراقول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں اقوال کو توضیح و تحقیق کھدوں۔ دلائل و اقوالہ الا بالسر الخاتم الحکیم۔ واضح ہو کہ فاموس میں ہے کہ بلغاریہ ایک شہر بہت دور شمال میں ملک مغالیہ سے ہے۔ بحر الرائق و انداد الفتاح میں ہے کہ اجداسے گرمی میں جب شمال آفتاب مرجع سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت ترقی ہوتا ہے صبح ط۔ اور سمجھے ایک بلغاریہ نے خبر دی کہ ہمارے یہاں چلو گرمی میں شمس سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھ کر ایک یا دو بار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات باعتبار علم حیات کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہر حال اگر یہ بات ہے کہ عشاء وتر کا وقت نہیں ملتا تو بھی دونوں نمازین پڑھی جائیں اور ان کے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی نیت ذکر کیے کیونکہ ادار کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رحمہ نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن العلام نے اختیار کیا اور ابن الشیخ نے اسی کو صحیح کہا اور نویر میں اسی کو مذہب شمرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں والوں پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر۔ ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کثرین جزم کیا اور یہی دید و ملحق الابحر میں ہے اور یہی بقالی رحمہ نے فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغضائی رحمہ نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شریطلالی و حللی رحمہ نے اسی کو ترجیح دی۔ دینی شریع قدوسی میں ہے کہ برہان الانہ کے وقت میں آنکے پاس استفادہ کیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے یا نہیں؟ جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور نظیر اہلین مرغضائی رحمہ نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہے پھر بلغاریہ سے اسی مضمون کا استفادہ خمس الانہ حلوائی رحمہ کے پاس آیا انھوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور سیف السنہ بقالی رحمہ سے بھی خواندہ میں اسی استفادہ پر جواب لیا گیا تو انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب یہ جواب حلوائی رحمہ کو پہنچا تو انھوں نے حق شاگرد کو بھیجا جس نے اُسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نماز میں سے کسی کا انکار کرے اس کے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رحمہ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق میں جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہیں تو وضو کے چار فرض ہیں سے آپ کہتے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ جو تھے فرض کا محل نہیں ہر تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچ ہیں
 نماز عشاء و فرض نہیں کہ اس وقت نہیں ہے۔ جب یہ جواب سمس الاثمہ حلوائی رحمہ کو پہنچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں پہنچے تو ان
 اول سے رجوع کر کے بقالی رحمہ کے ساتھ موافقت کر لی۔ المنہج۔ ابن الامام رحمہ نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر
 کو ترجیح دی اور بقالی رحمہ کے جواب میں کہا کہ جو شخص نال کر کے دیکھے اسکو شک باقی نہ رہے گا کہ حضور کے محل فرض نہونے
 میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے میں فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب غلطی سے ثابت ہے اور وقت اس کے
 واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب غلطی کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری و جعلی کے نہونے سے سبب اصلی
 حقیقی جو نفس الامر میں ہے وہ معدوم نہوگا جبکہ اسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل بانی جادے جیسے بیان دوسرے دلائل
 موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نازین مفروض کر کے پھر پانچ نازون پر اقتصار فرض
 کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے ان پانچون نازون پر حکم فرض برقرار رہا جس میں کوئی تفصیل کسی ملک و اعلیم کی نہیں ہے یعنی
 باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکوں کے واسطے
 پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ المنہج۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اسے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین
 فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج و جاہل کی احادیث میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت
 ایک زمین میں ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز این سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے
 اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام شمل تھارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر کیا
 کے جو کیا ہمارے لیے اس میں ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ
 تین سو سے زیادہ عرصہ میں واجب کین پہلے ایک شمل سایہ ہونے یا دو شمل سایہ ہونے سے۔ المنہج۔ یعنی وہاں کہاں یہ معنی
 وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جیکہ آفتاب دھلا بھی
 نہیں ہے۔ م۔ اور اسی پر اور نازون کو قیاس کرے۔ المنہج۔ حتی کہ سیکڑون مغرب و عشاء و فجر واجب ہو لیکن حالانکہ آفتاب
 غروب تک نہیں ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہیں ہیں جنکے نہونے سے وجوب نازنہ بلکہ اصلی سبب وجوب
 تو معنی حقیقی نفس الامر میں اندیہ اوقات صرف علامت بنادے گئے ہیں۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ
 واجب پانچون نازین نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں این کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہے کہ جب
 یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یوں ہی حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نازین ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ المنہج۔ یعنی یہ نہیں فرمایا
 کہ پانچ اوقات ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے نازین مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت ناز کی باقیہ اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ
 پانچ نازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہے
 اور زمرہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و انکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ
 فضائل ناز کی نیت کرن تو صحیح ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہے۔ المنہج۔ جلی رحمہ نے اعتراض کیا جس کا
 حاصل یہ ہے کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہے مانتے ہیں لیکن انکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوئے ہیں پس اگر
 مراد لو کہ پانچون نازین مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہے لیکن مانند اہل بلغار کے بیان وقت جو ایک سبب ہے
 نہ اند ہوا اگر مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد
 حالانکہ پاک ہوئی تو اس پر جو رکعت چار ہی نازین واجب ہیں اور حدیث و جہال کی خلاف قیاس ہر اس پر قیاس نہیں

ط۔ مختصاً۔ جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہر بلکہ محض علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال اور احادیث معراج و فریضہ پنجگانہ صریح ہیں اور حدیث دجال میں تاہم اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلافت عباس نہیں ہے۔ م۔ علامہ حصکفی نے خلافت عباس کو چھوڑ کر یون اصرافین کیا کہ حدیث دجال میں اور ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں ندارد ہیں۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر مستند چلا جاتا ہے ایک گھنٹی بعد دوسری گھنٹی چلی آتی ہے بلکہ دجال کے دن میں تو سیکڑوں عفت تک علامت کا نشان نہیں اور اہل بخار کے بیان تو صرف ایک ہی ناز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں لہذا طحاوی رحمہ وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یا ایک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے۔ و مستحب الاستسار بالفجر۔ اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی ناز کے ساتھ فجر سے صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی ناز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا۔ مبسوط و مفید و تحفہ و مقیہ میں ہے کہ ہمیشہ جلد اوقات میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تظلیس میں ادا کرنے سے افضل ہے۔ یہی ظاہر کلام مصنف رحمہ اور محیط و بدائع میں لکھا کہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر و دھند نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیوں کے مزدلفہ میں کہ وہاں تظلیس افضل ہے۔ جیسے عورت کو ہر جگہ تظلیس افضل ہے اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردوں کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ اھنقیہ۔ اور اسقدر تاخیر نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اُسکی زردی نمود ہونے میں شک پڑ جاوے حتیٰ کہ اگر ناز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تا صبح خان کے جامع میں ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کجا دیگی کیونکہ ناز میں فساد کا احتمال ایک مہموم بات ہے اُسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رحمہ نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ عین مردم کے پیچھے صبح پڑھی آنھوں نے سورہ بقرہ کی قرأت کی جب ناز سے پھرے تو لوگوں نے سوچ کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طالع ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر طالع ہو گیا تو کہنے ہم کو غافلون میں نہیں پایا۔ اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی رحمہ نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تظلیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونوں اسفار میں ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ و۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ ناز کو اسفار میں ادا کرے تو مجمع ناز کا اسفار میں ہونا چاہیے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاوی رحمہ انہ نقات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتد ہے اور انکی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خلافت نہیں ہے اور میں غریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کر دنگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تظلیس و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفر و ابالفجر فانه اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار میں پڑھنا ناز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے۔ ف۔ یعنی ثواب اس میں بہت بڑا ہے۔ و حال الشافعی یستحب التعمیل فی کل صلوٰۃ و الحجۃ علیہ مار دینا و ما نرو یہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر تلازمین تعمیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے اصحبت اخیرہ حدیث ہے جو ہم نے فقہین روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کریں گے۔ ف۔ یعنی شافعی کے وقت میں احمدی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف ناز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تقدیم کرنا و عیس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے۔ بلکہ ہر ناز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رحمہ نے اخیر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار النجریین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلمہ صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعبیل مستحب اور بعض میں کچھ دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فرق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعویٰ پر یعنی کل نمازون میں تعبیل مستحب ہے چونکہ استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سار حوالی مغفرت من ربکم الایہ یعنی جلدی کرو اور اسے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کمالی وجہ پر دانی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہ کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو فضیلت رکھنے کی تاکید و اس میں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز فجر میں کمالی وجہ پر دانی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعبیل میں تو تعبیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہ میں ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن خزیمہ و الحاکم و صحیحہ اور یہی حدیث ام فروہ میں ہے و ایضاً ابو داؤد و ترمذی و تہذیب و ابن ابی اسبغین نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بقیہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رحمہ کے ہیں کہ کبھی دوبارہ حضرت نے غار کو آخر وقت نہیں کیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رحمہ میں کہ اگر علی رحمہ میں باتین ہیں کہ انکی تاخیر کرنا ایک نماز جب آسکا وقت آجائے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی و قال حسن عسکری و احمد و الحاکم و ابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عہدہ وقت ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عہدہ وقت اسفار میں اس سے تاخیر منع ہے۔ یہ جو حکم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس پر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رحمہ کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی لگاتے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رحمہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صحت معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو چنانچہ صحیح میں ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے نبین دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز فجر ہی ہو مگر اپنے وقت میں سوائے دو نمازون کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات میں غیر وقت فجر تھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے فجر ہی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے فجر ہی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رحمہ کی روایت میں صریحاً اس طرح کہ اس دن نماز فجر کی فجر ہی جب ہی فجر طلع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلغلی میں فجر ہی۔ اس سے صریحاً معلوم ہوا کہ جیسے معمولی وقت غلغلی نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صحت ہو گیا کہ اول وقت بقیہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ بانی رہا کلام خاص فجر میں کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بریل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صبح کو غلغلی میں فجر ہوا اور دوسری بار اسکو اسفار میں اور ایک بار فجر آپ کی نماز تغلیس میں رہی یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب تاخیر ہونے تو عور میں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں پٹی ہوئی اپنی اور جنیون میں کہ بوجہ تاریکی غلغلی کے نہیں پہچانی جاتی چنانچہ رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ ہانکہ حدیث عائشہ رحمہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔ و بدلیل حدیث حابر و ابو ہریرۃ الاسلمی کہ حسین ہے کہ آپ صبح کو غلغلی میں فجر پڑھتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کہ عہدہ بن النضر رحمہ کے پیچھے صبح کی نماز فجر ہی غلغلی میں پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ نماز ہی نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رحمہ شہید ہوئے تو عثمان رحمہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسفار مستحب ہر پیر میں حدیث اسفروا بالغمر فانه اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار بفرج کلا مع اس بیان کے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باخفاؤ مختلف مردی ہر چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی و طبرانی فی الکبیر اور طحاوی و ابو داؤد و صحیح میں ابن جہان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور طحاوی و محمد بن اسد و قتادہ بن اسحاق جیسے راوی سب ثقہ ہیں و ابن مسعود رحمہ و ابو الدرداء و جندبہ انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو ہریرہ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلم پھرتے اس حال میں کہ آدمی اپنے مجلس کو دیکھتا جسکو بیٹھتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی و طحاوی نے روایت کی کہ حدثنای محمد بن خزیمہ حدثنای اقفی حدثنای یحییٰ بن یونس عن الأعمش عن ابرہیم قال ما اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجمعوا علی التثویر۔ یعنی ابرہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے خویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رحمہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب ان احادیث سے جو استدلال شافعی میں ذکر ہوئے تفلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رحمہ سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدہ کی اور پرندہ کو ہوتی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابرہیم رحمہ سے اس پر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس خفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تفلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم شاید کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اس واسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مزعم ہیں خصوصاً حضرت ابن مسعود رحمہ کے مثل کہ جماعت کا حال آنچر زیادہ مشکف تھا۔ یہی فتح القدر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات میں کہ عام و خاص سب کو ظاہر ہوں اور اول فجر و حالت غلغلا اکثر دن پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار مقبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تفلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اہل جوابات میں تردد ہے جواب اول میں اسلئے کہ تفلیس مسجد پر محمول کہ ناروا نہیں کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی و تاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اس میں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق و اخلاص و عدل و انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں باہم کینہ و طرفہ داری و تعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ داروں عام و خاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہ ان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر مشروع کرے اسکے بارہ میں کچھ وقت نہیں ہے یا بہ نہیں دیکھنے کے بالاجماع غلغلا میں داخل طلوع فجر میں نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں نمودر اسوجہ سے کہ ہاں مشہور حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو جانا و اذاع ہوا ہوا و یہاں تو حدیث ابو مسعود انصاری دام الموشین عائشہ دام سلمہ وغیرہم سے دائمی تفلیس تا اوقات ثابت ہوتی ہے اور ایسے دواہی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور عجیب کہ ایسا ہی نصف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی رحمہ سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب فہم کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل بیچ ہے اس واسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا مکمل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے یا جائز یا صحیح یا ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رحمہ کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تھیل کی نیت پر ثواب ہو گا اور نماز صحیح نہ ہو گی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت ہے اور جب نماز صحیح ہوئی تو ہر گز گناہ ہا کہ ٹھیک

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے حکم تو نہ تعالیٰ ادا ہوا تو اقرب لتقویٰ کے استرازا لازم ہے۔ جواب چارم بعض علماء خفیہ نے
اسطرح لکھتے کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادہ
اعتدال سے مریج خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور
اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس
میں اسفار بہتر کہ اس میں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی و ضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش ذخیرہ بہتری کے وجہ
میں۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور ہر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت
ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح
توفیق ممکن نہ ہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر مزدت ہے اور بیان تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث
ابوسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ
جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں ناز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم
جو کہ دوام اسفار کی ثبوت ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ ادا سے ناز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قراوت مسنونہ کے۔
پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رحمہ نے ہمارے علمائے ثلثہ
رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولکن ہکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی ناز شروع کجاوے
ایسے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی ناز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رحمہ کی روایت
میں صریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت ناز فجر شروع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی ناز نہ تھی
اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رحمہ کا قول صریح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس
ساعت میں یہ ناز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سو اسے اس مقام داس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس
کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک
جان گچھا ہوں معلوم ہوا اب یہی معنی حضرت عمر رحمہ کے قول کے ہیں و النجوم بادیہ مشہدہ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے
اسوقت بھی جان تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول
وقت ناز کی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے اس کے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہونے ہی ناز شروع
کر دے کیونکہ ابن مسعود رحمہ نے خود ہی فجر کی ناز وقت آنے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس
تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار
ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایہ یہ
بیان کی کہ اجدائے ناز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اور دیگر روایت میں اور
ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اجدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی
نے اسی کو ظن کیا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابوسعود انصاری وغیرہ میں یہی ظن مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو چکے وقت
ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود ماجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت پر اب صاف روشن ہو گیا
احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی خود اسفار بالفجر الخ۔ اسی کو
پہلے صحابہ مثل ابوسعود رحمہ وغیرہ نے ظن کیا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفار
بالفجر الخ۔ میں پہنچتی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی ناز شروع نہ کر دے بلکہ اسفار ہونے سے

پس اول وقت اسفار میں شروع کرو۔ اس صعدت میں حرم نماز کا آخری اسفار کامل میں ہوگا کہ اس وقت کچھ تاریکی نہیں
ہر برخلاف اول اسفار کے کہ اس وقت تاریکی صحتی حتیٰ کہ ابوسعود رضی وغیرہ نے اسکو غلط سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق
ہے کہ حق غر و جل نے مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ فی الدینا والاخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اس وقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلط بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس میں یہی غلطی کیا گیا ہے اور روایات اسفار میں یہی اسفار کہا گیا ہے اور اسی
غلط پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے۔ اور علمائے شافعیہ نے
جو غلط وہ لیا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہیں اور خلاف تحقیق ہے فانہم دائرہ تعالیٰ علم
والا یراد بالظہر فی الصیف۔ اور مستحب ہے ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں۔ ف۔ یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو۔ و تقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اسکو جائز ہے میں۔ ف۔ یعنی ایسے
موسم میں کہ پورا جا رہا ہو یا روئی و تاپنے دونوں کی ضرورت ہو برخلاف ربیع و خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت
ہے۔ الاصلح۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑے یا جماعت کے ساتھ پڑے شرح الجمع لابن ملک۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ
حرارت ہو یا نہ ہو اور ملک گرم ہو یا نہ ہو قصد جماعت ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کمافی الجمع وغیرہ اور جو ہرہ ہرہ میں اس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کسی ہے مگر اس میں نظر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی اصل
ہے اگر کہا جاوے کہ جو ہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لہما روینا۔ بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ ف۔ یعنی تو کہ علیہ السلام ابرو دو بالظہر فان شدۃ الحر من فیج جنم۔ ٹھنڈک
میں لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
ہے اور اس میں قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمائی بقولہ و
لروایۃ انس رضی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی اشتاء بکبر بالظہر و اذا کان فی الصیف
ابر و ہما۔ اور بدلیل روایت انس رضی کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو شدت حرارت
کی قید نہیں بلکہ مطلقاً گرمی و حرارت میں ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے و ٹھنڈے میں ظہر کی تعمیل مستحب ہے۔ امام
شافعی رحم کے نزدیک ہر موسم میں تعمیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت و بھلا کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ نہ ہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعمیل
میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بعد حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر میں جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و
بعد حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں نے نہ دیکھا سخت تعمیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضی اللہ عنہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث منیرہ رضی اللہ عنہ کہ تعمیل و ابراد
دونوں میں سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رحم سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ مرجع دلیل نسخ ہے اور یہی رحم نے خود اس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رحم نے کہا کہ حدیث منیرہ ہے کہ ہم لوگ باجمہ میں ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ ہمیر پہلے بھی پڑھا کرتے تھے پھر نسخ ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابرو دو بالظہر

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المؤمنین کی حدیثیں تو اُن سے صرف تعیل لگتی ہے اور حشیہ تعیل نہیں لگتی اور ہم بھی
 کہتے ہیں کہ سردی میں تعیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہیم بن عبد اللہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کو روایت کی اور صحیح بخاری کی روایت
 ہے جو وہ بیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذان کاں ابراہیم بالصلوٰۃ واذکان ابراہیم - یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت علی
 علیہ وسلم نماز کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے - رواہ النسائی - پس جملہ احادیث میں
 اتفاق ہو گیا - م - صیغہ میں اشارہ ہے کہ سوائے صیغہ کے ربیع اور خریف میں شل شتار کے تعیل مستحب ہے - چنانچہ
 شربلانی رحمہ نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں شل شتار کے تعیل مستحب ہے - ط - اور ابراہیم کی حدیث ہے
 کہ ایک شل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اس واسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور
 ایک شل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراہیم اسی حد تک ہو کہ نماز
 ایک شل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے - ط - مسئلہ جب شل ظہر کے پہلے و استحاب میں - ت - یعنی جمعہ کا اہل وقت شل ظہر
 کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراہیم شل ظہر کے ہے - تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراہیم تعیل ہے اسی کے شل جمعہ میں ہے - مگر مشاہدہ
 میں ہے کہ جمعہ کو ابراہیم نہ سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں - پہر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اس کی تاکید
 ظہر سے زیادہ ہے - ط - و تاخیر العصر قائم بتغییر الشمس فی السیف و الشتاء - اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب تغیر
 نہ ہو جاوے گرمی میں اور جازے میں - ف - یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو استغناء کر کے نماز سے بطریق قرأت منقول
 خارج ہو تو آفتاب تغیر ہو - لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ - کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے
 بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں - ف - اور امام مصنف رحمہ کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اذکار
 میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحاب کا جو حدیث سے ثابت ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اس وقت
 سے غروب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے اور اجماع حدیث کہ البقیۃ
 ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار پر
 آثار ذکر و نماز اور ابراہیم سے ہوں - اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب
 تک مجھے زیادہ محبوب ہے اور ابراہیم سے چار پرہے آثار ذکر کرنے سے - رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ
 دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے - حصہ پس اوقات وسط زمین احسن ہیں - اور دلیل اس پر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے
 تو حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید نہ ہو - رافع میں خروج رخ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا - رواہ الدارقطنی و ضعیفہ ہو ابوخاری فی التاریخ - حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے
 روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعیل کرتے اور تم انحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعیل کرتے ہو - رواہ
 الترمذی - تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے - اور یہی قول حضرت ابی سعید و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
 کا اور ابو قتادہ و ابی اسیم نعیمی و ثوری و ابن شبرہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - اور لیث و ازہامی و شافعی و اسحق کے
 ہر ایک عصر کی تعیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور استدلال آگاہ چند احادیث سے ہے اول بعدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
 کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اس وقت کہ آفتاب دمدمہ ہوتا تھا -
 رواہ البخاری و مسلم - جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ وقت شریع ہونے ہی پہلے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور
 کوئی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب دمدمہ ہوتا تھا - دوم بعدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے کوئی
 آجاتا والا وہاں پہنچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا - رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اٹھا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالیٰ کی رودی دو یا تین میل
ہو اور میل سے مراد وہ رودی جو نیم میں گزری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو واسطہ وقت میں بھی ہو گا پھر شروع وقت
کیونکہ فوت ہوا سو ہم حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نازعہ ٹپرتے پھرتے تھے پھر اونٹ فوج کی طرح
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پلاکے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن العمام نے دیا کہ اچھی عمارت سے پلانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفیر
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ عمارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی ناز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے
اونٹ فوج نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
فوج کرنے ہیں اور آئندہ وہ ہیں کہ آپ بھی تشریف لادیں پس آپ عصر ٹپرتے ہوئے تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رحمہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
میں ہے جو میں نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ متواتر
اخبار بکھور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچے کہ دس عصر میں تاخیر کرتے ہیں کہ آفتاب
متغیر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے ناز شروع کرنے لگتے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا۔
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتیٰ کہ دیگر گزری بھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک ادنیٰ و نکھر اٹھا رہا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ عیسیٰ تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے کہ وہ ہے۔ والمعتبر بغیر القرض و ہوان البیہر حال لا تاخیر فیہ الا میں ہوا صحیح
والتاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا مستحب ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اس پر نظر کرنے سے نہ
چوندہ حادین بھی صحیح ہو اور اتنے بغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ البقیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اس وقت ناز کا
فصل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہو اور حکم ہونے سے کراہت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر بغیر سے پہلے ناز شروع کی
اور اسکو استقدر دراز ٹپرتا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دوزخ کی آگ میں جسے ناز پڑتی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و مستحب تعمیل المغرب۔ اور مغرب کی ناز میں تعمیل کرنا مستحب ہے۔ و مستحب
اگر می ہو یا جائز ہے۔ لان تاخیر یا مکروہ لما فیہ من العشبہ بالکیہود۔ کیونکہ تاخیر اس ناز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اس میں یود ہون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ و مستحب جیسے روانہ کے ساتھ۔ اور معنی تعمیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان
و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خیفہ بیٹھا کہ باسکوت کے۔ اور تاخیر بقدر درو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے
ن۔ اور فیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے
اور اگر تطویل قراۃ کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جتنا شقی غائب
نہو۔ رفع۔ اور واضح ہے کہ لیلۃ النحر میں منوفہ کے بعد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہنے کہ مغرب کی
تعمیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو
اولیٰ وقت پڑھ کر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
پہلے تک کہ آفتاب درود ہو جاوے نہیں روا ہے۔ وقال علیہ السلام لا یرال احیٰ بخیر ما عجلوا المغرب و اخروا العشاء

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے میری امت بتری کے ساتھ رہیگی جیسے جلدی ادا کریں مغرب کو اور دیر کر کے ادا کریں
 عشاء کو۔ و۔ یہ حدیث ابو داؤد رحمہ اللہ نے فرمیں عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو چارے بہانے اگر
 اترے اور اس وقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رضی اللہ عنہ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ کیا تاخیر
 اسنے کہا کہ ہم غسل میں پھنس گئے تو ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا تزال احمی
 بخیر اذ قال علی الفطرۃ الم یوم عروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ نہرت پر
 یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کریں یا تک کہ چارے گنجان چلیں۔ درود الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور
 ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے اور اس
 یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق میں کلام کیا تو یہ ثابت نہیں ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم
 قبول نہ کریں گے کیونکہ شعبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث میں مومنون کا سردار ہے اور ثوری دشمنی و عادی بن زید اور زید
 بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں ابن اسحق کی
 توثیق میں طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقافت میں ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق میں کلام کرنے سے بچ
 کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحت کر لیا اور ابن اسحق کو بد یہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعمیل مستحب ہوئی
 صحیح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کردہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن العمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث
 تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہیں کیونکہ مبلح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے
 لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن
 عامر رضی اللہ عنہ پر تاخیر کرنے میں اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب جوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ و تاخیر
 العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ لقولہ علیہ السلام لا الا ان اشق
 علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہ توایہ کہ شاق کروں اپنی امت پر تو میں درد
 تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک۔ و۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے میں امت پر مشقت ہو جائیگی اور
 مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فیصلت یہاں
 کر دی اس حدیث میں۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ ذریر بن خالد جعفی۔ ذلی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
 اور اس مضمون کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو
 جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جابر بن سمہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے
 رواہ مسلم۔ لیکن ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہیں نکلتی
 مگر بہر حال یہ شافیہ پر محبت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہیں کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک
 تاخیر تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہ توایہ کہ میں شاق کروں اپنی امت پر تو میں تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک
 یا آدمی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہ کے مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت مساکت تاخیر
 عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور اسی کے مانند بزار رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت
 کی۔ اور حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ کو ابن ماجہ نے روایت کیا دسین شطرا لیل یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یا تک رات میں سے جسقدر اللہ تعالیٰ لے چاہا گذر گئی النحر۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہو
 اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذر نہ کرے اور صحیحین کی حدیث اس

دوحی رات تک تاخیر نہ کرے۔ یعنی ہم۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تمہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہو اور آدمی رات تک جماعت کو رہ کر وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دینا یعنی جماعت کے ساتھ بھر جو کہ تمہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہو لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالجملہ تاخیر نہ کرنا مستحب ہے۔ بحکم فیہ قطع السمر السنہ عنہ بعدہ۔ اور بحث اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے منوع ہے۔ فت حتی کہ بعد تمہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کریں گے بلکہ سو رہیں گے۔ اور حدیث جو بروہہ رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ قصہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے شام سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ اللاتمۃ المستدرک فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ عشاء کی نماز پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سوجانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلائی اپنے یہ رات دیکھی پس انکے بوس برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو دسے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ یعنی جو لوگ اس وقت موجود ہیں ایک صدی ختم ہوا نہیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک اپنی کمرہ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی لا التسلی۔ وقیل فیہ فیہ تعیل کیا تعیل البجاعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعیل کجا دے تاکہ جماعت کی قلت نہ ہو جاوے۔ فت فیہ الاسلام خواہر زاوہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز ہے میں عشاء کو تمہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضی خان میں جائز ہے گرمی کی تفصیل مذکور ہے ج۔ و التاخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تقیل البجاعۃ عارضۃ دلیل التذہب وہو قطع السمر بو احد فیثبت الا باحتیالی النصف۔ اور عشاء کو تاخیر کرنا آدمی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل تذہب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلہ انقطاع کیا جانا پس آدمی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ فت حاصل یہ کہ آدمی رات تک تاخیر میں بھرا ہو کر باتیں کرنے والا نہ ہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہیگی۔ تم۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی ہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب معوج نہیں ہوتی۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی بہت یا بیماروں و ضعیفوں کے عدم کھل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوتے ولیکن جو ترجیح ہو اگر اصل ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرہ قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی بہت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ منوعات رد کرنے پر امداد میں تو عارضی حالت سے ہمارا علمدائد اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو جسکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں پابے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقیل البجاعۃ و قد اقطع

اسم قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشر کو اخیر کی آدمی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اس میں جماعت کی تقبیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے قطع
 نہ ہو چکا۔ و۔ یعنی اول آدمی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت میں بہت کمی آئی۔ اور
 قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہ ہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اس وقت میں اکثر یا برابر درجہ برسر ہوتا
 یا یا جادے حالانکہ اس وقت تو لوگوں میں باہمی باتوں و قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی تسخیر
 بات نہ ہوئی بلکہ تعلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب نہا بدرجہ اولے
 ترجیح ہے لہذا جہنمی نے نقل کیا کہ تفسیر میں کہا کہ یہ مکروہ تھوپی ہے۔ دکنطاح من البھر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت میں کوئی
 کراہت نہیں ہے حتیٰ کہ وتر اس وقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر و عشر دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض جماعت ہے
 اور اسکے خدائد ہونے سے کراہت خارج ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اس لیے کہ جماعت آنکے نزدیک واجب
 نہیں ہاں سنت مذکورہ ہے پھر اگر قریب ہو جو ہو تو بھی کراہت تھوپی جبکہ بالکل جماعت مہدم ہو اور تقابیل جماعت سے
 تو وجود جماعت کا قائم ہو اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کہ لجا دے کہ ہمیشہ
 آدمی رات کے نماز قائم کجا دے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجائش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و مستحب
 فی الوتر لمن یألف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ او ترکب اللیل والنوم۔ اور وتر کے بارہ میں جو شخص
 کہ عادت مالوت رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکے باگنے پر بھر دسا نہ تو خواب سے پہلے وتر
 پڑھے۔ و۔ اس میں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز مسجد محبوب و مالوت چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ مسجد بعد کعبہ
 خواب کے ہے۔ اور سنون طریقہ بھی یوں ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کجا دے کہ پھر مناتب امام ابو حنیفہ رحمہ میں عشاء کے وتر
 سے فجر کی نماز کہیں معنی میں ہے۔ جواب دو لگا کہ وضو تو سر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رحمہ
 ہر نماز کا وضو نہیں کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون
 پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز
 نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد تر قبیل وقت سونے میں دینے کہ گویا نہیں سونے میں قائم۔ غرض کہ یہاں مجھے
 شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جبکہ رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جائگے پر بھر دسا بھی ہو تو اسکے
 حق میں مستحب یہ کہ وتر کو بعد مسجد کے آخر رات میں پڑھے اور اگر اسکو جائگے پر بھر دسا نہیں ہو یا ایسا شخص کہ رات میں
 نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل
 فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ جبکہ وضو
 ہو کہ آخر رات نہ اٹھیں تو اول رات میں وتر پڑھے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات میں قیام کرے گا تو آخر رات میں وتر پڑھے
 و۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر
 پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے
 ہو عرض کیا کہ آخر رات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم۔ ع۔ سعید بن المسیب رحمہ سے مرسل روایت منبرہ مرفوعہ
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونوں
 کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا مائے آدمی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت میں
 پڑھی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ اور حدیث میں ہے کہ میں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

و حل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یا تک کہ غروب ہو جاوے۔ فق اس حدیث کو صحیح ستہ میں سے سوا سے بخاری میں کے سب نے روایت کیا ہر جہ۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رحمہ سے مروی ہیں اور ابولہ ابن عمر رحمہ سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں اور عبد اللہ الصلیحی رحمہ سے مؤطا و نسائی میں اور مرد بن خنیس رضی اللہ عنہ سے سنن ابو داؤد و نسائی میں جہیں بیان ہو کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہو اور وہ کفار کی ناز کا وقت ہے پس اس وقت ناز چھوڑ دے یا تک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جانی کا احادیث۔ اور حدیث عائشہ رحمہ سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکر وہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رحمہ سے احادیث ہیں پس یہ غریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو ناز مباح ہر جہ۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرے کی قدرت ہو تو وہ طلوع کی حالت میں ہر جہ مطلقاً صحیح۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث مرد بن خنیس رحمہ میں گندی۔ م۔ مگر حوام لوگ وقت طلوع کے ناز وغیرہ کے فعل سے درو کے جاوین کیونکہ اگر اسوقت نہ ہرجی تو دے اسکو چھوڑ دیں گے اور یہ کردہ جو بعض امون کے نزدیک جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بترجہ کما فی الغنیہ وغیرہ۔ د۔ و المراد بقولہ وان تقبر صلوٰۃ الجنائزۃ لان الدفن غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے "ناؤ جنازہ ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ فق میں کتا ہون کہ علماء اس باب میں مختلف ہیں ایک گردہ نے ظہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے ناز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رحمہ نے بھی باب ہاندہ کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی ہے بھر یہی حدیث عقبہ رحمہ روایت کی۔ اور اکثر علماء ابن اوقات میں ناز جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے یہی ابن عمر رحمہ سے مروی اور یہی قول عطاء و ثوری و حنفی و ازاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ و آئے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رحمہ نے محمول کر کے باب ہاندہ حاکم جو آفتاب طلوع و غروب کے وقت ناز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان فقیر یعنی ناز جنازہ۔ انہی کلام البیہی شرحا۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تنے ناز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رحمہ نے کتاب الجنائز میں لیت بن سعد کی حدیث عقبہ ہی ظہری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ہم ناز چڑھیں اپنے مردوں پر تین دنوں میں وقت طلوع آفتاب کے حدیث۔ یعنی رح نے کتاب المعتمد میں کہا کہ اسکو رح بن القاسم نے مانند لیت رح کے روایت کیا اور یادہ کیا کہ علی رحمہ نے کہا کہ میں نے عقبہ رحمہ سے پوچھا کہ اگر دفن مات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رحمہ تو مات میں دفن ہوئے۔ میں نے فق۔ و الحدیث باطلان مجتہ علی الشافعی فی تخیص الفرائض و بکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رحمہ کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر محبت ہے اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخیص کی فرائض کی اور کہ معطلہ کی۔ فق یعنی حدیث میں تو مطلقاً ناز سے ممانعت مذکور ہے نہ فرائن ہوں یا تو اقل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہو تو اہ کہ میں ہو یا کہیں اور ہو۔ م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت نہ کر وہ سوا سے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا ناز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو چڑھے جس وقت اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہو کہ فرائض منوع نہیں ہیں ان اوقات مکر وہہ میں بھی غیر ہیں جائز ہے اور یہی تو اقل تودہ ابن اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سوا سے کہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رحمہ کے جہیں ابن اوقات میں ناز مکروہ ہوتا بیان فرمایا کہ بکر یعنی سوا سے کہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبر بن مطعم رحمہ کہ حضرت نے فرمایا کہ ای نبی جہ ممانعت منع کر دے کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور ناز چڑھے جس ساعت چاہے

رات میں یادن میں۔ ۳۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں ناز کو مکروہ
 رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جنم افروختہ کجانی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ
 روضہ میں لکھا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وخصائے فرائض وایسے سبب و نواہل جلکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز
 ہیں اور ناز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و دو رکعت طواف و ناز کسوت جائز ہیں اور اصح قول پر ناز استنفا و بھی
 مکروہ نہیں ہے۔ آخری۔ اور نواہل مطلقہ مکروہہ ہیں یعنی جنا کوئی سبب نہ ہو۔ اور کہ میں نواہل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ مع۔ اور
 ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رحمہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بسط چاہتا ہے لیکن انھیں
 کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث میں نام من صلوۃ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے انہم۔ یہ مفید نہیں ہے نہ وجہ۔ اول آنکہ
 اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یادن میں اوقات مکروہہ یا صحیحہ میں تو حدیث عقبہ بن عامر رحمہ سے اسکی تخصیص
 ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے پھر کہ نہ تخصیص نہیں کی گئی۔ منع۔ اور میں
 لکھا ہوں کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس کیا یہ نفاذ ہے یا اداء ہے اگر اداء ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہے گی کیونکہ یہ نفاذ
 وقت ادا ہے ناز فجر ہے اور اگر نفاذ ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
 کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ ناز فرض ہو یا نفل ورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں
 محمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح و دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی در درات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے
 دو پہر تک کے درمیان ٹہرے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ چڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے چڑھتے تھے۔ پس
 ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من ام سے نکالا
 کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت ٹہرے سکتا ہے اور میں لکھا ہوں کہ اسکے معارض
 حدیث ابن عمر رحمہما عن غیرہ میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عہدی قصد کرے
 یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہونے کے وقت یا غروب ہونے کے وقت ناز پڑھے پس یہ مراحت سے مانعت ہے اور یہ بات
 ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عہدی سے اسوقت ناز پڑھے گا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ
 بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہو کہ قیون اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبر بن
 دربارہ طواف نازیکہ کے۔ تو یہ حدیث نزدیکی نے صحیح کہی اور ابن جہان و ابن خزیمہ نے اپنی اپنی تصحیح میں وحاکم و احمد
 و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے و لیکن یہ عام اوقات میں ہے
 اور حدیث عقبہ رحمہ خاص ہے پس یہ شخص جو کی خصوصاً بر اصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں ہے تو ہم
 کہتے ہیں کہ حدیث جبر بن علقم رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رحمہ سے
 صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں ناز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنوالی نص اور مراحت سے حرام کرنوالی
 نص جمع ہوں تو حرام کرنوالی نص مرجح ہے پس حدیث عقبہ رحمہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رحمہ و مانعت اوقات
 غلطہ کی قوت و ثمرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیں گی۔ ہم۔ منع
 و حجۃ علی ابی یوسف فی اباحتہ التفلل یوم الحجۃ و وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رحمہ حجت ہے ابو یوسف رحمہ
 پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ۴۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد و ہم حدیث ابو قتادہ
 ہے و بعد حدیث ابو سعید خدری رحمہ ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث مانعت کے معارض یہ حدیث
 نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث محکم کو ترجیح ہوگی پس صحت اوقات

مقدم ہوگی۔ اور کسی کا جانا ہو کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیا دین پس ہر مذکورہ مسئلہ میں
اسی وجہ سے اشیاء میں ہر کہ ردال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں جابر قول ابو یوسف رحمہ کے اور یہی صحیح ہے اور یہی صحیح
فیہ نے حادثی سے نفل کیا کہ اسی پر قوی ہے۔ وہ میں کہنا ہوں کہ منہج قوت دلیل کے صحیح قول امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ ہر معنی
جو اور ضعیف ہے و اسے تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہدایہ میں مذکور داسی پر قوتوں ہیں پس اشیاء وغیرہ کا معارضہ قبول ہونا قافہ۔ اگر کہا جاتا
کہ معقول کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح مرید تو صریح اقویٰ ہے جیسا کہ شامی رحمہ نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کے بدلات مطابق و مرید کی نہیں بلکہ بدلات التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو
التزامی سے مرید قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ تصحیح لا دین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رحمہ مجب سے خالی نہیں۔ قافہ سم۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام وغیرہ و عروبہ کے وقت نماز میں جائز ہے۔ ہائی رہا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رحمہ نے اوقات کردہ سے کیا
مراد لی پس ابنی الامام رحمہ نے لکھا کہ کراہت سے بیان لغوی معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
و نہ کرنا مطلوب ہے یا مراد کردہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوتی
کہ عینی مانعت جو اپنے موجب سے بھری نہ گئی جو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی مانعت جو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تشریعی بمقابلہ مندوب ہے
اور بیان جو کسی کردہ از قسم اول یعنی عینی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوتی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کمال کے ہوا ہو وہ صحیح ہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کمال واجب ہوئی وہ ناقص رہا نہ ہو کی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا يجوز الصلوۃ الا لیکن اب سوالی
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات کردہ میں۔ تو یہ صحیح نہیں اسوجہ سے
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتیٰ کہ اسکی قضاء سے واجب ہوگی جب کہ طلع کر دے اور
طلع کرنا واجب ہے پھر غیر کردہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الرواۃ ہے اور اگر اسے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس
شروع سے جواز کے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری اللہ منہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولیکن آئے ہر ایک اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح
و لغوی سم۔ اور اگر عدم جواز سے عدم صحت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا يجوز۔ کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولیکن اگر اسے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی اگر
شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد تہفہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ انہاء یہ۔ پس ان
اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اہر اوکرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ تراکیا حاصل آگے لا يجوز یعنی نماز ان اوقات
میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور درجہ باند رہو۔ ولا صلوة جنازہ۔ لا روتنا۔ اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو بتے مذاہب کی رفت۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رحمہ کیونکہ اس میں اول تو مطلقاً
نماز سے مانعت ہے۔ دوم اس میں مرد سے دفن کرنے سے مانعت ہے اور مرد و دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و
لا سجدة تکاؤد۔ لا نہائی معنی الصلوۃ۔ اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔
فتا۔ اس ماہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں اتنے طہارت و شہرت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ ہیں سجدہ میں بھی
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی البسوط۔ اگر کہا جائے کہ جب
سجدہ تلاوت یعنی نماز ہے تو سجدہ تلاوت میں تنقیہ کرنے سے وہ نہ کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث میں ہے

فقہہ ٹوٹتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ میں۔ میں کتاہون
 یہ فقہہ سے وضو ٹوٹنا خلافت قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
 معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز ہو جائیگا پس سوال مقبول نہیں ہے کیونکہ ہمیں
 حکم فقہہ سے غفلت ہے۔ بالجمہ ان اوقات میں جو معنی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر و مہ عند الغروب۔ یہ
 اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یا شاک کہ غروب کا وقت ہو گیا
 تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر اس پر ہو تو ایسے کردہ وقت
 میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجبر و القانم من الوقت۔ کیونکہ نماز
 واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ مکمل وقت۔ لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء
 بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ ایسے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
 موجود ہو تب سبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جائے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادا سے نماز واجب ہو
 حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجبر الماضی فالمراد فی آخر الوقت قاض۔ اور
 اگر سبب ہوتا اس جزو سے متعلق کرو جو گزر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
 قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہ ہوئی جب وہ وقت گزر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں
 ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز
 کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آئندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
 تو آئینہ کلام کیا جاوے کہ یہ گزرے تب سبب ہو گا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گزرے تو اوپر کا کلام اور اگر
 موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے۔ و اذا کان کذلک۔ اور جب
 ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود ہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو موجود ہے یہی موجب
 اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجائش نہیں۔ تو ضرور اس پر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً آئے ادا کی۔ م۔ نقد ادا
 کا وجبت۔ پس جیسے اس پر واجب ہوئی آئے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں آئے
 ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے نماز
 میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو آئے حکماً ادا کی ہے کما مرع بہ المعنی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیر ہا من الصلوات لانہا
 وجبت کاملہ فلا تادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ دے تاخیر
 تو بھٹ کمال واجب ہوئی تبصیر تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوگی۔ قال رحم والمراہد بالنقی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ
 وسجدۃ التلاوۃ اگر اہتہ حتی لو صلا ہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجد ہا جاز لانہا اویت کما وجبت اذا لوجب
 بظہور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رحم نے فرمایا کہ نماز جنازہ وسجدۃ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
 یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتیٰ کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھایا وقت مکروہ
 میں سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں جب
 ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
 کا آنا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو بھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
 معنی کلام امام مصنف رحم کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ آنگا انعقاد ہی ان وقت

میں ہوگا باستثنائے اسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کمال ادا نہیں ہو سکتا جبکہ معتقد ہی نہ ہو۔ اور
یہی جو چیزیں کہ فرض کے معنی میں ملحق ہیں جیسے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت تو جب وہ مباح وقت میں واجب آدین مثلاً
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدہ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت میں نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی
سب گزرا دینا ہوگا بلکہ معتقد ہی نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت اسی وقت مکروہ میں واجب آیا مثلاً اسی وقت میں آیت سجدہ تلاوت
کی یا اسی وقت میں جنازہ اگر نماز واجب ہوئی تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے
کافی السراج والکافی والقبین دت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہر لذائذ یا کراہت بقرہ کہ سجدہ تلاوت میں تاخیر کر کے
مباح وقت میں ادا کرے لیکن نماز جنازہ اسی وقت مجزئہ دے کہ اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ کافی التحفہ مدع القبین البحر المنیر
اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور معتقد مارا تو وضو نہیں کرے گا اس لیے کہ نماز تو معتقد ہی نہ تھی اور
اگر اس وقت میں نفل شروع کر کے معتقد مارا تو وضو کر لیا کیونکہ نفل معتقد ہو جاتی ہے۔ کافی قاضیان۔ نفل نماز ان
اوقات میں جائز و مکروہ ہے۔ کافی و شرح الطحاوی۔ یعنی اسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت
میں قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایہ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کبیرہ۔
محیط السخری۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں نماز اپنے اوپر نذر کی اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور وجہ
ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنی کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اس نے سوا
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اسکو وقت مکروہ میں ادا کیا تو نہیں ادا ہوگی اور یہی وجہ ہے شرح
المنیہ لایمیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہیں۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض علی و ترہول
امام الحدیث رحمہ۔ اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ
بیانی ہوئے یعنی طلوع و صبح و دوپہر و غروب ان اوقات میں یہ فرائض کوئی معتقد ہی نہیں ہونے تو کبھی ادا ہونگے سوا
نماز جنازہ کے جو اسی وقت میں آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سواے عصر کے جو اسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہوا اور
نہ اس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اسی دن کی عصر تو غروب کے وقت معتقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز
نہیں ہے لیکن استعد تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہیں۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرح کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور طہن اسکے ساتھ سجدہ تلاوت ہے۔ نوع دوم
واجب غیر فی جہ فیہ کی جہ سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرح نے اسکی امید پوری کر دی کہ اگر
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہو مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اس طرح کہ کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز بعد اداے نماز ظہر کے ہے۔
تو ایک وقت مباح میں نذر کی قید رکھی اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجمہ واجب غیر فی جہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو نفل باطل
ہو گیا منقطع ہوئی جہ سے اسے قضاء واجب ہوئی اس میں وجہ ہے کہ اس نے وقت مکروہ میں شروع کر کے توڑی یا وقت مباح
میں شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طوات بھی واجب غیر فی جہ اور طہن اسکے ساتھ سجدہ سو ہے۔ پس قسم واجب ہے
خواہ ذاتی ہو یا غیر ہو اتفاقاً نہیں سواے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی انہیں اوقات میں نذر کی ہو اور واجب قضاء
ایسے نفل کے جسکو انہیں اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت ہو انہیں اوقات میں تلاوت سے واجب تھا

پس یہ تینوں حصہ میں نذر و نضائے نفل و مسجد و ملاوت سے کراہت تھوپی کے ساتھ ادا ہوئی مگر گنگنا رہو گا چنانچہ غیر مکرر وہ
رکعت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ یا غیر موکدہ یا باجارت عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں منع
ادا ہو جائیگی یعنی کراہت تھوپی لہذا تو ذکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہو۔ مطلقاً من الحوائج۔ م۔ ان اوقات میں
قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گو باوجود چیز نازکار کن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ البعض من البغیۃ
بہر واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب میں جگے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہے۔ ایمین سے بعض
امام صنف رحم نے ذکر کیا فقال رحم۔ ویکرہ ان تینفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور کمرہ ہے
کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یا شام کے آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یا شام کے آفتاب غروب ہو۔ ف یعنی بعد نماز
فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی موجود سنت موکدہ ہو یا اور ہو کمرہ ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک
کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف اس باب میں حدیث ابن عباس رحم سے ہے کہ
مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جن سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یا شام کے آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ
آفتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رحم ہے۔ اور
ترمذی رحم نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو ہریرہ و عقبہ
بن عامر و ابن عمر و عمر بن عبد بن سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عمرو و کعب بن جراح و ابی امامہ و عمر بن خطاب و
یعلیٰ بن امیہ و معاویہ و صنادی رضی اللہ عنہم اجمیع سے مروی ہے۔ اور ابن جریر رحم نے اس پر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم ذکر کیا
پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں دیکھیں و لیکن وہ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت
ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے
اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کر ذلک آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور
صحیح بخاری رحم میں ام ایمن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں
رکعتوں کو نہیں چھوڑا یا شام کے وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گراں ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں
کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے خوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوے اور آپ پسند کرنے کے امت سے سخت
گہجاوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تو بالبتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے
تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رحم نے زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے
بھی مرفوع مانند قول عائشہ رضی اللہ عنہا کے روایت کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات لیکن جن میں نہایت
کی تصریح ہے اور یعنی رحم نے ماوردی و خطابی رحم شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو
رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دونوں رکعتوں کے
جو بعد نماز کے پڑھتے تھے اور جو کہ وہ بعد انیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلائی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور
جو کہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ماضی فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دونوں رکعتوں سے منع
فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کہ یہ روایت ہے کہ جب امیر بن عباس و عبد الرحمن و سہر بن عمرو رضی اللہ عنہ

مجھے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہنچا اور بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہنچی ہے کہ آپ انکو ٹہر جا کر نماز میں اور یہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے منع فرمایا ہے۔ کہ جب ہم نے کہا کہ سچ میں نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں جا کر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کر پس میں نے واپس ہو کر ان لوگوں کو خبر دی تو انھوں نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو ظہر کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابوسلمہ سے روایت ہے کہ اُن سے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ان دونوں رکعتوں کو پوچھا جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو آپ سر بردار مسجود فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتوں کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں اور جب انکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اپنی برادرت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھیں تو اسکی دلیل حدیث ذکر ان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُن سے منع کرتے اور خود آپ روزہ بدر پر ملا کر رکھتے اور دوسروں کو ایسے دن سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے نائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ حکم دے کہ عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بھروسہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی برقرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہیں جائز ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب بعد عصر کے تو اہل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے۔ کہا رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبر ہو اور بعض کو نہ ہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستند ہر مروت کلام اس میں رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے منوع ہے اور فقہاء در بیان کلام ہے چنانچہ فقہائے فرائض ہمارے نزدیک بھی منوع نہیں ہیں چنانچہ آدنا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلا ہے چنانچہ تھیں رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھر سے مجھے نماز پڑھنے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نماز ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جس کا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اس کے معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریر ہے کہ چونکہ محدث عرب میں اس کے معنی ہیں کہ غلط پاس اذن۔ یعنی اذان کا کدھک فلا پاس یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی رحم نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث جو ان پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کر نیوالی نص جب متعارض ہوں تو حرام کر نیوالی نص کو ترجیح دیتا ہوں

درہ منے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اس میں ردیات ہیں اور اسکی بحث آئندہ انشاء اللہ لکھالے آدگی۔ پھر جب سنت فجر حیثیت گئی اور بعض حوام نے بنا بر فتویٰ یا بقریس رضی اللہ عنہما سے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا حوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور خیال ہے روایت سرساج کے جو سابقین میں گذری جواب یہ ہر کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سرساج میں ہر کہ طلوع آفتاب کے وقت حوام کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے جو ٹر دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے بہتر ہر دلی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہ تو قبل طلوع کے بدرجہ اولیٰ مانعت نہ کجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوة ویصلی علی الجنائزۃ۔ اور مضائقہ نہیں ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے مانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکور کا جواز ہے۔ لان الکراہتہ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول ہے۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا کر وہ ہو اتھا۔ لالمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاوے۔ ف۔ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لہذا اگر عصر کو ابتدا و شروع کر کے یا تک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجہ کے ہرج۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرآن عظیمان کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر بوجہ معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہیں اس میں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم یظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لہما کسجدۃ التلاوة۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض میں یعنی قضا فرائض میں نہوا قطعی ہوں یا علی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۃ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جب تک واجب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۃ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتیٰ کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے بخلات سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیر ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ بیان واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو بیان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض دروزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام دلائل وغیرہ اہل ار کی موافقت کے لیے اور کفار و منکاف کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھنے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے بلکہ ابتداً واجب اور میں واجب ہی مشروع ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ مع۔ و ظہرت فی حق المنذور لانه تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب اسے نذر مانی تو اس پر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذر کا ادا کرنا

ان اوقات میں مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحم سے ایک روایت میں مذکور نہیں ہے۔ یعنی طواف
اور ظاہر ہوئی کہ اس وقت تک کی دونوں رکعتوں میں۔ وفت حتیٰ کہ بعد فجر عصر کے انکا اور کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ مطلقاً واجب
ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل صحیح۔ وفتی الذمی شرع فیہ ثم افسدہ۔ اور ایسی نماز کے حق میں ظاہر ہوئی
جسکو اُس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ وفتند علیٰ بعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کر کے اُسکو فاسد
کر دے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے آنکو تپڑے یہ مفید نہیں کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے
ادا نہیں کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہیں ہے اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے مشروع کرنا کہ اُسکو فاسد
کریگا خود منوع و مکروہ ہے۔ وفتی العینی۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کر کے فاسد کیا پھر بعد نانو فجر کے اُسکو قضا کیا تو نہیں
جائز ہے۔ بالجلد دونوں رکعت طواف اور جسکو شروع کر کے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونوں کو ادا کرنا
ان دونوں وقفوں میں مکروہ ہے۔ لانی الوجوب لغیرہ۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جفت سے ہے۔ وفتیم
الطواف۔ اور وہ ختم طواف ہے۔ وفت۔ دونوں رکعتوں طواف میں جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہے۔ وصیاتہ المودی
عن البطلانی۔ اور بر پا نہ ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا۔ وفت۔ اس نماز میں جسکو شروع کر کے توڑ دیا ہے۔ پھر
جب ہے کہ اُسکو وقت مستحب میں شروع کیا ہو لیکن درختار میں عام رکھا کہ وہ مستحب میں شروع کیا ہو یا وقت مکروہ
میں شروع کیا ہو پھر توڑا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر وبعد نماز عصر کے نازل نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ چند مسجد
اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی تو جیسے نماز تنور و دو رکعت طواف اور سجدہ سو اور وہ نماز جسکو وقت
مستحب یا مکروہ میں شروع کر کے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یا سب مکروہ ہیں۔ واضح ہو کہ محمول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز
فجر و عصر کے نماز میں تفصیل ہے پس قضاء فرامض و ادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہیں اور واجب غیری نفل مکروہ
اداء میں کئے اور اشارہ کیا کہ نصوص احادیث میں تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے مانعت ہے کوئی تفصیل نہیں ہذا
امام مصنف رحم نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ اسواسطے
کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض و تقبی میں مشغول ہو جاوے تو اسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہے پس یہ کراہت بدین معنی
ایسی نمازون کو شامل ہوئی جو محض نفل ہیں یا آنکو وجوب بالغیر ہو گیا ہے اور ایسی نمازون کو شامل نہوتی جو فرض اگرچہ
قضاء میں یا واجب ذاتی ہیں۔ ابن العالم رحم نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ یہ معنی اعتبار کر کے پر کیا دلیل
ہے مجھے نہیں معلوم۔ پھر جب ہم سپر نظر کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ فقہار نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ انکا یہ قول ہے
کہ مخصوص علیہ میں اعتبار عین النفس کا ہر نہ معنی نص کا۔ اور نص میں مطلقاً ہر نماز سے مانعت ہے حالانکہ فقہار نے تفصیل
کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ آنحون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر ہم منصوص کی طرف
تفریط کرتے ہیں تو یہ صحیح نکلتا ہے کہ بعد فجر و عصر کے فضائے فرائض بھی منوع ہیں کیونکہ مانعت عام ہے اور جو روایت اجازت
میں ذکر کی جاتی ہے اگر صحیح ہو تو بھی مانعت کو جائز نہیں تعلیم ہوگی۔ ان نماز جنازہ و مسجد تلاوت کا جائز بعد عصر و فجر کے
اسواسطے ہو سکتا ہے کہ مانعت نماز سے ہے اور یہ دونوں کامل نماز نہیں ہیں۔ اور رہا یہ کہ شرائط کی تضاد تو وہ اسوجہ سے
جائز ہو جائیگی کہ وقت میں خود کوئی معنی کراہت کے نہیں ہیں ولیکن یہ جائز مع کراہت ہو گا کیونکہ نماز سے مطلقاً مانعت
نہ سکانی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام دقیق و خوب ہے ولیکن ائمہ فقہاء رحم نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ محکمہ ہے
کہ عمر بن عبد العزیٰ السمری کی حدیث میں عدلی وقت بالذات ظاہر ہے۔ کما رواہ ابو داؤد و الدنسائی۔ پھر اصل اسکی دوریت
بعد العصر کا وجوب حضرت علی المرتضیٰ وسلم پر ہے اور ہمارا نفل شروع کر کے توڑنے کا وجوب بالغیر ہے اور حضرت علی مرتضیٰ وسلم

کے حق میں وہ وجہ ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہو کہ ذائقہ اللہ جم واسر تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان تینوں بعد طلوع
 الفجر یا کثرین رکعتی الفجر لانه علیہ السلام کم یرد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
 سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
 شوق رکھتے تھے۔ وفت۔ ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں کرو دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد
 حضرت خضہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
 میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ التعلیل
 مع۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہو گی۔ السراج الثبین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
 جو دو گانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائیگی دونوں
 واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضاء نہ فرض و واجب خاتی۔ کمافی الدر۔ بعد طلوع فجر کے ہات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو
 کے ہاتھ تک کہ نماز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
 میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مود جس میں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ ولایتی فضل بعد الغروب
 قبل المغرب۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادا سے فرض کے۔ وفت۔ یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لمافیہ من تاخیر المغرب
 کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ وفت۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کامر من و سراج۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ بعد
 صحابہ رضو کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة اے
 ان یفرغ من خطبہ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطہ خطبہ کے بروز جمعہ ہاتھ کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ وفت
 اور اگر امام کا جھوٹو ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اس وقت نہ پڑھے۔ و۔ لمافیہ من الاشتغال عن اجتماع الخطبہ
 کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ وفت
 اور یہ کہ وہ ٹھوکی ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد رحمہ
 نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضو کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سبک
 الغطفانی رضو آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اس کے کئی جوابات
 دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
 میں کہنا ہوں کہ یہ جواب فصیح نہیں کہ ایمان خطفان وضع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضو نے اپنی خلافت میں حضرت
 عثمان رضو سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استعمال خطبہ کی احادیث معروفہ ہیں تو یہ حدیث سبک
 کہ ان کے معارفہ میں دو وجہ سے نہو گی اول تو معارفہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سنتنا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر ہے کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا
 جب ہی تو جلد ہی و خفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجمہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
 اول کی چاند رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پہر ہی کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
 صدر الاجل حسام الدین شہید رحمہ نے میل کیا ہے۔ التعلیل۔ یہ مانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائض
 قضاے فرائض کے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر فائض اسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
 پڑھنا مکروہ نہیں و نہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے نفل کے اور یہی اتوی ہے اس لیے کہ ترتیب
 اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہوجاتی ہے تو استعمال خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا و اسرا علم ش۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی کر دہ ہے اور یوں ہی خطبہ کسوف اور دونوں عید و خطبہ استسقاء کے وقت ناز کر دہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی منوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت کر دہ ہے۔ ت۔ حج کے بین خطبہ و
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ دط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل کر دہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ حاجت
جاتی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا قیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الاستسقاء النحر۔ لیکن سبقتی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا انہر الفائق میں ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ تو سنت فجر ادا کر لے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درخت
میں کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سرچ کے کہ اوقات کر دہ میں عوام منع نہ کیے جاویں تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض و قضاء کا واسطہ تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا کر دہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں
پڑھے یا عید گاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عید گاہ میں کر دہ اور گھر پر کر دہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ عرفہ و فطر
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے سبب میں نفل پڑھنا کر دہ ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ت۔ البحر۔ اور یوں ہی بعد جمع
کرنے کے کر دہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازین سوائے وقتیہ کے کر دہ ہیں شرح الغنیہ لامیر
عن الحدادی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا کر دہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگر جب فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم حج کا ہے
و۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال
نماز سے آجالت کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشیع میں غفلت والے خواہ کوئی چیز جو اس وقت نماز کر دہ ہے اور ادھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا کر دہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز کر دہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں
ٹھکانے اور خاص حمام میں اور دادی کے نیچے میں اور مہیصل و جانوروں کے ہانڈے جانے کے مقام میں اور نیکی گھربا
اوٹیل گدھے کی جلی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پچانہ میں واسکی چھت پر اور دادی کے ٹالہ میں اور زبردستی چھٹی
زمین میں یا غیر کی بوٹی باجوتی زمین میں اور میدان میں اسطرح کہ گزرنے والے سے سترو نہ کر لیا ہو اور جہاں پانی ملا کر اونٹ
یا بکری یا گائین بٹھائی گئیں۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث میں ہے کہ مبارک الابل میں نماز سے منع فرمایا اور مرا بعض الغنم میں جائز
دی دلی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے جھینسین شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں بوجہ عذر کے گرج کے عذر و دفعہ میں۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ قدر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ میں آئی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا آنکے معنی یہ ہیں کہ قدر سفر میں مغرب کو تا فجر دی حتیٰ کہ جب
شق غروب ہونے کو پہنچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء پڑھی پھر عشاء ہو
تو ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف عذر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعمیل دے لہذا یہ مجموعہ
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو غھر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ پڑھی اور اگر عصر کو تاخیر دیکر عصر میں بیگیا تو حرام ہے اگر جب غھر
قضاء کے ہو گئی۔ کما فی التنبیہ والحد۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و فطر دفعہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلہ
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رحم کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت رد ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہو سکے پورا

الدر۔ یعنی خلا جمع میں الصلوة میں امام شافعی رحمہ کی تقلید سفر میں کرنے کو جائز ہر خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافہ والے ٹھہرتے نہیں اور نہ ہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جمع میں الصلوة میں دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُس کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں استعذر فصل نہ کرے جسکو لوگ حوت میں جہا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقہ شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہ۔ اور ظاہر ضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بنی ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد جو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو حسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اس پر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء و ذمیرہ میں مع کلام ابن الہمام رحمہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے۔ فضائل اذان بہت ہیں انرا کجھ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت میں بعد اذان ہلال روزہ کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یھینأ دخل الجنۃ۔ جس نے اُسکے مثل قیئاً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ انسائی۔ اور ماہنامہ اسکے مسلم و ابو داؤد۔ آواز اذان سے فیضان کو سونے دور بھاگتا جابر رحمہ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ جبہ الصبرین عمرو بن العاص رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کتا ہے اُسکے مثل کو پھر پھر دو دو پڑھو کیونکہ جس نے پھر دو پڑھا اور کبار اس پر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے جہنم میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ سلم والاربعة وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رحمہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذا اللہ عودۃ القیامۃ والصلوۃ القانیۃ آت مجھ کو حبیبۃ والفضیلۃ والنبۃ مقام محمود الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری والترمذی اور یہ معروف میں۔ والد درجۃ الرفیعۃ بشفۃ مقام محمود الذی وعدتہ وازنما شفاعتہ یوم القیامۃ۔ پڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ وہی ابی سیدہ الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو ٹھونڈن کتا ہے اُسکے مثل نہ بھی کہو۔ رواہ السنہ۔ وہی ابی جہاس رحمہ مرفوعاً جس شخص نے ثوب کی نیت سے سات برس نفاق بھی اللہ نے اُسکے واسطے دوزخ سے براہت کھدی۔ الترمذی۔ وہی معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز وہ سب لوگوں سے گردن بند ہونے۔ مسلم۔ حدیث ابو سعید رحمہ میں مرفوع ہے کہ مذن کی درازی آواز کو کہیں والس وجہینہ سنی وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک و انسائی۔ من ابی ہریرہ مرفوعاً۔ امام نووی صاف ہے اور مذن عانت و لہر لہر اکی احوال کو ہدایت دے اور مذن کو بخشدے۔ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام مصنف رحمہ نے بعد بیان اوقات کے چھ درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آلاہی کے واسطے ہے۔

اور ناز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس آنحون نے جمع ہو کر آگے واسطے اسے چاہی ائمہ حدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازی رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں لکھا کہ شب معراج تو مکہ میں ہوئی ہر حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے ناز پڑھی ہے۔ مع۔ پس جو نویر میں اجداد اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے۔ م۔ الاذان سنۃ للصلوات الخیر والجمعۃ لا سواہا۔ اذان سنت ہے پانچون نازون وجعہ کے لیے نہ آنکے ماسوائے کے لیے۔ ف۔ پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں۔ اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے۔ دوم وہ پانچون نازون وجعہ کے لیے ہر نوادقات کے واسطے نہیں ہے۔ سوم یہ کہ آیا مردوں و عورتوں دونوں کو شامل ہے یا خصوصیت مردوں کی ہے۔ چارم سوائے ان چھ کے دیگر نازون کے لیے نہیں ہے۔ یعنی سنت نہیں ہے۔ بلکہ کیا ہر پانچون۔ پس جتنے ذکر کیا ہے تو اصل ہے۔ یعنی ماسوائے ان کے دیگر نازون کے لیے سنت نہیں ہے۔ لتقل المتواتر۔ بدلیل نقل متواتر۔ ف۔ یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر فعل جلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نازون وجعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سوائے کسی ناز کے لیے نہیں دلوائی۔ مع۔ وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء۔ اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی۔ ف۔ یعنی جو حدیث بعد اس میں زید رضی اللہ عنہ میں گزری اور غریب ضروری فرمایا اسکی ہم ذکر کریں گے۔ م۔ امر اول آنکہ اذان سنت ہے۔ یعنی سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوئے تو میں اُن سے قتال کروں گا۔ یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے۔ قصہ محیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں لکھا کہ ہمارے عامۃ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونوں سنت موکدہ ہیں۔ مع۔ لیکن قول امام محمد رحمہ اللہ ظاہر اسکے وجوب میں ہے۔ م۔ اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شمار اسلام ہونے کے ہر چنانچہ قاضی خان نے لکھا کہ اذان و جماعت دونوں شمار اسلام سے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی شہر یا گاون یا محلہ سب نے آنکو چھوڑا تو امام المسلمین آنکو دھکی دیدے پھر اگر نہ مابین تو اُن سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے الکافی اور اسی پر عامۃ مشائخ میں محیط۔ دوم آنکہ سنت اذان واسطے نازون کے ہر نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے ناز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء ناز ہو تو اُسکے واسطے جماعت میں اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی۔ م۔ سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردوں کے ہر مع۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر آنحون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہر مکانی محلہ اور یہ سنت موکدہ مردوں آناد کے واسطے ہے۔ م۔ اور علمائے جماعت پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے البتہ۔ اگر چہ بارہ سوائے پانچون فرض وجعہ کے دوسری نازون کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی مسنون نہیں ہے۔ جیسے سنتیں و قنوت و تراویح و عیدین کہ آنکے واسطے نہ اذان ہر نہ اقامت ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی ناز نذر و ناز جنازہ و استسقاء و جاشت و غیرہ ختناک امر کی ناز ہے البتہ۔ و یوں ہی چاند گھن و سورج گھن کی ناز ہے۔ یعنی علی الکفر۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے ہر مرتب آناد مردوں کے لیے پانچون نازون وجعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں نہ آنکے سوائے کسی ناز کے لیے ہے۔ م۔ ولا ترجع فیہ۔ اور اذان میں ترجع نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کردہ ہے۔ لاشقی۔ و ہوان پر جمع فیرفع صوتہ پانچون بعد ماخض بہا۔ اور ترجع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے ٹوٹا دے پس بلکہ کرے اپنی آواز کو دونوں شہادتین کے ساتھ بعد از پست آواز سے آنکو ادا کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی پہلے اسرا کبر چار بار و با اختیار شافعی مع دو بار کلمہ دو بار اشہدان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہدان محمد رسول اللہ اور سے کہے پھر ٹوٹا کر اشہدان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہدان

و حدیث بلال رضی اللہ عنہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہے پس حدیث ابو محمد ورہ آنسے معارض ہوئی اور بلال رضی اللہ عنہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محمد ورہ کہ مغلہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بخوری بہ نسبت حدیث ابو محمد ورہ کے ارجح ہے فافهم۔ اور حق وضع یہ ہے کہ اذان بلا ترجیح ہے اور حدیث ابو محمد ورہ رضی اللہ عنہ بات وہی ہے جو تفسیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محمد ورہ کو بھی توجہ کا جزم دھما اور یوں ہی جامعہ اہل کہ کو بھی تو توجہ آئی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دونوں میں راسخ و جم جادے اور فضائل میں گذر کہ اسپر تفسیق داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر بیان ایک چستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں کیا اور جم اب دتے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دنیا ایک حدیث سے ہوئی ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوئی ہے تو چستان میں نال ہے۔ م۔ و نیز یہ فی اذان البعہ بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد جمی علی الفلاح کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محمد ورہ میں روایت صحیح مسلم و سنن ابی یوسف و دیگر روایات میں۔ م۔ لان بلا لا قال الصلوٰۃ خیر من النوم میں وجہ البی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما حسن لہ ایا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی اسونے سے ناز بہتر ہے۔ یہ اسوقت کہا کہ جب ناز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سونے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور ماہد اسکے ابن ماجہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ وخص البعہ لانه وقت نوم و فحله۔ اور نجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث میں ثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظہ۔ م۔ و الاقامۃ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی نقطہ خلاف کے واسطے سنت ہے۔ ابھر۔ الا انہ نیرید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد جمی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ در مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس اذان میں عموماً چند رکعہ اور اقامت میں شہرہ ہیں۔ کما فی قاضی خان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اذان میں ترجیح کیجاوے یعنی شہادتین دو در مرتبہ دہرائی جاوین توکل ۱۹۔ ہوے۔ م۔ لکن افضل الملک التازل من السماء و هو المشہور۔ ابسا ہی اس فرشتہ نے کیا جاسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جس پر دو سبز جامدین ایک دیو ابرہہ کھڑا ہوا اور آنسے اذان دو در مرتبہ اور اقامت دو در مرتبہ کہی۔ امام میں لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محمد ورہ میں ہے کہ اور اقامت شہرہ لکھ سکھائے۔ اور یہی ترمذی رحمہ کی روایت میں شہرہ لکھہ معدود ہیں۔ م۔ ف۔ تم ہو جتہ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادئی فرادئی الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر حجت ہے امام شافعی پر اُنکے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہے سوائے لکھہ قد قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رحمہ نے اس لفظ کو بھی منع دیا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث بننے کی ہے وہ عدد کے واسطے نص صحیح ہے اور اس میں کلمات متماثل بھی حکایت ہیں تو اس میں کسی طرح کا احتمال نہیں ہے بلکہ خلاف حجت شافعی رحمہ کے کہ حکم طاق کرنے کا محض کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو

اور محفل ہر کہ اسکی آواز میں اٹھا ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت میں جلدی کرنا شواہد بھی ہر تو اسی پر محمول کرنا چاہیے تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مصنف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہر کیونکہ طاق میں یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہو کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہر اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثنائہ اقامت کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے قدامت الصلوٰۃ قدامت الصلوٰۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہر اور شیخ الاسلام یعنی رحم نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رحم منسوخ ہر اور طحاوی رحم کی حدیث و آثار دو دو بار اقامت کے تبویل ذکر کیے اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حضرت بلال رحم سے متواتر آثار وار دو ہوئے کہ اقامت کو دو دو بار کہتے تھے یہاں تک کہ انتقال کیا اور ابراہیم خیم خیم رحم سے مروی ہر کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہاں تک کہ یہ بادشاہ لوگ یعنی نبویہ ہوئے تو انھوں نے اقامت کو بیگ ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں ذکر کیا ہر۔ یعنی رحم نے طحاوی رحم سے بلا سند ماخذ اسکے مجاہد رحم سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہر کہ حق میرا نزدیک اس مقام پر یہ ہر کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہر ولیکن محمول اسپر ہر کہ کسی خاص وقت میں ایسا حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے موافقت نہیں پائی جاتی اور سنت وہ ہر جبر معارضت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر یہ ہر کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رحم میں ہر کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت اذان سکھائیے اور اسٹین اقامت دو دو بار ہر پس یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رحم نے اقامت کے سرور کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہر امام یحییٰ ابن جان و صحیح ابن خرمیہ وغیرہ میں موجود ہر پھر امام بیہقی رحم کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہیں کہ امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہیں ہر چنانچہ دیدہ انصاف پر پوشیدہ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت دو دو بار ہر اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو محذورہ رحم سے تصریح ہر کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھائی پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رحم نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان کہتے دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع فقہ ہر۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رحم کو اذان جفت و اقامت طاق کا حکم دیا ہو تا تو بلال رحم سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دواوی عمل اسکے خلاف ثابت ہر چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کی کہ اخبرنا معمر بن حاد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان ینتی الاقامۃ وکان یبدا بالتکبیر وینتم بالتکبیر یعنی ہر نے لکھا کہ بلال رحم دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرنے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور یہ ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں لکھا کہ اسود رحم نے بلال رحم کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو روکر دیا کہ نسائی رحم نے اسود رحم یوں روایت کی کہ حدیث بلال۔ یعنی بلال رحم نے ہم کو گون سے حدیث فرمائی۔ دار فطنی رحم نے ایسی اسناد کے ساتھ حسین ایک راوی زیاد البکالی ہر حضرت بلال رحم سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکالی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رحم نے اسکے ساتھ جفت پکڑی ہر پس یہ اسناد اچھی ہر۔ اور طحاوی رحم نے فرمایا کہ بلال رحم سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت کا ثبوت ہوا ہر اور طحاوی رحم نے اجمعی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایت لیکن۔ پس یہ جو امام نووی رحم نے شیخ صحیح مسلم میں لکھا کہ اقامت سرور کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر مذہب شاذ ہر کہ امام نووی رحم سے بہت عجب ہر تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بلال ان آثار متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و احوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یوں ہی ہر جیسے حالانکہ مذہب ہر اور حدیث بلال رحم میں طاق اقامت مذکور ہر وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہر اس سے دوام

نہیں نکلتا ہے اور غایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی رد ہے مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت میں ہے یعنی جس پر معمولی عملدار
 ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہ تو دلیل وجہ ہے بلکہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ سے یہ بھی نقل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کوثر
 کیا ہے اور نقل آیا کہ امیر اسیم نخعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت میں اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایٹھ کیا
 کیا وہ معاف یہ رضی اللہ عنہ ہے۔ یہ فعل معاف یہ رمز کا بدعت نہیں بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رضی اللہ عنہ ہے اور معنی یہ میں
 کہ سنت اعلیٰ کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہیں انہیں یہ ضرور نہیں کہ سب طریقہ نسخ ہوں مگر
 ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہیں مگر انہیں سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جس پر معمولی عملدار آدھ تمام نہیں دیکھتے کہ حج
 کے احرام میں سر میں جو پڑ جاوے کہ تکلیف سے نہ اٹا کرے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات میں موجود
 تو سن میں کیوں نہیں ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ جو طاق اقامت کی ہے وہ نسخ ہو بلکہ ہم نے
 یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار میں توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔
 (فروع) مسجد میں ادا سے فرض جماعت بعد از اذان و اقامت مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ لائق مودن ہونے میں اعتناء و قیام
 اور اوقات نماز پہنچاتے ہیں۔ ق۔ چاہیے کہ مودن مرد قائل صلح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ اور ہیبت والا اور
 لوگوں کے احوال سے خبر گیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑ کر آگے چلے گئے والا ہو القنیہ اور اذان دینے پر
 دانی التزام رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان میں ایسا وارث واجب ہو۔ النہر یعنی خالص لوہاب کی نیت سے بلا عوض و طمع
 و بناوی ہو اور یہ سب استحباب ہے۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی سکے۔ الکافی۔ اگر اسکی
 ہیبت میں دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور اس پر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہی
 ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروا ہے میں صحیح ہے اور غیر عاقل
 مثل مجنون کے نہیں جائز۔ النہایہ۔ مستثنیٰ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔
 فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا داندے کی اذان۔ اور چھ قطع بعض اوقات اذان
 دینا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر ہجر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا حاصل دیکھنے والے
 کے ہے۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت میں اقامت سکے تاکہ وضو کرے والا وضو سے اور نوافل والا
 نوافل سے اور حاجت والا قضاء حاجت سے خارج ہو جاوے۔ التمار غانیۃ عن الحجۃ۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ
 کسی زبان میں اذان نہ سکے۔ قاضیخان۔ یہی الظہر واضح ہے۔ ابو ہریرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہیں۔ قاضیخان۔ اذان
 و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت سے ہے مگر اقامت اس سے پست ہے۔ البدائع۔ النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز
 بلند کرنا مکروہ ہے۔ المعمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ ابو ہریرہ۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ میمنہ پر یا مسجد سے باہر
 ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہو جائے۔ البحر القنیہ۔ و ترسل فی الاذان و یحذر فی الاقامۃ
 اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حذر کرے۔ فت۔ ترسل یہ کہ ادا کبر ادا کبر۔ کبر شہر جاوے چہر
 ادا کبر ادا کبر کبر شہر جاوے چہر شہد ان لا الہ الا اللہ کبر شہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے
 اور حد یہ کہ کلمات نے ہوے جلد ہی کے ساتھ سکے۔ التمار غانیۃ عن الکناجیج۔ اذان میں آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطنی اور
 اقامت میں نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے ترسل و حذر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام لا اذان
 ترسل و اذان اقامت فاحذر۔ یعنی بلال رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت سکے تو حذر کر۔ فت
 ترندی رحمہ اللہ نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہے اور دارقطنی رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا کہ میں نے

الابن محرم کے لیے جو دیکھتے ہیں۔ ترمذی۔ صومعہ بلند مقام چھوڑا ہو کہ اذان دے وہ کبھی مثل کوٹھری کے خواہ گشاہ
یا ننگ ہوتا ہو اور انتراری رحم نے کہا کہ سارہ اذان کی چوٹی پر جتنا ہو سکتا ہے۔ ثبوت بندی پر اذان کا جو ابدوداؤ اور ہفتی غیر
نے جہاں ہمارے ایک حدیث سے بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر طرہت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ میں معروض
ہے اور باضرمت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کہ روایت بلا لا یؤذن ویدور وفتح فاہ ہنسا ہنسا داصبعاء فی اذنیہ۔
میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور دائیں و بائیں منہ لاتے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں
کانون میں تھیں۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رحم کا اعتراض کہ اس میں جہد الزقاق نے دہر
کیا ہے جو کو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الزقاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کی کہ حسین یہ مذکور ہے کہ دو
تھیں کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ طرہت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ م۔ والا افضل للموزن۔ اور فضل
ہے موزن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ اقامت کہنے میں۔ والقیہ۔ ان یجعل الصبیحہ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں
انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں کرے۔ بد لک امر النبی علیہ السلام بلا لارنہ ولا نہ ابلیغ فی الاعلام۔ کیونکہ انحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کو اسکا حکم کیا اور اسلئے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ
ابن ماجہ و طبرانی و حاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیسری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان میں عبد السمیع زید کی حدیث میں فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے۔ بالجلہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر موزن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ منع۔ لانہا
لیست بسنتہ اصلیہ۔ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ انتراری رحم نے کیا یعنی سنن الہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد
میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ بسانہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التیسین۔
کیونکہ امام احمد رحم کی حدیث ابو مخذومہ میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا مردی ہے۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک
ساعت غشی میں مبتلا ہوا یا بھول کر بند ہو گیا تو افضل از سر نو کہتا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجوب سلام وغیرہ شیعہ
مکرہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ کما فی البدائع۔ ایک موزن کو دو مسجدوں میں لے
دینا مکروہ ہے۔ دنی الحدیث میں اذن فو تقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ یعنی رحم نے کہا کہ اس میں
عبد الرحمن انوفی ضعیف ہے۔ قول ادرحق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہذا شیخ وبری رحم نے کہا کہ موزن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ موزن مرد بالغ فاضل تندرست متقی عالم بہ سنت و اوقات نماز ہو اور بلند آواز و دائمی اذان کہنے والا
پانچوں وقت کا ہو اور اس پر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہ ہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا موزن مقرر کرے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ و ابو داؤد۔ یہی قول اذاعی واحد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک بعض
شافعیہ کے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہرہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں بر خلاف ذخیرہ و بدائع کے اندر سے کی اذان مکروہ تھی۔ مع۔
واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول ثویب جو حدیث میں ہے وہ الصلوۃ غیر من النوم دو بار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں
تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ فاعطف۔ والتثویب فی النجوم علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن۔ لانہ وقت نوم و غفلۃ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور ثویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبارہ علی علی
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بھری یعنی اذان مکرر وقت کر کے اقامت و اذان کے بیچ میں بھر

ان دو گھر سے پکارنا بھر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہو۔ اور باقی نازون میں مٹوب کر دے۔
 آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نازون میں مٹوب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا ہے۔
 الصلوٰۃ فی الاصلوات علیٰ علیہ السلام و جو علیٰ حسب ما نصار فوہ۔ اور معنی مٹوب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف متوجہ کرنا اور یہ
 لوگوں کے متعارف کے ہر وقت۔ یعنی کوئی خصوصیت اس میں لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الاصلاح کی نہیں ہے بلکہ انہیں اگر الصلوٰۃ
 الصلوٰۃ یا صلا الصلوٰۃ یا نماز کے جو متعارف ہو جائے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مٹوب بالاتفاق نفس اذان
 میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصد ہے اس کے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
 گیا ہے تو اس صورت میں مدہد لگا کہ بندہ رستان میں ہر خط کی زبان میں اُن کے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
 تو صرف اذان کے کلمات میں ہے ہر خلاف مٹوب اول کے یعنی الصلوٰۃ غیر من النوم۔ کے کہ وہ نماز اسلام کے نزدیک
 صحیح ہے کہ بعد اذان کے صحیح اور امام محمد کا قول کتاب الآثار میں اس پر صریح دلالت کرتا ہے لیکن واضح یہ کہ وہ بعد حی علی الاصلاح
 کے داخل اذان بھی جیسا کہ حقون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجلہ فی اذانک۔ اس کو اپنی اذان
 میں کر دے۔ اس پر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ شروع
 ہو تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے فافہم۔ و بعد اٹھو مٹوب احداثہ علیہ السلام لکھتے ہیں
 احداثہ صحابہ لتغیر احوال الناس۔ اور مٹوب جیسے کلام ہے اسی مٹوب ہے جس کو احداث کیا یعنی بنا لیا اور علمائے کونہ نے
 بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو جو لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہو جانے کے
 یعنی وجہ مٹوب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہو گئی ہے خصوصاً انہیں
 لما ذکرناہ۔ اور علمائے کونہ نے فجر کی خصوصیت اس مٹوب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت نیند
 و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں مٹوب کے لیے گھماش اس وجہ سے ہے کہ ایک مٹوب اس میں موجود ہے۔ والمتاخرین
 استحسنوہ فی الصلوٰۃ کلما انظرنا التوائی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے مٹوب کو تمام نازون میں مستحسن
 نکالا ہے کیونکہ احمد و ربیعہ میں سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ف۔ تمام نازون سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح الفقاریہ۔ پس جب خواب
 کی غفلت میں مٹوب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا ہو جاتی ہے۔ و لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ خواب
 کی غفلت تو بے اختیار ہے اور اس میں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعلیٰ کی حدیث میں جب صبح کی نازون میں سب
 سوتے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ جتنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کوئی
 اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو تہنہ قدرت میں ہیں اُسے جب چاہا اُن کو جھوٹا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت
 میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ مٹوب اول کا شروع ہونا بدو تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیار ہے تو مٹوب اس کا
 قیاس مدسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیار ہے جو قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کوئی گمراہ نہ ہوگا۔ فافہم۔ م۔
 متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ مٹوب اول تو درمیان اذان تھی اس پر علمائے کونہ نے اذان کے بعد اور احداث
 سے پہلے ایک مٹوب احداث کیا باوجود اول مٹوب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اس پر مٹوب جملہ نازون میں احداث
 کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ لہذا یہ دیکھو۔ مٹوب۔ بلکہ امام ابو یوسف نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام ابو یوسف
 وقال ابو یوسف لا یری باسان یقول التؤذین فلا یری فی الصلوٰۃ علیہ السلام علیک ایہا الامیر و رحۃ اللہ
 و ہر گاہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الاصلاح الصلوٰۃ پر حکم اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اس میں مضائقہ نہیں دیکھنا کہ
 کہ مٹوب سب نازون میں اس پر کوئی سلاموں کے سوا اور حکم کو نہیں کہ اسلام علیک ایہا الامیر و رحۃ اللہ۔ ف۔ یہ اس پر

کے واسطے ثواب خاص ہے۔ ہاں متنبہ کہ اگر وہ ان الناس سے کہیں تو اس وقت بھی وہ اسکو جواز سے
 دور نہ کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔
 اور ابو یوسف نے اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔
 کے ساتھ اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اسکو جواز سے دور نہ کر سکتے ہیں۔
 فوت ہو جاوے۔ و۔ امام مصنف رحمہ اللہ کے ساتھ قبول ابو یوسف اور سنی خلیفہ جلائے بقول۔ وعلیٰ بن ابی طالب
 وانشائی۔ اور اسکی حالت و حکم پر بھی قاضی و مفتی۔ و۔ کیونکہ دے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہتے
 ہیں۔ قاضی خان رحمہ اللہ نے قاضی میں کیا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء سلیم کے قی میں تھا اور وہ ہمارے
 زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے علم کر کے میں مشغول ہیں۔ و۔ پھر امام مصنف رحمہ اللہ کے کلام سے
 اور یوں ہی قاضی خان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اختیار کیا ہے۔ و۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد
 اذان کے بعد وہ ایک پڑھنے کے شکر کر ثواب کرے پھر اسی قدر شکر کہ اقامت کے۔ و۔ بعض نے ابو یوسف رحمہ اللہ کی
 تائید میں کیا کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو ہال نہ جانے تھے اور کیا گیا
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے میں وہام مومنین کی جانب پرانی
 پیدا کرنا اور جس غرض و ادارت کا نظم آگے دونوں میں ہونا ہو گا جواب دیا گیا کہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت سے حضرت عمرؓ کے
 بارہ میں بھی موجود ہے کہ موزن ہانے گیا اور سونا پاتا تو کہا کہ اسکو خیر میں انوم اور دیا گیا کہ یہ فقط تو مریخ حدیث میں ہے
 جو اور حضرت عمرؓ پر بھی قیاس رہا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں نبوت پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ حضرت عمرؓ
 ایسے امراء ہونگے جو فاروقین میں نامبر کو نیکے الخ۔ و۔ نہ آگے قی میں کسی ثواب کا حکم نہیں دیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اول احداث پر
 اعتراض کیا کہ اگر کیا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام مارا۔ المؤمنون حسنا
 عند امرئ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بجز جان میں وہ امرئ عالی کے نزدیک بستر کو یہ ثواب بستر میں ہے۔ و۔ قول تحقیق
 مقام بہت دمازی چاہا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسکا ہے ضرور تھا کہ اس مسئلہ میں
 شور و غلبہ زیادہ ہے۔ و۔ دفع ہو کہ طاعت یعنی رحمہ اللہ نے جو استدلال پیش کیا تو راہ المؤمنون حسنا الخ۔ و۔ المؤمنون حسنا
 بعض مراد میں باب مراد ہیں اگر بعض مراد میں لازم آوے گا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح
 ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات
 کو دیکھا جائے وہ امرئ عالی کے نزدیک اچھی ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کو کہ مومنون سے کمال مراد میں تو کمال یا ناقص
 و تمہیں بگو نہیں معلوم ہے کہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں لگے توجید کا اقرار کرے اسکو مسلمان شمار دین اور یہ ظہر
 با جمیع امرئ عالی ہی کو یہ استثنائے صحابہ یعنی امرئ غنم کے کہ امرئ عالی نے فرمایا۔ اولئک ہم المؤمنون خا۔ اور فرمایا اولئک
 ہم الصادقون۔ اور اسکا اسکے آیات بکثرت میں جو انکے صدق و کمال اعلان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات
 پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث مارا۔ المؤمنون حسنا الخ کی تفسیر میں خود حضرت جہد امیرین مسعودؓ نے فرمایا اولئک
 اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 ہے کہ ایمان مومنین و مالمین بھی آگئے اگرچہ ہر شخص میں نہیں ہائی تھے کہ وہ کون کون میں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 اصل مسئلہ ثواب میں کام کہ مسلمانوں کو انحال و دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شریعت میں جن میں ثواب موعود ہے وہم جواز قسم عام
 با احداث میں مگر یہ انکا اجماع و جواز بھی قطعی ہے معلوم ہے پھر جماعت میں اگر انکو کسی فعل مشروع سے دیا جاوے تو

ایک واسطہ اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے مشروع میں کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ثوب کو اذان کی
 شرائع کا جادے تو اسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مار آہ المؤمنون حسنا الخ پوری نہیں اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
 سے اسکا ثبوت نہیں ہوا اور انکے بعد نام مومنون نے اجماع نہیں کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحت ہر جس سے باہر یہ مقصود کہ
 ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت میں شامل ہو کر ناز پڑھیں اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
 پڑ جائے جادے تو یہ بالاجماع نہیں جائز ہے چنانچہ علمائے کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ مسجد میں سے آواز نہ جادے اور
 لوگوں کو بلاراجادے تو اسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے بلاری گئی تھی لہذا یعنی رح نے مسجد سے نکل گیا
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موزن کو دیکھا کہ اسنے نادر عشار کے واسطے ثوب لپی تو فرمایا کہ اس قبضہ کو مسجد سے نکال دو
 اور مجاہد رحم نے کہا کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دیدی گئی تھی اور ہم ناز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے
 میں موزن کو سنا کہ وہ ثوب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ آٹھ کھڑا ہوتا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاویں اور پھر
 ناز نہ پڑھی۔ ابو داؤد الترمذی۔ اور ایک روایت میں ظہر عصر کی نادر کا مذکور ہے اور ثوب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک
 میں صرف فجر کی ناز میں تھی۔ پس یہ تو صحابہ رحم کے عند میں مسجد کے اندر سے ثوب کا حال ہے اور ہمارے مسجد کے باہر ہو کر مجمع ہو کر
 موزن نے جا کر حضرت عمرؓ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسروں کے واسطے ثابت ہوئی ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم
 سے انکار نہیں مروی ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ میں کوئی
 وجہ خصوصیت کی نہیں ہے۔ بالکل علمائے کوفہ و متاخرین نے ثوب کو از قسم شرع نہیں بلکہ از قسم مباحت شمار کیا ہے کیا تم نہیں
 دیکھتے کہ اسکو اذان سے خارج کیا اور اسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظی علی الصلوۃ کی بھی نہیں رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
 نہیں حتیٰ کہ کھٹکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی ایسی ہے پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کلام صرف اس میں رہا کہ کیا مسجد کے
 اندر سے یہ بات روا ہے یا نہیں کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہے اور اس میں خلافت نبوتنا چاہیے بلکہ
 مسجد سے باہر جا کر اس کام کو کرنا مشکل اور اسکا فائدہ کمتر ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہو کر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہے
 تو اسی کو علماء رحم نے اختیار کیا اگر ہم جو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کمان سے لگاتے ہو تو جواب یہ ہے کہ ہم اوپر مسئلہ کہ چلے کہ
 اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد میں نہ دیوے۔ کمافی قاضی خان۔ اور صومعہ دیندہ و منارہ خارج مسجد ہے اور صبح بخاری
 میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادتند او ثلث بالزور و اند کو ہر اس طرح کہ جب جمعہ میں لوگوں کی کثرت ہوئی تو حضرت قتادہ
 نے پسرین نہ ا یعنی اذان کو مقام زوردار پر پڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہوا جب کہ منارہ دیندہ و صومعہ خارج مسجد ہے تو ثوب
 نہ کو مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہے اگر ہم جو کہ تم نے مباحت سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہے کہ۔
 استحسنہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ استحسنہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہے اور
 بطل گہمی مستحسن اس نظر سے جو ہا کہ انکا ثبوت کوئی امر مستحب ہے جیسے بیان تفسیر جماعت وغیرہ لہذا ثوب بدین معنی مستحسن ہے
 اور یہ عرض نہیں کہ ہماری ثوب پر ثواب تشریف ہے پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصلوۃ
 والبر والرحمہ والکتاب۔ ویجلس میں الاذان والاقامت الا فی المغرب۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان میں جلسہ کرے
 سوائے مغرب کے۔ فقہ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہے لہذا حرج۔ حتیٰ کہ مغرب میں بھی بالاتفاق فاصلہ
 دینا ضرور ہے۔ اتنا یہ۔ پس سوائے مغرب کے باقیوں میں فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت میں چھ دس آیات کے
 قرات ملکی ہے لہذا بدی۔ اور موزن کو اسی درمیان میں سنت یا نفل پڑھنا بدی ہے۔ محیط۔ یہی مغرب تو امام رح کے نزدیک
 افضل ہے کہ بقدر ایک ہجری آیت کے کھڑے ہوئے فاصلہ دے اور شنبہ بھی روا ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر مجلس ہر گاہی

دلی بہ مغرب میں رہتا تھا اس پر سویرا غنہ بلی خلیفہ - اور یہ امام ائمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا یجلس فی المغرب الا
جلستہ فی وقت الاذان لا بد من انفصل الا الاصل مکر وہ ولا یقع انفصل بالکسۃ یوجد ما بین کلمات الاذان فی انفصل
بالجلستہ کیا بین الخطبتین اور صاحبین نے لکھا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے کہ خلیفہ اسے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ فاصلہ مکر وہ ہے
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کہ یہ کہہ سکتے تو اذان کے کلمات میں بھی آجاتا ہر بس بیشک سے فاصلہ دے جیسے وہ خطبوں کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی خلیفہ جن امت اخیر مکر وہ فیکتفی پونی انفصل اخر از اعنہ والماکان فی مسالتنا مختلف
وکذا انقٹہ فیقع انفصل بالکسۃ ولا کذب الخطبۃ - ہر ابو خلیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکر وہ ہے یعنی سکوت
ادنی تاخیر کے پس کثر فاصلہ ہر کثرت کا جادے تاخیر سے اخر لکھنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جبکہ مختلف ہے اور آمد و رفت مختلف
ہر تو سکتے کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ و ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ دواؤں سے ہر توبہ دن بیشک کے
مصرحت کے ساتھ وہاں فاصلہ نہیں ہوتا۔ وقال الشافعی انفصل برکتین اقبصار السائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ
اور شافعی رحمہ نے لکھا کہ دور کھٹوں سے فاصلہ دے پھر اس باقی تاروں کے اور فرق چھو کر کر دیا۔ و ف۔ یعنی شافعی رحمہ کی قیاس
بانی تاروں پر قیاس مع الطارق ہے اور فرق ہے کہ دیگر تاروں میں تاخیر مکر وہ نہیں اور مغرب میں مکر وہ ہے تو مغرب کا دوسری تاروں
پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ قال یعقوب رایتہ ابا خلیفہ یوزن فی المغرب وتعلیم ولا یجلس بین الاذان فی الاقامۃ
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رحمہ نے لکھا کہ میں نے ابو خلیفہ رحمہ کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیکھے اور اقامت کرتے اور اذان اقامت
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ و نہ انقیدہ تاملناہ۔ اور یہ قول در باتوں کو بغیر ہر ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ و ف۔ یعنی
امام ابو خلیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ ضایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان استحب کون الموزون
عالمًا بالسنۃ۔ اور مستحب ہے ہر کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ و ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ یہ کس دلیل سے
جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویوزن لکم خیارکم۔ دلیل اس حدیث کے۔ و ف۔ مسکو ابو داؤد وابن ماجہ طبرانی رحمہ کے ابن عباس
کی حدیث سے مزین روایت کی تھیں کہ خیارکم دیو کہم اقرکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کے جو تم میں سے بہتر ہو
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام جو اقر ہو یعنی کتاب الہی کو خوب پڑھا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہے کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو وہ قول میں سے اخذ قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ غلط ہے میں جو وہ خیاریں سے ہوگا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکر وہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔
ن۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا کہ تمہارا موزون نہ ہو جو باطل نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ خاصہ الریاء میں
جو از ہر اول پہلے میں نے نہایت سے باکراہت جواز نقل کیا خاصہ الریاء کے ساتھ جو از ہر اول خاصہ الریاء ہوگا جیسا کہ فی ظاہر ہے
میں آیا ہے اور سمجھ گیا ہے ہر کہ اگر کہ توحید کا مذہب صلح نیکو کار کے زبان سے ہوتا ہے تو افضل تا باطل ہونا چاہیے تاہم امام ائمہ
لہذا اجرت منوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی جواب کا
استحقاق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مذہب جب
عالم باوقات گزرتا تو موزون کے ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ انھی۔ و فی الفتح۔ اور طبرانی رحمہ نے اسطہ میں بسند صالح حضرت ابن عمر رضی
مزین روایت کی کہ میں نے کہ تخرج اکبر سے انکو جہل نہ ہوگا اور حساب انکو ماخوذ کر لیا اور دے مشک کے جہد تمام پر جوئے کے ہر حکم
کہ خلاف کے حساب سے کراخت ہو ایک وہ میں نے قرآن پڑھا خاصہ امر تعالیٰ کی رحمتی کے لیے اندر اسکے ساتھ ایک قوم
کی امامت کی جو اس سے ماضی رہے وہ موزون جو امر تعالیٰ کے واسطے تاروں کے لیے اذان دیتا ہے ہم وہ غلام جس نے
ابو جہل سے لکھا ہے اور اپنے آپ تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ و نہ فی البیہر البیہر اور

اسی میں قرآن واسلے کے لیے امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص رخصتے آگے ہر اور منع القدر میں کہا کہ اذان و اقامت کے وقت
 شفع یعنی کھٹکھٹا رہا بطور گھاسان کرنے کے کرنا کہ وہ بدعت ہے لیکن ہر اذان میں ہر کہ مؤذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روای
 اور یہ در حقیقت سراج کا قول ہے۔ م نئی القندیر۔ اور مؤذن کو گون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے
 اقامت کے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ اسراج و کذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کے پھر اگر قدر امت
 الصلوۃ کے وقت ناز کی جگہ جلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جواز ہے اور در میان اذان میں کلام کرے تو دوسرا دے
 اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب مؤذن پر سلام کیا یا چھینکا دھک کی باناز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو شائع
 نے قول ابو یوسف رحمہ کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فرائع نہ بعد فرائع نہ دل میں۔ و۔ مؤذن بعد فرائع کے بھی جواب
 نہ دے ہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ پتھانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہے تو باجماع اس پر جواب نہ فی الحال نہ بعد فرائع کے کبھی واجب
 نہیں دینی فتاویٰ قاضی خان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو شائع نے کہا کہ جواب واجب نہیں۔ انہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
 بھی واجب نہیں ہے۔ مسئلہ جو اذان سننے والے جواب دے پس جو مؤذن کتابت ہو رہی کے سوائے ہی لای الصلوۃ ادری علی اخل
 کے کہ لاول ولا قوۃ الا باسر کے۔ انہی۔ یعنی مجھے کچھ طاقت و قدرت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بول و قوت اسی میں ناز
 و فلاح میں حاضر ہوں گا اور یہ حضرت عمرؓ کی حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوۃ غیر من اللہ
 کے جواب میں کہے مدت و برکت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکو کاری کی نصیحت کی محیط السرخسی۔ اور حدیث میں ہے کہ انا معکم المؤمنین
 فقو لا اخل یا قول یعنی جب تم مؤذن سے اذان سنو تو مثل اسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہانے کہا کہ اذان کا جواب دینا
 چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی
 قرینہ نہیں جو وجوب سے پھرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ و محض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر نہایت محیط سرخی ہے اور غرائب میں کہا
 کہ یہی صحیح ہے پھر میں کہتا ہوں کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مؤذن کو جب اسنے اسد اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الصلوۃ
 یعنی یہ اقرار بر فطرت ہے پھر اسنے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا اللہ حدیث ظاہر ہے
 نے کہا کہ امام حماد ہی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہیں کہ آپ نے مؤذن سے سنا اور جواب دوسرا دیا
 تو معلوم ہو گیا کہ مؤذن کا جواب دینا بطور مستجاب ہے نہ کہ فضیلت حاصل کرنے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے
 اذان سننی اسکو مستحب ہے کہ جیسے مؤذن کہتا ہے اسکے مثل کہے مگر وقت قول ہی علی الصلوۃ و اخل کے۔ اور بخاری رح نے
 مساد یہ نہ سے رعایت کی کہ جب مؤذن نے ہی علی الصلوۃ کہا تو کہا کہ لاول ولا قوۃ الا باسر۔ مع۔ اور خمس الاثم حوالی ہم
 کہا کہ مؤذن کی اجابت بقدیم ہے نہ زبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہیں ہوگا اور
 اگر وہ مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے جواب واجب نہیں ہے اور ایک جامع شائع نے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ
 جواب زبانی مستحب ہے اگر کیسا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہیں۔ مع۔ ثواب جو کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے صدق بول
 کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کافی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر میں اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر میں قرآن پڑھتا
 تو بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو نہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
 و جواب سلام واجب ہے لیکن ایسے قتل کی حالت میں سلام کرنے والے کو اعزاز چاہیے۔ اور علامہ یعنی رح نے کہا کہ مؤذن
 کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ و زچ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے کہ اس سے
 معنی و جو پتھانہ پڑھتا ہو اور جو جامع میں مشغول ہو مستثنیٰ ہیں اور ہند یہ میں ہے کہ نہیں چاہیے کہ سننے والا اذان و اقامت
 کے درمیان باتیں کرے اور نہ چاہیے کہ قرآن یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

ہر حال میں جو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البتہ اقامت کے وقت مٹا کر نہیں
 کہ وہاں میں مشغول ہو۔ اٹھنا صلا اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ت۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ ہلال نے
 اقامت میں بات نہ کرنا حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے اذان میں جواب دیا اور قدر قیام الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامت صلا اور اقامت صلا
 السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں۔ کما فی التفسیر واختارہ فی القراءات
 اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمس نے جزم کیا ہے۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ تعلیل جواب حاصل کرنے
 کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چل کر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاثر خانیہ۔ پھر
 جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ تعلیل کے رد پر جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
 شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب کر دے ہر صوفی نے مشغول ہو۔ م۔ فقاریں میں ہے کہ جب ایک مسجد میں بکے بعد دیگرے
 کئی موزن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک۔ ت۔ اہل مسجد میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے سے غلط فہمی
 نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا افضل یعنی چل کر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت۔ د۔ اہل حجاز ثواب ربانی جواب کے لیے صبیحہ
 نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے
 وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا کر دے ہو لیکن شیو جاوے پھر جب اقامت میں می علی الطلح پر ہو چکے تب وہ
 کھڑا ہو۔ المصنوعات۔ امام دوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علمائے شیعہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موزن اقامت میں می علی الطلح
 پر پہنچے تو امام دوم کھڑے ہوں یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
 ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی و سرخسی و خواہر زادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے رد پر دے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں
 سب کھڑے ہو جاویں اور اگر موزن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کے وقت تک خارج نہ ہو کھڑے ہوں اور جب باہر
 اقامت کے وقت اتفاقاً مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے ہوں۔ امام قد قیامت آہ سے کچھ پہلے کبیر کے یعنی جب موزن
 دوسرا ہو۔ حلوانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے ناز پڑھ لی تو پھر اس میں کرا اذان
 و جماعت کر دے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موزن و امام و باقی جماعت آئے تو منتخب جماعت ان میں
 کی ہو اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المصنوعات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوائے غیروں نے اس میں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ
 اہل مسجد اس میں جماعت کریں۔ محیط المسرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اس میں ایسا ہتھ اذان دی کہ لوگوں کے
 نہیں سنی پھر ان کے سوائے دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم جو کہ فرقہ اول نے کیا پھر انھوں نے بلند آواز سے اذان دی
 پھر فرقہ اول کا نفل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ بطرح چاہیں جماعت سے ناز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اجبار نہیں ہے
 قاضی خان۔ ایک مسجد کا کوئی موزن و امام مقرر ہی نہیں ہے بلکہ جو جوق لوگ آکر اس میں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل ہے کہ
 ہر فرقہ اپنی اذان و اقامت صلح کرے۔ قاضی خان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو ناز کا فاسد ہونا معلوم ہوا
 ہر دن عادۃ اذان و اقامت کے جماعت سے ناز کو خفا کریں۔ اما اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے
 ساتھ خفا کرینگے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عوم لام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز لکھا ہے اور یہی
 اخیر ہے۔ دالہ صراط۔ قال المصنف۔ ویوزن للقاء و یقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
 کے۔ فقہ حواء اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ محیط۔ لانه علیہ السلام تفسیر الفجر غداہ لیلۃ التعلیس باذان و اقامت کیونکہ
 حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعلیس کے دن نفل پڑا اور وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ فقہ
 واضح ہے کہ تعلیس آخر شب میں کسی مقام پر آخر کراستراحت کرنا اور حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رہنے کے ایسا قاعدہ ہے

کہ بعض اصحاب رحمہ نے عرض کیا کہ آپ ہکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی ناز سے سو جاؤ تو بلال رحمہ نے عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رحمہ کو شیطان نے اگر بچوں کی طرح چبھایا کہ آحمون نے کہا کہ سے اپنی پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب لگا کو نائل اہمذ کے نکلا پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہر کہ اول حضرت عمر رحمہ جاگے اور بلند آواز سے دھمکی گئی شریع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں خیر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی جہت سے بعض علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ جو یہ کیا اور اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ صحیح ہے کہ واپسی خبر میں ہوا ہے۔ بالکلہ آپ نے بلال رحمہ کو کچھ ملاست نہ کی، اور بلال رحمہ کے جاگنے سے پہلے بلال رحمہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رحمہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ وہی بلال رحمہ نے فقہ بیان کیا پھر صحابہ رحمہ کو تسکین دی کہ خواب میں تقریظ نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جان بگوش شیطان کا قرب ہو چکا تھا کونج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر لشکر آئرا اور بلال رحمہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگوں نے سنتیں پڑھیں پھر اذان کے ساتھ جانت کی ناز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصین بروایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رحمہ بروایت ابو داؤد و ابن حبان اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہیں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں۔ وہ جو جعفر علی الشافعی فی اکتفاءہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رحمہ پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رحمہ نے صرف اقامت پر اکتفا کی۔ فقہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم کہ اس میں صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا ارادی نے ذکر نہ کیا حالانکہ دوسری صحیح حدیثوں میں مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولیٰ ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہوں جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو معتدل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نمونے پر تین نہیں پس غایت یہ کہ صرف اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اس میں شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولیٰ ہے خصوصاً باصل شافعی رحمہ کہ مطلق کو مجید پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں ملاتے ہیں بخان فائزہ صلوات اذن للاولیٰ و اقام۔ پھر اگر ہلکی گئی نازیں یعنی ایک سے زیادہ نوت ہوئی ہوں تو اذان دے و اقامت کے اول ناز کے واسطے۔ لماروینا۔ بدیل حدیث بیہ تعریس کے۔ و کان یخیرا فی الباقی ان شاء اذن و اقام لیکون القضا علی حسب الاور و ان شاء فقصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان کالتخصار و ہم حضور اور وہ باقی ناز دے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کے تاکتضار موافق وادھو اور چاہے فقط اقامت کہ کیونکہ اذان تو حاضری کی توجہ پیش سے ہوتی ہے اور بیان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انه یقام لما بعدہما قالوا یہ بخوان یكون بذات قولهم جميعا۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ اول کے بعد دانی نازوں کے لیے اقامت کسی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اکتفا ہوگا نہ اختیار سادہ شائع نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف و ابو حنیفہ رحمہ سب کا ہو۔ فقہ چنانچہ ابو بکر الرازی رحمہ سے یہ روایت صحیح ہے۔ کما فی العینی سادہ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ سے امار میں بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نازیں قضا ہونے میں مروی ہے کہ ہر ناز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رحمہ نے ابو سعید رحمہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اس میں ہے کہ پھر بلال رحمہ کو حکم دیا پس آئے ناز نمبر کی اقامت کسی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کسی عصر کی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر ناز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ شکل ہر اس واسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

نہایت کسی اسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی ظہر و عصر کو انھار سے چار چار رکعات و مغرب چتر سے چھ رکعات
 یونکہ شلا مسجد نبوی میں مع سنن و نوافل کے عینہ کیفیت تو قطعاً مرد نہیں ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے اس حدیث
 سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضاء ہوئیں حتیٰ کہ سات میں سے وقت جبکہ
 سر تعالیٰ نے چاہا گند گیا پھر مال رنہ کو حکم فرمایا اُسے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
 دی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہی اور باقیوں میں صرف اقامت ہی لیکن
 مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضاء غاروں کو حضرت صلعم نے ہا اذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے
 اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہے پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہی
 اور باقیوں میں اختیار ہے۔ مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہر جگہ یا تو احتیاط کر کے جمیع باقیوں
 کی اقامت مذکور ہو اسکو مع اذان پر محمول کر دے اور یا آسانی کے واسطے جمیع اذان و اقامت مذکور ہو اسکی تفسیر دوسری
 حدیث سے قرار دے کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پھر اقامت کیا یہی وجہ ہے کہ شیخ
 ابو بکر آل رازی ابھماصی نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مضاف رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
 شافعیہ ہے ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہو اسی کہ ہند یہ میں ہے کہ ہزار کے لیے اذان و اقامت بشرط تا کہ بطریق ادا
 ہو۔ المبسوط للسرہنی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
 اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرق خواہ ادا
 ہو یا قضا ہو اسکے واسطے اذان و اقامت ہی خواہ تھا ادا کرے یا جماعت سے سوے جموع کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے
 ردہ اذان و اقامت سے کر دے۔ البقیں۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہے اور زوالہ و عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں
 یونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہے۔ کافی قاضیخان وغیرہ۔ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسے مسجد کی اذان
 و اقامت پر اتقاء کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بجز یہ کہ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رحم سے روایت ہے کہ
 یہ علقہ واسود کے ساتھ بدولن اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ جو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے۔ مع۔ و فیغنی ان
 یؤذن و یقیم علی طہران اذن علی غیر وضوء جائز۔ اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کے ایسی حالت پر کہ طہارت
 سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو رجا ہے۔ لائے ذکر و یس لصلوۃ طہران و وضوء فیہ
 استحباباً لکافی القراءۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ نمازیں نہیں ہے تو وضوء ہونا ایسی مستحب ہو جیسے قرآن پڑھنے میں ہے یہ
 ف۔ یہی شافعی و احمد و عائہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے۔ ترمذی رحم نے ابو ہریرہ
 کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ
 نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق ارستہ ان لا یؤذن الا وہو طہر یعنی حق ہے یا کہا کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی
 میں اذان دے۔ اور یہ بھی متفقہ استحباب ہے۔ مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدت ہو گیا پھر وہ وضوء
 کرنے لگتا تو دوسرے سر سے کھدے یا خود واپس جو کرتے سر سے کھے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہر یہ ہے
 نہ حدت ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء
 اور مکروہ ہے کہ اقامت کے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی اجتہاد و شریعہ کرنا بے طہارت مکروہ ہے اور اگر دیہان میں
 حدت ہو گیا تو قبول مشائخ اولیٰ یہ کہ نام کر دے۔ کما سبق میں المحیط۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ و الصلوۃ۔ وجہ
 راہت ہے کہ اس میں موقوف کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہے۔ ویروی انہ لا کرہ الاقامۃ ایضاً لائے احد الاذان

اور کرمی نے یہ حدیث کی کہ اقامت بھی بے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان پر ہے۔
لیکن اصل لازم ہو گا اور اس روایت کو اس حدیث پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں ہے اختیار صرف ہو گا اور
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ: "خیر وی انہ کرہ الاذان ایضا لانه یجیر و احیا اسے
مالا یجیر بنفسہ۔" اور کرمی نے یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو کر دہے کیونکہ وہ بکارت دے والا ایسی چیز ہے کہ
ہو کہ خود اسکی طرف احباب نہیں کرتا۔ "ف" لیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
خاطر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن و موجب۔ اور
جنب کی اذان کر دہے۔ روایت واحدہ۔ روایت واحدہ ہے۔ "ف" یعنی جن وجہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی ہیں کہ ان باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ "م۔" ووجہ الفرق علی احادیث الروایتین۔ اور
وجہ فرق در بیان جنب کے اور در بیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ جو ان اذان
شعبا بالصلوۃ فی شطر الطہارۃ عن اخلط المحرمین و دون اخفها علما بالشہین۔ "ب" کہ اذان کی ایک شاعت
تازہ سے ہے یعنی اندر ایک شاعت میں بھی پڑیں جسے دو طح کی حد میں سے جو زیادہ غلبہ حد تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حد تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط کی تاکہ دونوں طح کی شاعت پر عمل ہو جاوے۔ "ف"
پس جسے کہا کہ اذان ایک طح شاپہ ناز کے پڑ تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے کر دہے اگرچہ مقصود الاذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی ہیں کہ اگرچہ یہ کہ اذان جب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جسے کہا کہ ایک طح اذان شاپہ ناز نہیں
بلکہ ذکر جو تہمین نجاست حد یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی ہیں کہ اگرچہ ظاہر الروایت میں کر دہے نہیں اور جو ہر میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت کر دہے مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی ہیں کہ اگرچہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ کر دہے مگر
اعادہ نہ کرے۔ "ب" وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان کر دہے اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل شقی سے حال
فاسق کی اقامت و اذان اولی ہے۔ "ق" اور اقامت میں تو صحیح قراۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجع ہے۔ چنانچہ فتح القدیر
سے گنہگار حق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے۔ "م۔" اور تہمین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان کر دہے اور اعادہ مستحب ہے۔ "ق"
الجامع الصغیر اذان علی غیر وضو و اقام لا یعید و انجب احب الی ان یعید وان لم یعید اجزاء۔ اور جامع
بین ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دہی اور اقامت کی تو اعادہ نہ کرے اور جب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو ناز کفایت ہے۔ اما الاول فلفظہ الحدیث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جو
بوجہ حدیث کے خفیف ہونے کے ہے۔ "ب"۔ واما الی ثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابہ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت ہما حالت جنابت تو اس کے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ والا شہید ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور شہید بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیا جاوے نہ اذان۔
حب اقول بعد کافی ہیں اسکی تبعیت کی اور اسکی توبہ کرنے نہ سب کر لیا ہے۔ لانی تکرار الاذان مشروع و اولی قائم
ہو کہ اذان کا تکرار مشروع ہے نہ اقامت کا۔ "ف" چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کی ایک اذان تمام زور اور ہرجا
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہانی البخاری طبع الخریۃ دہ۔ و قوله ان لم یعید اجزاء یعنی الصلوۃ لانه جائزۃ دون
الاذان و الاقامۃ۔ اور یہ جو اہم محمد رضی اللہ عنہ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر کس نے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مردود ہے کہ ناز نہ
اسے کافی ہے کیونکہ لازماً بعد اذان و اقامت کے جائز ہے۔ "ف" پس بدو ان اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا کر دہے ہو گا جیسے بغیر اذان و اقامت کے ناز پڑنا اگرچہ تا دور رہا لیکن قاضیان میں ہے کہ اسے فرط مستحب

بجاوت پر دن اذان و اقامت کے مکروہ ہے۔ اذیتیں میں ہر کہ شکر کے اندر جو تپتے ہو دن اذان و اقامت کے حلال ہیں
 مسجد حرام میں اذان و اقامت جو گئی ہر مکروہ نہیں ہر خواہ نہا پڑھے یا جاعت ہو اور ہر تپتی میں ہر کہ افضل باذان و
 اقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہے اور خالی اذان کا ترک مکروہ
 نہیں ہر محیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ اقامت تراشی۔ قال وکذا لک المرأة تؤذن۔ امام مصنف رحمہ نے
 کہا کہ اور اسی طرح حکم ہر عورت کی اذان کا۔ مستحب ان یعاد یقع علی وجہہ استنہ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان
 کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ وقت کیونکہ مسنون مرد و عورت ہر۔ م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ
 اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ اگافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اس میں کراہیت شدیدہ ہے پس
 شاید کہ جو از نظر حصول مقصود ہو لیکن مائل یہ کہ مقصود نذر یہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اذان
 ہر خصوص جبکہ اگر اذان مشروع ہر۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل و عورت و جب دست نشہ و مجنون
 و معتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کجاوے کیونکہ انکی اذان پر اعماد نہیں تو انکے اذان نوکرا کر یہ دلیل جب میں جاری نہیں
 غایت آنکہ وہ فاسق ہو گا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ ہلا اعادہ ہے اور خلاصہ میں ہر کہ پانچ باتیں جب اذان و اقامت
 میں پائی جاوے تو اسکو نئے سرے سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے
 یا سہول کر شد ہو اور کوئی رقمہ دینے والا نہیں یا گونا گوا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس مائل ہر کہ واجب کے
 کیا معنی ہیں اگر معنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شرح کے اسیر نام کرنا واجب ہو۔ م۔ میں کتا ہوں
 کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے نام کر دے پس اگر وجہ شروع کے مانند نفل کے ہر وجوب
 ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑھتے تو
 انکا مشہدہ دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے لیکن اس میں یہ شبہ ہے کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو
 پوری کرے حالانکہ لوگوں کا مشہدہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق و اسرار علم یہ ہے کہ وجوب معنی لائق ہے ہر
 میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نفل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ
 نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تحریر سے جزم کیا کہ مجنون و معتوہ و طفل لا یقبل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کتا ہوں
 کہ یہ قول اور وجہ ہر غیر ازیکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ دلی ہذا شیخ متقی ابن الامام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگوں کو
 حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے نہ مستحب ہے تاکہ اذان ہر وجہ سنت و اذیع ہو۔ ولایؤذن لصلوة قبل دخول
 وقتنا و یعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیا و کسی تار کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کجاوے وقت کے
 اندر۔ وقت۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اتنا مار خانہ میں البتہ اور اقامت تو بالاجل
 قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہ کے نزدیک
 قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان للاعلام و قبل الوقت بحسب۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت
 اور اسے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں نہا نہا۔ وقال ابو یوسف و یقول الشافعی رحمہما
 للفقہ فی النصف الاخر من الليل۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا اور ہی قول شافعی رحمہ کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدمی نماز
 میں جائز ہے۔ وقت۔ اور ہی قول امام مالک رحمہ کا ہے۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل کہ مابل مدینہ کے نزدیک
 یہ میلاد علی آئی ہر وقت کہ فجر کے واسطے آخر نماز سے اذان دیدیے ہیں۔ اور بیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ بلال
 صاحب سے اذان دینا ہر تو تم لوگ کتا یہو یا ملک کہ ابن مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رحمہ نے کتاب امام میں

کما کہ صلح یہ کہ حدیث مرسل جو علی بن ابی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل جہت نہیں مگر چارے نزدیک جہت ہو لیکن صحیحین میں
 اسی کے مثل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع ثابت ہو اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بلال
 و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن عیسٰی یا عبد اللہ بن قیس تھا اور انھوں سے اندھے تھے
 انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلح نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تا دوسرے کی ثرائی میں شہید
 ہوئے۔ کافی البیہنی۔ والحدیث علی الکل قولہ علیہ السلام لیلال لا تؤذن حتی یستبیین ملک الفجر یکتذا ویدیرہ عن
 اور جہت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر بلال رضی اللہ عنہ کو کہ تو مت اذان دے یہاں تک کہ فجر نہ ہو بلکہ اذان
 اور دونوں ہاتھ جوٹان میں پھیلائے۔ و۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا لیکن بیہقی نے کہا
 کہ شد اور ح نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رحمہ اللہ نے کہا کہ شد ادبھی مجہول ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ
 ابو داؤد نے حدیث عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
 تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ بلا روئے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ جہاد الہی ہو گیا تھا۔ اقول
 یہ اسناد صحیح ہے اگر کما جادوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے بھر یہ حدیث سب پر
 جہت کیونکہ جو گئی۔ مترجم کتاب کہ ان جہت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
 و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں قہر کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رضی اللہ عنہ نے اور ابن ام مکتوم نے ہر بار
 باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی ان دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جہان بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی رات
 میں تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وہ اشک ناز تہجد پر قیام کرتے
 تھے اور دلیل اس پر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے تم دو حوکے میں نہ آؤ کہ وہ سات سے اذان دیتا
 تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کراوے اور تمہارے قائم کو جگا دے۔ یعنی جو ناز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کر لے
 اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے اور دوسری حدیث میں ہے کہ گھاری سحری سے اذان بلال رضی اللہ عنہ تم کو منع نہ یعنی برابر سحری
 کھاتے بیٹے رہو کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان
 دے تب سحری سے باز ہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتبہ واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات مالی اذان کی باری بلال
 رضی اللہ عنہ کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقعہ ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
 صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہے پس تم
 کھانے پیتے رہو یہاں تک کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور بلال رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اذان دیتا تھا۔ اور وہ ابن جہان
 رضی اللہ عنہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اس میں رات کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضی اللہ عنہا
 مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال رضی اللہ عنہ اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ ورواہ
 ابن خزیمہ و ابن جہان واحد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بدین معنی تھے نہ انکے بلال رضی اللہ عنہ کبھی اذان کا کلام
 چھوڑ دیتے تھے۔ ابداً ناز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رحمہ اللہ
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ بلال رضی اللہ عنہ کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مگر بات یہ ہے
 جو ہم نے بیان کی کہ رات سے اذان انھوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور
 بیہقی رحمہ اللہ کی حدیث مرفوع کہ اسی بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ نقلی ابن عمر رضی اللہ عنہ نے امام میں کہا کہ اسی
 اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ و حدیث شیعہ بیان رضی اللہ عنہ کہ جسکے آخر میں بلال رضی اللہ عنہ کے حق میں ہے کہ ہمارے اس معذن

فی نظر میں طہرانہ جو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہے اکثر ملک اور اس میں مذکور ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ نہیں اذان دیا کرتا حتیٰ کہ کھلی صبح ہو جاوے
 رواہ الطبرانی رحمہ اللہ صحیح۔ و حدیث ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا کہ جب موزون فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
 ہو کر دو رکعت فجر پڑھنے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موزون نہ اذان دیتا حتیٰ کہ صبح ہو جاوے
 رواہ الطحاوی۔ و حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ موزون اذان نہیں دیتا یا شاک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابوالشیخ
 صحیح میں دیکھ عن سفیان عن ابی اسحق۔ تفتح الباری۔ اور ابی عبد البر رحمہ اللہ نے ابراہیم ناہی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی
 اللہ عنہم یہ شان تھی کہ جب کوئی موزون رات میں اذان دیدیتا تو اس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
 نہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات آئین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر ہو کر
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ت۔ اب واضح ہوا کہ ابویوسف و شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یعنی حدیث بلال رضی اللہ عنہ رات سے
 اذان دینے کی حدیث صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو انکی مراد ہے اور جو حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اُس سے وہ بات
 ثابت جو ہماری مراد ہے وہ سب پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہے جیسا کہ گذرا۔ دینی لہجہ
 اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُس کے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ البقیہ۔ و المسافر و موزون
 و تقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کئے وقت یعنی اُسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لا ینبی
 بلی بلیکۃ اذا سافر تھا فاذا واقیما۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کرو۔ و۔ اور یہ بات کہ
 بولیکہ کے دونوں بیون کو ابی سافر یا احماد یا غلط ہے۔ اور میرا گمان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کتاب کو شاگردوں پر اظہار کیا
 یعنی آپ بولتے گئے اور دے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہے اور اسی جہت سے مصنف رحمہ اللہ کا قول بلفظ قال صحیح ہے
 جابجا نہ کہ یہ یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہے نہ آنکہ خود امام مصنف رحمہ اللہ نے اپنے
 بسا کہ بلکہ اپنے واسطے تو قال البعد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہے۔ بالجملة ترجمہ کا گمان یہی ہے کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
 اپنے ابی بلیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے تو کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہے اور حدیث یہ ہے کہ مالک
 بن انس روایت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
 خدمت سے ہانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کو اور دونوں اقامت کرو اور
 جو تم دونوں میں سے بڑا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہے کہ ساتھی آنگا چھا زاد رسائی
 تھا۔ اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ۔ بلکہ دونوں کو خطاب کیا
 اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
 گو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تمنا ہو تو بھی اذان و اقامت کے اسی واسطے امامت میں صیغہ تثنیہ نہیں ہے۔ م۔ پس اگر
 مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہے۔ المبسوط یعنی
 مکررہ نہیں ہے۔ البیہ۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑی تو کافی مکررہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعاً یکبرہ۔ اور اگر
 دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہے۔ ولو اتقی بالاقامۃ جاز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے۔ لان الاذان
 لا یستحضر الاثنائین والرفقۃ حاضرین والاقامۃ لا علام الاقتراح و ہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان فاقبوس
 حاضرانے کے واسطے ہوتی ہے اور سفر کے ساتھی خوب حاضر ہیں اور اقامت اس واسطے ہوتی ہے کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
 دی جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجت مند ہیں۔ و۔ لہذا ترک اذان جائز ہے اور ترک اقامت مکروہ ہے۔ واضح
 ہو کہ ترک اذان کا جو ادھی بظہر انسانی ساتھیوں کے ہر وہ بظہر فضیلت و بظہر غیر انسان کے البتہ بظہر نہیں ہے بدلیل اکثر

باب شروط الصلوة التي تنفذ بها

[illegible]

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نازنین کسی حائضہ کی گراؤ دھننے کے ساتھ - حائضہ سے مرد بائٹہ جسکو حیض آدے - فسہ جیسے ٹکا محکم - یعنی بائٹ - تو بائٹہ عورت کی نازہ بدول اور حسی کے نہیں ہے - یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابی داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و مسیح ابی جان و ابی خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طحاہسی و غیرہ میں صحیح ہے - رفع - اور جسم عورت کا چھانا ناز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - نازہ میں آسا غیر سے چھانا باجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھانا عامہ مشائخ کے نزدیک فرض نہیں ایشا بان - اور یہی صحیح ہے - الزلیعی - اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھانا صحیح قول پر فرض ہے و لیکن اول مستند ہے اور اسی پر خیم ہے - حتی کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نازہ پڑھی اور اسکا چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نازہ فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کو شہری میں پاک کپڑا رکھا جوڑ کر نازہ پڑھی تو باجماع جائز نہیں ہے - السرخسی - باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے شرعاً عورت کر کے نازہ و انہیں - نہیں - اور گندہ کپڑا اس قدر جھٹ و ٹنگ کہ بعض کی شکل چھاتا ہو نازہ کی جواز میں بضر نہیں ہے - و - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ بیات ہے - م - ستر کرنا چار طرف سے جو نہ نیچے کی طرف سے - و - دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے - محیط - مرد و عورت کے جسم عورت میں تفصیل ہے - عورتہ الرجل ماتحت السترہ الی الرکبتہ - مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے - و - ف - کس ہمارے یمون علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے - محیط - مگر گھٹنا عورت خفیہ ہے ران اس سے بڑھ کر کچھ ہے - آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھ کر عورت غلیظہ ہیں - ح - یہ بائٹ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا - م - قولہ علیہ السلام عورتہ الرجل ما بین سترہ الی رکتہ و یروی ما بین سترہ حتی تجاوز رکتہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ہمارے اور اس کے دونوں گھٹنے کے ما بین ہے - اور روایت کیا جاتا ہے کہ ما بین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے - و ہذا تبین ان السترہ لیست من العورتہ خلافا لما یقولہ الشافعی و الرکتہ من العورتہ خلافا لہ و یضاه - اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ عورت ہے - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی کہ نہیں ہے - ف - اگر وہ ہم ہو کہ الی رکتہ - میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتداء ہو تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بظہر احتیاط و بظہر دوسری روایت کے فرق ہے - و کلمۃ الی گھٹنا علی کلمۃ مع علما بکلمۃ حتی و علما بقولہ علیہ السلام الرکتہ من العورتہ - اور کلمۃ الی کو ہم محمول کرتے ہیں - مع - کہ معنی پر یعنی الی رکتہ یعنی مع رکتہ یعنی مع دونوں گھٹنوں کے - تاکہ عمل ہو جادے کلمۃ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جادے اس حدیث پر کہ الرکتہ من العورتہ - گھٹنا داخل عورت ہے - ف - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اس پر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم کلمۃ حجت ہوں و لیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور ابی بن واسل و امرم بن حوشب کذاب و متروک و متهم ہا تو وضع میں لہذا ذہبی رحمہ نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں و لیکن ابویوب رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع روایت ہے کہ جس میں یہ ہے کہ جو ہم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو امام داؤد و احمد نے مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بظہر تحقیق یہ غلام کنا ہے کہ اس باندی سے بھو جاع و نفیذ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ماں کی ماس و مباحات سے منع ہونا پس گھٹنے سے اوپر کی نفیذ سے منع کیا - ابن المہام رحمہ نے کہا کہ علی رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ الرکتہ من العورتہ - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے لیکن راوی عقبہ بن طلحہ ضعیف ہے - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکتہ - پہچانی نہیں گئی - تو اب تمام بحث ماقط ہو گئی کیونکہ

اور یہی قول مرینیانی و ابن سنیانی کا ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب لمس عام ہو جو دوسری نص کے چہرہ و شلیوں سے مخصوص ہے تو جب عام کے موجب قدم میں ہر اجزاء زیادہ حقیق تو بدرجہ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی صحیح ہے اور اسی پر غور میں آتا دیکھا اور یہی ظاہر میں مذکور ہے اور ابن العلام رحمہ اللہ کے کہ اگر ظاہر قول متن کا اس پر بھی تخصیص ہے کہ غسل کی پشت بھی عورت ہے اور جن کے کھانے سے تباہی مرث غسل پر نہ اس کی پشت اور مختلفات فاضل خان میں ہے کہ ظاہر اربعہ میں غسل کی پشت عورت ہے لیکن غسل کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مع۔ پس فاضل خان نے خلاف ظاہر روایت کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی صحیح و ظہر پر دلیل صحیح قیادہ رخ مرفوع کے جو اوپر گزری حسین و دونوں ہاتھ پہنچو نہ تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حج و شقت کے کہ خالی غسل کا ظاہر نہ اور اس کی پشت کو چھپانا مخصوص معاملات میں دین و نفل و کھلانے وغیرہ اور میں حج و شقت سے خالی نہیں ہے اور وجہ یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ بسوط میں ہے کہ کلائی میں دور و اربعین میں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نادر جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینہ ظاہرہ کا محل ہے اور عورت کی اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے اگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے صبیح کی کہ وہ نادر میں عورت ہے اور خارج ناز میں نہیں ہے۔ پھر ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہ تو یہ لازم نہیں کہ اس کا عورت دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی علت کا مدار نہ دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا غوت نہ اور وہ عضو بھی عورت نہ اور اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر ذرا رحمی موصی کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور ظہر کا چہرہ اپنی ہم در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے عاصق تو باہر اتفاق عورت میں اور بڑھ کر عورت میں اربعین دور و اربعین اور اصح یہ کہ شے بھی عورت میں۔ کلائی محیط۔ یہی اصح ہے۔ الظاہر۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے علیہ نوازل میں صحیح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اتسبح لرحال و الصبیح لفساء۔ یعنی ناز میں ملامت قبول کر انتہیات میں شیوہ جادے تو مرد و لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ جو شیار ہو جائے اور عورت آزادہ نکالے بکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت ہمارے ہاتھ بجز نہیں کہ مردانہ اس کی آواز سنے۔ انتہی مترجما۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اس کا پڑھنا بھی رد ہے جو عورت کے ہم۔ دلی ہذا اگر کہا جادے کہ جب عورت نے بلند آواز سے ناز پڑھی تو ناز فاسد ہو گئی تو کتنا موحہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اس کو آواز سے بچنے کی حاجت نہیں ہے پس ناز میں کراہت کا ارتکاب ہو گا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہنچے والی ہو وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دیا کہ اس کا لحد مقرر و ناسخ ہے۔ اور در مختار میں ہے تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور مطلقاً دیکھا نے لکھا کہ اس کا آواز بلند کرنا حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عورت رسالت پسندہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابجد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب مانع حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اس کی آواز میں سبب مانع ہے پس فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریح اسی پر ہوگی لہذا اذان و قرات نادر و قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند نہ کرنا وغیرہ مذکور۔ اگر خوشی ہو جس کے عورت مرد و عورتوں کی علت ہے اگر وہ ہاتھ ہو کہ عورت شہر سے تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہے لہذا صحیح ہے غرض خالی علت موصی ساقیا کشوف او ظہر تعینا المصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے ناز پڑھی اس حالت سے کہ اس کی چوٹائی نہ لی ہو یا تالی کھلی ہو تو وہ ناز کا

اجماع ہے۔ فقہ کا کیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا قصد سے ماتم کے علم سے ظاہر اندازاً سلام وغیرہ شائع
 نے نہیں نقل کیا ہے امام محمد رحمہ اللہ کے جملہ روایات میں سے مادی کو مشہد ہوا کہ جو تہائی فرمایا کہ تہائی حج۔ اور یہی صاحب تہائی
 جو اور سوائے اسکے دوسرے جہات بھی ہیں جہاں ذکر کرنا بیجا ہے۔ البتہ جو تہائی پٹہ لی گئے غاویج سے تو اعادہ واجب ہے
 عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ اللہ۔ امام اعظم و امام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الریح لا تعید۔ اور اگر جو تہائی سے
 کم گئی ہو تو ان کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
 الریح انما یوصف بالکثرة اذا کان بالمقابلہ اقل منه او ہما من اسواء المقابله۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ تہائی
 کا اعادہ اس پر واجب نہیں اگر نصف سے کم گئی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
 کثر ہو اس واسطے کہ وہ دونوں اسماں مقابلہ میں سے ہیں۔ فقہ یعنی قلت و کثرت باہم مقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
 اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہیں گے حتیٰ کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر مقابلہ اسکے قلیل ہو گا جیسا
 بمقابلہ ۶ کے قلیل ہے جیسے ۶ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
 تو پٹہ لی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اس کو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے
 و فی النصف عند روایان فاحصر الخرج عن حد الفلہ او عدم الدخول فی حدودہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
 سے دور و اثین میں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ فقہ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
 تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جقدر نہیں گئی وہ بھی نصف ہے تو جقدر گئے وہ اس سے کم
 نہیں ہے پس جب وہ کسی کے نام میں درج ہی تو اس قدر گھٹنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف گھٹے تو بھی
 اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ حد کے تحت میں داخل نہ ہوئی یعنی ہنوز وہ ٹھکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر نصف
 ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
 ٹھکانا واجب ہے جب وہ سب یا اس قدر کھل جاوے کہ ہنوز کھل کے ہنوز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر ہنوز کھل کے ہے۔ تو امام
 ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولما ان الریح یحک حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والخلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ
 کی دلیل یہ ہے کہ جو تہائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں احرام کی حالت کا جو تہائی سر نہانے میں ہے
 پس مسح سر میں جو تہائی نظر کمال ہے لیکن اس میں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ جو تہائی جہاں کھل کے
 ہو جاتا تو یہ مثال مقبول نہیں ہے۔ مدح۔ شرح کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام حنفی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چارم حکایت
 میں کمال آتا ہے جیسے مسح سر میں چارم فرض ہوا جو اس کے اندر تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ واسمہا برؤکم۔ تو اس کو
 کمال بدولت ریح کے ذکر کیا۔ فاقیم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر نہایا تو قربانی واجب اور اگر چارم مثلاً
 تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور عبادات میں بھی ایسا جاری ہے جیسا کہ فرمایا۔ ومن راس وجہ غیرہ وغیرہ عن روایت
 والی لم یزالوا اخذوا جہاں ریحہ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ ہنوز تہائی کہیں اس کو دیکھا اگرچہ اس کے
 سوائے ایک جہت کے چار دن طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ فقہ تو چارم جہاں کھل کے حکایت کی ہے۔ یہ مسئلہ تو
 پٹہ لی کے بارہ میں تھا۔ والی شرح و البطن والخصیۃ کذا لک۔ اور بال ریت و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے یعنی علی غلہ
 والی اختلاف۔ یعنی اپنی اختلاف کی پیادہ ہے۔ فقہ کہ چارم ہنوز کھل کے بعد ہوا۔ اور نصف یا زائد ہنوز کھل کے ہے۔ جو
 الیٰ یوسف۔ پس اگر ان اخبار میں سے چارم کھلا تو اعادہ واجب ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں اگرچہ نصف یا زائد ہو جبکہ
 اختلاف گھڑا۔ لان کل واحد عضو علیہ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک عضو عضو ہے۔ فقہ تو مثل سابق کے ہر ایک میں

یختہ جارسی ہوا۔ پھر بالون میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے طاق کہ وہ بالاتفاق شریعہ اور دوم سر سے لگے ہوئے
 ہوا المراد بہ التنازل من الراس ہو الصبیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہیں جو سر سے بچے لگے ہوئے ہیں انہیں یہ قول
 مقدمہ اور یہی صبح ہے۔ ف نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشیخہ وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لگے مراد نہو ناچا ہے
 کہ غسل میں آنکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ و انما وضع غسل فی الجنابہ لمکان الحج۔ اور غسل جنابت میں
 آنکا دھونا صرف حج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف نہ اسوجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔ والہوۃ الخلیطہ
 الاختلاف۔ اور عورت خلیطہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی تمام پیشاب و تمام پائخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
 چارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رحم۔ والذکر یعتبر بانفرادہ و کذا الاثیانیان۔ اور مرد میں نہ کوٹنا عضو
 کیا جائیگا اور دونوں خبیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ و ہذا ہو الصبیح دون الضم۔ اور یہی صبح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملا کر
 ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خلیطہ شرمگاہ ہے اور فرج جو خلیطہ شرمگاہ
 ہے دونوں میں جو تنہائی کھلنے کا اعتبار ہے۔ م۔ طیل کھلنا عضو ہے اور وہ چارم سے کم ہے یہی صبح ہے۔ محیط۔ اور چارم مجبر خواہ عورت
 خلیطہ ہو یا خلیطہ ہو۔ یہی صبح ہے۔ انحصار۔ یعنی چارم عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چارم سے کم عضو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں
 طیل ہو اور وہ جمع کر کے انہیں سے چھوٹے عضو کا جو تنہائی ہو چکا تو طلع جواز ہے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ ہڈی ایک عضو ہے
 اس میں جو تنہائی سے کم عضو ہے اور اگر اس کے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیعت اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر
 کا جو تنہائی ہو جاوے تو طلع ناز ہے۔ م۔ اگر ناز میں عورت کی جو تنہائی ہڈی یا زیادہ کھل گئی اُسے فوراً بند کر لی تو بالاجل ناز جائز
 اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن ناز ادا کر لیا تو بالاجل فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اس میں رکن ادا ہو جاتا تو اس میں
 کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں۔ امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابوالمکارم۔ کہ یہ باہون کی
 مقدار میں ہاں سبحان اللہ کرنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر اجنبی سے چارم کھلا ہو تو ناز کا انعقاد نہوگا اور اگر عمدہ ادا ہو تو ناز میں کوٹے
 تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک جو شرم عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صبح ہے شرح الجمع لابن الملک انہیں کھلنے سے رانی آخر تک
 ایک عضو ہے حتی کہ رانین دھکے دھکے کھلے ناز پر ہی تو علی الاصح جائز ہے۔ انہیں ۱۲ اور دون عورت کا منقحہ مع ہڈی ایک عضو ہے شرح
 الجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ انحصار۔ پیشہ پیٹ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انما مار خانہ علی اعتبار
 اور پلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی جھاتیان ہر ہون تو تابع سببہ ہیں اور اگر شری ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انحصار
 ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الا ہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل قبول نہیں ہے اس کے بدلہ ہر
 کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول دھار کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ اسراج۔ بہت چھوٹی چار
 برس تک ہے۔ ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر شکے بلبے و خود ناز پر ہی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اور حنی پر ہی تو
 استحساناً ناز پوری ہو۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جمل لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے
 جبکہ اختلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ و ما کان حورۃ من الرجال
 فہو حورۃ من اللاتہ و بطنتھا و طہرھا حورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و
 پیشہ بھی ہے۔ ف۔ اور پلو تابع پیٹ کے ہے۔ م۔ د۔ و ما سوی ذلک من بدنھا یس لبورۃ۔ اور اسکے سواے باقی سب بدن
 باندی کا عورت نہیں ہے۔ نقول عمر رحمہ عن عاتک الخمار یا دقار تشبہیں بالحرۃ۔ یہ بیل قول حضرت عمرؓ کے ایک باندی
 سے کہ مرد کر دے اپنے اوپر سے اور حنی کو اگر گندھی کیا تو آزادہ عورتوں کے ساتھ شایستہ بنائی ہے۔ ف۔ چ۔ انکا خلیطہ نہیں
 گئے گرا کے معنی مصنف جہد الزناق میں انس رحمہ سے آئے ہیں کہ اہل انس مذہب کی ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے لے لیا و عورت

اور سے بھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ یعنی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خار و جلباب اور سے نکلی تو عمر بن الخطاب نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہر اک تم نے اس عورت کو خار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتوں سے مشابہت بنایا حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیوں کو آزادہ عورتوں سے مشابہت بناؤ۔ یعنی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس بارہ میں آثار صحیحہ وارد ہیں۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیوں کو مقنعہ سے اسو اسطے منع کرنے کے انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے بر خلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس ایسا زبانی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع تھا کہ باندیوں کا سر سوا سے گردن سے لیکر فٹنہ تک کے اور نہیں ہے۔ ولانہا کھنجر لٹھا جھوٹا ہانی ثیاب مہنتا عاۃ فاعتبر حالہا بنوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للہج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے لیے اپنے خدمت کی کپڑوں میں نیکی بھی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں عورت محرم عورتوں پر ہوتا کہ حج و عمرہ۔ ف۔ پس باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے حکم میں گویا اسکی مان بہن وغیرہ عورت محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم میں کل قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جیسے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کھدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہو خواہ مگاہتہ بدجن۔ سے کہا کہ نزدیکی کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہو۔ کافی التیسین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ نزدیکی کر کے مال ادا کرے ورنہ مہر لازم نزدیک ہنزلہ مگاہتہ ہے۔ انطیسیر۔ اور جب یہ باندیاں آزاد ہو جاوے تو اپنے وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جبکہ مرد عورت دونوں کی علامت اور حالت برابر ہو کہ بچان ہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو عاۃ نہیں ہے۔ اسراج۔ اور ظاہر ہے اختلاف عاۃ افضل ہونے میں ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بجا نہ قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما۔ پھر اگر کسی نے مثل مردار کی کھال بغیر دانت کے پائی دانت اسکے واصلیت سے ابھی نہیں ہے تو ناز سے خارج اس سے بدن چھپاوے اور ناز اس میں نافذ نہ پڑے۔ دومیرہ۔ اور اگر مصلیٰ نجس ہو بلکہ نجاست لگوانے سے نجس ہو تو اختلاف ہے۔ قال۔ م۔ ولو لم یجد ما ینزل بہ النجاست مصلیٰ مہما ولم یجد۔ اور اگر مصلیٰ نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس پڑے کے ساتھ ناز پڑے اور پھر عاۃ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو۔ ونداعلیٰ وجہین۔ اور اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کا ناریع الثوب او اکثر منہ ظاہر مصلیٰ فیہ ولو مصلیٰ غریبان لا یخیر۔ اگر چہ تمھاری کپڑا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو دجو با اسی کپڑے میں ناز پڑے اور اگر ننگے پڑے تو رد انہوگی۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے۔ لان ریح الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیر کی چھتائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا نکل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑنا روا نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کا ناریع اقل من الریح۔ اگر کپڑے میں پاک چھتائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب میں اختلاف ہے۔ فکذا کہ عند محمد رحم۔ تو امام محمد رحم کے نزدیک بھی حکم ہے۔ ف۔ کہ دجو با اسی میں پڑے با عاۃ اور ننگے نہیں روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ م۔ دجو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رحم کے دو قول ہیں سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار میں لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابوالاسلام رحم نے اسکی دلیل میں مناقبہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رحم کا یہ کہ ننگے پڑے اور یہی انکا ظاہر ہے۔ م۔ وجہ قول محمد رحم یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد فی الصلوۃ عریا تا ترک الفروض۔ نجس کپڑے میں عاۃ سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے ننگے پڑنے میں فرضوں کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھا شام سے پڑھا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن السام نے اسرا سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم وجہ بانی

منہ کے ساقط ہر تو یہ کپڑا ہنترہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی میں ردا ہر میں میں چوتھائی نجاست مانع نہوتی تو پورا نجس ہونا بھی منع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہونے میں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا ہنترہ کہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اس کے خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصل باقی رہا لخصاً من الفتح۔ اور حق و السرا علم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدن ناز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔ م۔ و عند ابی حنیفہ والی یوسف یتخیر بین ان یصلی عریاناً و بین ان یصلی فیہ و ہوا لافضل۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑے اور چاہے اس نجس کپڑے میں پڑے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما منع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار و لیستویان فی حق المقدار فیتستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز ناز سے مانع ہے در حالیکہ اختیار ہے یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے نہایت تو ناز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑنے میں فروض کا ترک لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ و ترک اشئی الی خلف لایکون ترکاً۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیونکر افضل ہے۔ و الافضلیۃ لعدم اختصاص التستر بالصلوۃ و اختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص ناز ہی کے ساتھ نہیں ہے اور طہارت کا حکم مخصوص بہ ناز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے ناز سے ایک شرط ہے ناز صحیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں کہ دانستلی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو یا ناز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو بہر حال شرط ہے اور یہی قول شافعی واحد و جمہور فقہاء سلف و خلف کا ہے۔ ج۔ اور شریعت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پادے جس سے وحکم جادے خواہ کوئی چیز ہو اور ناز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔ م۔ و من لم یجد ثوباً یصلی عریاناً قاعد یومی بالرکوع و السجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو ناز پڑھے ننگے بیٹھے ہوئے در حالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجود کو۔ بکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یونہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ قتال زہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو کھمندر سے ننگے برآمد ہوئے پس وہ بیٹھے ناز پڑھا کرنے اس حالت سے کہ سردن سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے۔ ج۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو قتال زہ کی روایت بیان کیا۔ ح۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مردی نہیں ہے اور یہی ابن عمرو ابن عباس و عطاء و طاہر و قتادہ و داؤد زاعی و احمد سے مروی ہے۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ ابوہریرہ ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عاتقہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال انہی یصلی فی السبیۃ و اللہی یصلی عریاناً یصلی جالساً۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو کشتی میں ناز پڑھے اور جو ننگے ناز پڑھے وہ بیٹھے ہوئے پڑھے۔ اور ابوہریرہ ابراہیم بن محمد نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جان نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوئے پڑھے۔ ج۔ فان صلی قائماً اجزاء۔ پھر اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ناز پڑھی تو اسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع و سجود۔ لان فی القعود ستر العورتہ الغلیظۃ و فی القيام

اور اندرہ الارکان فیہ الی یباشا ولا ان الاول افضل لان المستوجب لحق الصلوٰۃ وحق التماس
ولانہ لا خلف لہ والایا خلف عن الارکان۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے
ہونے میں ان ارکان تمام رکوع و سجود کا اداء ہر دو دنوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے۔ مگر اول افضل ہو کیونکہ
پردہ کرنا ناز کے حق دو گون کے حق دو نون طرح واجب ہے یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط ناز کا حق ہے اور اسلئے کہ
پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع و سجود کے ساتھ یا کھڑے اس طرح
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے با اشارہ پڑھنا افضل ہے۔ ت۔ ایکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہیں
اور یہی صحیح ہے البعض۔ پھر اصل مسئلہ میں جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا۔ مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کیا گیا ہو تو صبح یہ کہ اسپر اسکا استعمال واجب ہے۔ البجبرہ۔ اس کے نزدیک کپڑے والا ہو تو اس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان ناز میں پاؤں تو اسے ناز پڑھے۔ تا مار خانہ عن السراجیہ۔ یہ مفید ہے کہ بعد ناز کے پاؤں
تو عادیہ نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔ م۔ مانگنے میں حج و زلت ہو تو لازم نہیں۔ م۔ اگر لمبانے کی امید ہو تو جب تک وقت جلنے
رہنے کا خوف نہ ہو تاخیر کرے۔ القنیہ۔ جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھیں اور اگر جماعت کریں
تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پاؤں قبلہ کی طرف پھیلاوے اور دو نون ہاتھ دو نون
راؤن کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجود کیا تو جائز ہے۔ ن۔ لختی
یہ سب اسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپا دے۔ و۔ در نہ ننگے نہ پڑھے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سوکھی
گھاس۔ اتنا مار خانہ۔ یا ہر ہی گھاس۔ و۔ یا درخت کے پتے حتیٰ کہ کچر جبکہ جانے کہ وہ لگی رہی تو اسی سے چھپانا واجب ہے۔
قنیہ۔ اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اس سے عورت غلیظہ آگے دیکھے چھپاؤ
بالاتفاق۔ کما فی الہدایہ۔ اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک متعدد چھپا دے۔ السراج
حنابلہ یہ کہ دو باتوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہیں البجبرہ۔ پس اختلاف افضل میں ہر در نہ
قبل و دبر مساوی ہیں اور اسکے بعض مسائل باب الانحاس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔ اگر کپڑے پر سے
جماست نازل کرنی والی چیز کسی خلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ ناز کا اعادہ
کرے جیسے نیم من گذرا۔ ا۔ پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہر کہ نہیں کپڑے سے ناز جائز
ہے۔ اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے۔ و۔ نجاست خفیہ و حونا و منور سے مقدم ہے۔ و قد مر فی التعمیم
ریشی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اسی میں پڑھے۔ و۔ کپڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نہ بیٹھے
تو بیٹھے پڑھے۔ القنیہ۔ اگر مسجد میں چارم عورت کھلے تو مسجد نہ کرے۔ القناویہ۔ مستحب ہے کہ مردین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ
میں ناز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر ناز پڑھے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہے
اتھلامہ۔ یعنی جبکہ دوسرا کپڑا جو ادا دہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے م عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و تفعہ میں مستحب ہے
اور دو میں جائز ہے۔ اتھلامہ۔ و ایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن دسر ڈھک لے۔ محیط السرخسی۔ دومر دولہ
نے ایک کپڑے میں اس طرح ناز پڑھی کہ ہر ایک نے اس کے ایک کونہ سے بدن ڈھکا تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ
سوئے پڑھالی دیا ہو تو روا ہے۔ البجبرہ۔ اگر کپڑا عورت کے بدن دو چٹائی سر کو ڈھکتا ہو اسے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہیں۔ اور
اگر چٹائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑا مفر نہیں ہو مگر ڈھکنا افضل ہے۔ القنیہ۔ ننگے نے ایک کپڑا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چھٹائی ڈھکتا ہو اسے نہ ڈھکا تو ناز حاسد و نہ نہیں۔ القنیہ۔ اگر گدے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا ناز پڑھے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ اسراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے غلط سے پہر شنبہ میں تو مخری کر کے اسی کپڑے میں جو
 جس مخری واقع ہو اگرچہ جس کپڑے زائد ہوں۔ اسراجہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوئی میں درم سے زائد نجاست ہو تو
 ریشمی میں نماز پڑھے۔ انخلاصہ۔ اگر اسکے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو بلا طبع
 کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی و البوسری۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شنی تو میں
 سے جگہ مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو جتے ہیں۔ الذہری
 متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کجا لگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کمانی انخلاصہ۔ بخلاف دوتہ کپڑے کے جبکہ
 ایک نجاست دونوں پر چوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کمانی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو نجس ہیں۔ اسراجہ۔
 یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجبور درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں
 ہے۔ انخلاصہ۔ قال و نیوی الصلوۃ النی یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینا و بین التحریمۃ لعل۔ فرمایا اور انا نجلہ یہ شرط ہے
 کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہو اسکی نیت کرے اسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریم کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے
 فس۔ یعنی نیت دلی و تحریم کو ملا دے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال
 بالنیات۔ اور اصل اس میں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ
 انما الاعمال بالنیات بھی صحیح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کمانی یعنی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و
 ابن عیینہ حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کمانی الفتح۔ بلکہ امام صاغالی رحم نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کر دنگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے معنی انسا
 الاعمال آہ ہے پس انا زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے شمار ہونے کے لیے اصل ہے یعنی
 اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتی کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم
 جو قرآن میں ہے اسکی تعمیل نہوگی و لیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت و الاصح ہے بدین معنی کہ مفتاح
 غار ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح غار ہو جاتا ہے برخلاف غار کے کہ غار
 اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کتاب ہے کہ حدیث میں صرف ثواب
 اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نازی خیال کریں
 تو وہاں اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ امسال بنیات ہیں اور انہما اسکے ثوابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال
 بر نیات ہے یعنی آل ذبیحہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور سجدہ اس میں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ
 سے اس طرح پیدا کجائی ہے جیسے درخت سے اور اق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے نہ تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر
 شکر توحید انہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صحت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے
 اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موزی و دندہ ہے
 اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو جس سورہے و مانند اسکے خیال کر دینے نظیر نفیس کے واسطے ہے اور بیان مقصود یہ کہ فارسی و سریانی
 عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کر کے غیر عبادت سے جدا کرنے میں
 نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا و قیام سے ہے۔ ف۔ یعنی
 اول کھڑا ہونا ہے۔ و ہو مشرود بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائرہ درمیان عادت اور عبادت کے۔ فس۔ یعنی
 کبھی کھڑا ہونا نجی کسی عادی ضرورت و عاہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ والا یقع التیمیر الا بالیقینہ۔ اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تین درجہ نہوگی مگر بہ نیت۔
فت۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے غارن
ہو۔ والا متقدم علی التکبیر کا قائم عندہ اذالم یوجد بالقطعہ و ہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہو بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا فعل ہے
جو نادر کے لائق نہیں ہے۔ فت۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاشنہ والا ایسا فعل ہے جو جنس ناز سے نہ ہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس ناز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق ناز نہ ہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی ناز
یا عصر کی ناز کو امام کے ساتھ پڑھو گا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہو جو جنس ناز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب ناز
شروع کی تو اسوقت اسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ ناز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں روایات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیان چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق ناز نہ ہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ گمانی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس ناز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ گمانی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام سے ایسے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہم
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے غارن ہو۔ الا خلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منها عنہ لان ماضی لا ینفع عبادة و اعلم التیمیر
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ جو بہ نیت ہونے کے عبادت واقع ہوگا۔ فت۔
بہر روزہ میں کیوں جو از ہوتا ہے۔ و فی الصوم جوزت للضرورة۔ اور روزہ میں پھری نیت جو بہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ فت۔ کیونکہ طلع فجر کا وقت نیت و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اسر تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو بہ کونسی معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر جو بہ اس ضرورت کے جائز ہے برخلاف ناز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے غیم۔ لیکن کرنی رحمہ نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرنی رحمہ کے اختلاف کیا حتی کہ تاجر رحمہ تک
جائز رکھی ہے۔ مع۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الصبح جائز ہے۔ ط۔ والا یقینہ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ فت۔
یعنی ارادہ خاص۔ فت۔ وہ ارادہ ہے ناز کا واسطے اسر تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی صبح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جاننا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرنا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ بان جاننا اسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ اسی صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی ناز پڑھتا ہے۔ فت۔ تاکہ تیسرا جو داوے اور تیسرا جانے نہیں ہونی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے تو اسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو عت۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو یہی رد ہے جیسا کہ گذرا اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے ہم۔ بالجہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما اللہ کرالیان
ظہا معتبر ہے۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ جیسے نیت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی ہے کہ ناز
پڑھوں الخ۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا حرم کیا اور زبان سے صبر نکلا تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمہ ابی الیث و النقیہ۔ کہ جو کچھ
ذکر ربانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوتی۔ بان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اظہار
صح ہے۔ نہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر کسی کی صورت ہو تو اب کلام یہ ہے کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اسر تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ ناز میں اپنی راے سے دخل دینا منوع ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ بعضے حافظ رحمہ نے

فرمایا کہ زبان سے کھنکھانے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اس کا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے ہو نہ جاکہ مقبول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ کہ جب نماز کو کھڑے ہو کر تو تکبیر کہی پس ربانی کننا بدعت ہو۔ انہی۔ ت۔ جامع کردی میں یہ کہ ذکر ربانی بعض کے کو دیک کر وہ یہ کہ نہ کہ حضرت عمرؓ سے منع فرمائے اور اسلئے کہ نیت فعل ظہری ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہو تو ربانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہو سب سے چونکہ وجاہ سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رحمہ کر درایت سے وقت موافقت روایت کے مدول و چاہیے لہذا مختار یہی روایت ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ ربانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ مسئلہ فرمایا۔ و یحسن لو لک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کننا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا غم ظہری مجمع ہو جاوے۔ ف۔ تنجیس میں فرمایا کہ جس نے مشایخ میں سے ربانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا ظہری غم مجمع ہو جاوے۔ انہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد ہو تو ربانی کننا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہند یہ مدعا میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کننا کافی ہے۔ الزاہدی فی المغنی۔ شیخ ابو السود رحمہ نے اسکو رد کر دیا کہ یہ نیت کا بدلہ لاسے ہے ہر وہ منع ہے اور مٹھا دی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور ترجمہ کتاب میں کہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السود رحمہ نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بیجا ہے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا ابن الہمام رحمہ نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان بدلنے کے مسئلہ میں لکھا کہ جب نفس واجب تغذ ہو تو بیجا ہے اس کے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو غم ہے اور جب فعل بد و غم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک توصل اور دوسری مغتری زاید ہی کی راے پر مدار ایک رکن عظم نماز کا کہ جسکے ٹوٹنے سے نماز نذر ہو پس رد انہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اتحاد کیا جاوے اور فقہاء اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے میں ناہی مغتری سے عجیب نہیں کیونکہ وہ امام عظیم کو اپنے اعتقاد پر جاتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقیید سے ہے کہ بلا تاویل زاید ہی کے احوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند مستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاید ہی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہند یہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے ٹوٹنے لکھنے کی فردوسی روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ برہنہ ہے اعتزال ہے کیونکہ مغتری کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بجز شجر و منوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا ربانی اقرار کا اسلام میں اعتبار کر کے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جرم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاسقم دامتہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصلو ابینم اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت میں اسکر کیا اور اکبر تحک کر رکوع میں واقع ہوا تو اگر نماز شروع ہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے قیام ہونے سے پہلے تقدی تکبیر کا کلمہ اسکر کفر فایع ہو گیا تو اظہر الروایہ میں اسکی نماز شروع ہوگی۔ کما فی التخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوۃ نفلاً یکفیہ مطلق الفیتہ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ و کذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یوں ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشایخ نے اختیار کیا۔ تنجیس ساور احتیاط سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوا لہذا خبرہ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ لہذا وضع ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چارہ کہیں پڑھتا ہے اس میں یہ نیت کرے کہ اگر غرض یہ ہے کہ میں نے وقت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہو تو یہ سنت ہو جاوے گی۔ لیکن فردوسی کہ اسپر کوئی قصار نظر نہ۔ مع۔ و ان کانت فرضاً فلا بد من تعین فرض کا نظر مثلاً لا اختلاف الفروض۔ اسکا اگر نماز فرض ہو تو فرض کا تعین کرنا ضروری ہے جیسے مثلاً نماز کیونکہ فرض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض واجب ادا نہیں ہوتا

الغالبہ۔ پھر اگر اس نے نذر کے ساتھ یوں کہا کہ آج کی نذر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ نذر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اس نے قضاء میں ادا کی نیت کی ہو۔ و۔ جسکو وقت نکل جانے میں شک ہو اُسٹا ہی جیسا کہ آج کی اس نذر کی نیت کو
بہین۔ مگر نذر کے ساتھ یوں کہا کہ نذر وقت کی تو بھی جو ان تعلق ہر بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول میں کافی نہیں ہو اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہر سارے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہو نہ خود لیکن اگر اُس کے اعتقاد میں یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہو جائز
ہو۔ و۔ یہ دونوں تو اتفاق میں ہیں اور اگر اس نے خالی نذر کی نیت کی جیسے کتاب میں مذکور ہو تو اس میں اختلاف ہر مہم اور قادی قبال میں ہو کہ صحیح
یہ کہ جائز ہو۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی نذر قضاء ہوئی اور اس نے عصر کے وقت میں نذر و عصر کی نیت کی تو کوئی شرع نہ ہو گی اور
مقتضیٰ میں ہو کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو نذر شرع ہوگی۔ خلاصہ میں یہ کہ دو فریضہ قضاء کی نیت کی تو پہلے کے فریضہ کے لیے نیت
ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونوں کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شرع ہوگی اور امام محمد رحمہ کے
دیکھ نیت باطل ہو۔ و۔ نمازی جو قسم کے ہیں ایک وہ کہ فرض نمازوں اور سننوں ہر ایک کو پچاس تا پچاس اور معنی فرض کے
کہ اُس کے کرنے میں ثواب عظیم اور جہود نہ میں عذاب الیم ہو اور معنی سنت کے کہ اُس کے ادا کرنے میں ثواب جمیل اور نہ کرنے میں
عذاب نہیں ہو غرض کہ معنی فرض و سنت کے پچاس تا پچاس اس نے نیت کی غرض کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہو۔ دوم وہ کہ اسکو
جائز اور فرض میں فرض کی نیت کرتا ہو لیکن یہ نہیں پچاس تا کہ کون فرائض اور کون سنن ہیں تو بھی روا ہو۔ سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہو یعنی وہ ان سے کہ یقیناً ہر گز اُس کے معنی نہیں جانتا تو اُسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چارم وہ کہ اسکو روا جانتا ہو کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہیں انہیں بعضے فرائض میں اور بعضے نوافل میں پس جیسے لوگ پڑھتے ہیں اسی طرح پڑھے جاتا ہو اور فرض کو نفل
سے شناخت نہیں کرتا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ پنجم وہ کہ اُس نے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہو
نوا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض بندوں پر ہیں لیکن وہ نمازوں کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ ات۔ الفقیہ
والاشہاء عنہ۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہو اس میں فرض کی نیت کرتا ہو تو اُس کے سچے قضا
کرتا ایسی نمازوں میں درست ہو کہ جگہ پہلے اُس کے مثل سنتیں نہیں ہیں جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازوں میں
نہیں درست جگہ پہلے ویسی ہی سنتیں ہیں جیسے فجر و ظہر۔ کافی قاضیخان و شرح الفقیہ لاسیر۔ نماز جنازہ میں نماز اللہ تعالیٰ
کی خالص اور سب کے لیے دعا کی نیت اور عیدین میں نماز عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نیت اور دترین صرت نماز وتر کی نیت
کرے۔ (الابجدی)۔ جامع کردی میں ہر جمعہ میں جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اس میں اختلاف ہو اور وتر کی نہ واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہر جمعہ۔ انہیں عین الفاتیہ۔ اور نذر نماز طواف میں تعین شرط ہو۔ البحر۔ اور جیسے نماز اور میں تعین
شرط ویسے ہی قضاء میں شرط ہو حتیٰ کہ جب قضاء نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت میں لاوے غرض فلان روز کی
کافی قاضیخان و لایحہ یہ اور بھی صحیح ہو۔ انہیں۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول نذر یا آخر نذر اور یوں ہی باقی نمازوں میں ہو
کیونکہ جو ان میں سے اول یا آخر کے بعد والی نماز اول ہو جاوے گی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اس نے قضاء میں معین نہ کیا تو جائز ہو۔ الفتح و ج الفقیہ۔ بر خلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضاء ہوں اور اس نے
ایک روز بغیر تعین کے قضاء کیا تو جائز ہو اور بہتر یہ کہ نماز میں اول روز دوم روز کو معین کرے کیونکہ نماز کا سبب جمعہ
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہو اور اگر دو رمضان میں سے ہوں تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان میں ہو
مگر کتاب الصدوم میں بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو روز رمضان کے ہوں۔ الفتح۔ اور تعدد رکعات
کی نیت شرط نہیں۔ المصدر۔ حتیٰ کہ اگر پانچ رکعات نذر کی نیت کی۔ اور چوتھی پر تعدد کیا تو کافی ہو اور نیت مذکور لغو ہو۔ فتح
الفقیہ لا مبرور نیت کہ شرط نہیں اور بھی صحیح ہو اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المضمرات جمع البدل۔ مگر نذر اختلاف ادا کے ہو۔

تو نہیں سمجھتا۔ بھریہ کہ امام کہ میں نے ذکر کر کے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کافی الظہیر۔ اور یوں ہی نصاب روزہ میں اگر عہد کے روزہ کی نیت کی اور آپس میں عہد کا قصد تھا تو وہاں نہیں ہر لہذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ نصاب اول قصد ہے ایسے ہی نصاب جانہ میں نیت کی تعیین نہ کرے کہ وہ نزدیک ہر یا مرد ہر یا عورت ہر بلکہ جیسر امام ناز پڑھتا ہر اسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مع۔ فرجہ میں ہر کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدار یہ کہ امام کبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھرا ہو اس وقت نیت کرے تو ہمارے عامہ علماء و علمائے مذہب کے نزدیک مداح ہے۔ مقتدی کو آسان یہ کہ ناز امام واسطی اقتدار کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہو اسکی اقتدار کرے۔ المحیط۔ اگر ناز جمعہ میں جمعہ و غیر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضی خان۔ امام قعدہ میں ہر بس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے اقتدار کی ورنہ نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے فرض میں اقتدار کی ورنہ فعل میں تو فرض کی اقتدار نہیں صحیح ہے۔ انجیس۔ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو میں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر نیت ہو کہ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو اقتدار کی تو صحیح ہو کوئی ہو۔ المظاہر۔ امام کو امامت کی نیت کرنا عامہ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر نیت کی کہ میں طمان کی امامت نہ کروں گا پھر اسے اگر اقتدار کر لی تو جائز ہے قاضی خان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے ناز جنازہ میں بالاتفاق حدیث کی اقتدار بدون نیت کے درست ہے۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر درست ہے۔ المظاہر۔ و۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو بس علی الاصح اسکی ناز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نادین سوائے ناز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اہل امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہر کسی کو کہ فرض یا نفل یا مسجد و ملاوت یا ناز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف اور کرے۔ المسراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا قدر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کے بدون خوف و بدون نفل بیواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہے نہ نافر یا۔ و استقبال قبلہ۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کو طرف متوجہ ہو۔ و۔ خواہ حقیقہ یا حکماً اتند عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی نفع تحریر کرے یا اسے کاغذ حکم شریع میں قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ غرضی کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں اس پر جزم کرنے کے ساتھ انگو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت خلیفہ میں کعبہ پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتیٰ کہ اگر جن کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ و۔ ش۔ ط۔ اور یہ نیکو حال واجب ہے۔ نقولہ تعالیٰ قولوا و جو حکم شرط ہے۔ بدلیل قولہ تعالیٰ قولوا الخ یعنی ستم بھیر اپنے چہرہ کو شہر المسجد الحرام کو۔ و۔ یعنی اسکا طرف جہت کو پس ناز میں استقبال فرض ہوا جان کین آدمی ہو۔ اور برابری عذاب و عتق سے روایت ہے کہ حضرت علی علیہ السلام جب مدینہ ہجرت کر آئے تو حکم انہی بیت المقدس کی طرف تلوہ یا سترہ مہینہ ناز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے ناز عصر بھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ و۔ آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گداز ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں گئے تو آئے کہا کہ جن اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ ناز پڑھی پس وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ و۔ و۔ و۔ بخاری و سلم۔ و۔ ایک مداح ہے ہر کہ وے ناز صبح میں گئے تھے۔ جانب کعبہ پھر نے کا حکم آپ پر پڑھا عصر پڑھا نازل ہوا اور اہل بیت کو خبر نہ تھی حتیٰ کہ صبح کی ناز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور تمام کو میں نے صبح کے ساتھ تھپیرا رہی میں کہا ہر دم۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک نفع کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے اصل حدیث

اٹھا دینا اور یہ کہ جب تک معلوم نہ ہو تک عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر ناز میں سرکھلی ہو اسکو اتھانے آلا دیکھا پس اگر اسی وقت ڈھک لے تو ناز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر خود تعالیٰ خود اور جو کچھ ان سے فریفت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عہد آتو جہلہ چھوڑے اس پر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تو یہ کفر اس وقت کہ اسے استنزا اور استحکاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عہد ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا اگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی ناز بے طہارت کا اور ناز نہیں کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت ناز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی حد رسید نے لیا ہے۔ ف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استنزا اور استحکاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو ناز فاسد ہوگی اور سیدہ پھیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہو گا۔ امام رحمہ کا کہ جب تک نہ چھیر لیا بقصد ترک نمودن نہ ہو تو نیکی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر ناز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جب تک مسجد میں ہے امام رحمہ کے نزدیک اسی پر بنا کر لے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو طہر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا چنانچہ اسکے قبلہ کی طرف سے پہلے پھیر دینا عہدی حرکت ہے تو اتفاق مفسد ناز ہے۔ من الفتح۔ بالجلہ استنزا سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ میں کعبہ ہو یا جنت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان یکنہ فخر فہو کعبہ۔ پھر جو شخص کہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ میں کعبہ کو پاؤں۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے پس کہ دالے کو میں کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے۔ تاہن خان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو۔ تبیین۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں ناز پڑھی تو کعبہ پر کہ ایسے طہر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیا جائے تو شطر کعبہ کا ساتھ ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف توجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے البتہ۔ ومن کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ کہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو یا بن طہر کہ اسکو نظر نہ آوے۔ فخر فی احادیث جنتنا۔ تو اسکا فرض یہ کہ جنت کعبہ کو پاؤں۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ تبیین۔ ہو الصبح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط میں کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہ ہو تو شرط جنت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ پچیس للمرح۔ لان تکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور در دالون کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدہ کعبہ کی پاؤں گرے وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک میں کعبہ ضرر ہو۔ م۔ اور یہی مجہور علماء کا قول ہے جن میں ثوری و ابن المبارک و احمد و اسحق و داؤد و زرعی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رحمہ نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجلہ جو کہ میں ہے اسکے لیے میں کعبہ کی احابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور دواہ میں کہا کہ جبکہ اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بنزکہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کیا ہے۔ پھر جو صاحب کہ ہو اس پر فرض جنت کعبہ ہے پس میں کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جنت کعبہ کا پچا تبادل ہے اور دلیل اسکے شہرون وغیرہ میں وہ محراب میں ہیں جلوس صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر انون تو وہ ہاں کے لوگوں سے جو صحابہ۔ ر۔ بانجلون و ہارون وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں تاہن خان۔ اور جہر توجہ اس جبکہ کی طرف ہے جان بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فنائے خالی ساتوین زمین سے لیکر عرش تک تو ادبچے نیچے جان پڑے ساہنا ہو گا الکافی المنفرد۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد ناز ہے حتی کہ اگر عمارت اشکار کہیں اور رکھی جائے تو اسکی طرف توجہ ہوگی بلکہ اس سیدان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسے استقبال قبلہ کو مشابہا پس ناز ہوگی۔ م۔ جو کعبہ یا اسکی جنت پر ہر طرف تک کہ کے ناز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرون کی طرف کھڑکے کے روا ہے۔ البتہ۔ ومن کان غائباً یصلی الی اسی جہت قدر۔ اور جو شخص غائب ہو تو وہ جس طرف کو قصد رہتا ہے اسے جہت پڑھے۔ ف۔ عوف جان جی مال۔ مدعوہ عوف دشمن ہو یا درندہ کا یا درخشاں و چہرہ لا۔ تبیین۔ اور قبل غائب کے ہر وہ

مجلس میں سے ایسا کہ ساقہ پہنچے پھر پیر حجابے وغیرہ کے۔ شہد و تحقیق و عند فاسخ حالۃ الاشتباه۔ تو حالت
 اشتباہ کے مانند ایسا بھی مقرر تحقیق ہو گیا پس اسکو بھی تحقیق توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تخت پر بیٹھا اور قبلہ رخ
 پھرنے میں فرق کا خوف ہو توجہ مقرر ہو نہ پڑے۔ البتہ میں منع۔ پیر بصر پر رک گیا اور قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور
 اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھر دے توجہ مقرر چاہے ناز پڑے جائز ہے۔ اٹھامہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے
 پھر پھرنے سے اسکے واسطے ضرر ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیر۔ سواری پر اگر غریبہ کو غدر سے اور نفل کو بغیر غدر پڑے توجہ مقرر
 توجہ ہو جائز ہے۔ الغلبہ۔ کچھ وغیرہ کا غدر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیر میں کما کہ میرے نزدیک یہ اسوقت
 نہ جانور کھڑا ہو اور اگر روان ہو توجہ مقرر چاہے پڑے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ناز کے لیے پھرنے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوڑ
 جانے کا خوف ہو توجہ جائز اور اگر نہ تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رحم سے ایسے خوف میں نیم کا جواز مردی ہے اور اسکو مشائخ نے
 شخص کہا ہے۔ مع۔ جو کشتی میں فریق یا نفل پڑھنا چاہے توجہ کا استقبال واجب ہے۔ اٹھامہ۔ حتی کہ نادین اگر کشتی
 ٹھوی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المینہ للامیر۔ فان اشتبہت علیہ القبلة فلیس بحضرة من یسألہ عنہا اجابہ
 پھر اگر مصلیٰ پر قبلہ مشتبه ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کو شمش کو
 ف۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کو شمش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحاہ رنم تحروا و صلووا ولم یکر علیہم
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے ناز پڑھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ
 نے آئینہ انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ منوع بر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہے۔ و
 لان اصل باللیل الظاہر واجب عند القدام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل بر عمل کرنا واجب ہوتا ہے
 جبکہ اس سے قبل حکم دلیل ہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والا شخار فوق التحری
 اور دریافت کہ نا تحری سے قبل حکم ہے۔ ف۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو
 چنانچہ خانہ شروع میں آدینکا۔ پس تحری اسوقت کہ اول توجہ مشتبه ہو دوام کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے اور
 جو ہر نہ وہاں میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انہی۔ اور ہمیں میں قید لگاؤ
 کہ جو حاضر ہو وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم۔ یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے
 پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہو مگر بغیر اس سے دریافت کے تحری کرے کہ ناز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز وہ نہیں۔ شرح
 الطحاوی واللیثیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری کو شمش کے ناز پڑھی تو ردائین بلکہ امام رحم سے روایت تکفیر ہے۔ اور نو ازل
 میں ہے کہ اگرچہ غیر قبلہ کی طرف ناز پڑھنے کا عزم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہو اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور نقیہ ابو یوسف
 نے کہا کہ یہی صحیح ہے بغیر ہیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ابن الامام رحم نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری ردائین ہے
 پھر اگر اس مقام کا کوئی نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں دالون نے خبر دی تو تحری کرے۔ اور
 نے وہاں حاضر ہونے کے بعد میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسیر واجب نہیں ہے۔ مع۔ لیکن ادھر کہ
 اگر اس مسجد کے لوگ اس مکان میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہ ہوں تو تلاش کر کے دیانت کرنا واجب ہے کہ تحری کرے
 رہا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کنا قال ابن الامام اسباب مسئلہ ذکر کیا کہ حسین امام محمد رحم نے تحری کی یہی شرط عاجز
 ہونے کی ذکر کی ہے اور ترجمہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رحم نے حاضرین سے نہ پوچھے یہ دلیل ذکر کی اور جب
 لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی اچھے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور کا ضیخان نے
 ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محل میں اندھیری رات میں تحری سے ناز پڑھی جو خلافت قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے پر جانا واجب نہیں ہے۔ یعنی اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں گھر کے لوگ باوجودیکہ آملاسن بکھنے کی حد میں ہوں تو بھی ہنر کے غائب کے ہیں۔ پس تحری سے ناز جائز ہے۔ خان علم نے خطا بعد ماضی لایعید کیا۔ پھر اگر ناز پڑنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو ناد کو اعادہ نہیں کرے گا۔

ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تھی جسکی حکم شرع تو اسنے شرعی حکم پر ناز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر با تھری پڑی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر با تھری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو ناز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض غلطی پر تو اس میں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے ناز جہہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر کسی پر ہوا ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہو تو خرید فروخت کرتا جاوے۔ م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو جھوڑ کر دینی طرف پڑی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد ناز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نہیں ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر ناز پڑی تو جائز نہیں اگرچہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔ اور قنادی قتال میں ہے کہ اگر اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہو تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دہ چاروں طرف پڑے اور بقول دہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑے یا نہ پڑے۔ م۔ اور محبوب یہ کہ ناز ادا کرے۔ بعضرات۔ پھر اگر کسی طرف ناز پڑے پس اگر ظاہر ہو کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہو کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہو تو بھی روا ہے۔ الفیہ۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ اسقدر یقتضی بالخطا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب تحری سے ناز پڑنے میں یہ ثابت ہو کہ قبلہ کی طرف پڑی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول ناگھل ہمارے قول کے ہے اور یہی اس کے مذہب میں مختار ہے۔ کافی الطیہ لشافیہ۔ اور جب یقین خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جن میں ایک نہیں ہے تحری کی اور بعد ناز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نہیں کپڑا یا نہیں پانی آیا تھا تو ہا لا جماع ناد کا اعادہ ہے ایسے ہی اگر قبلہ کی تحری میں ہے۔ وحق نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ پس فی دسہ الا التوجہ الی جہہ التحری والتکلیف متعید بالوسع۔ اسکی دست میں کچھ اور نہیں سوائے اس کے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بعد دست ہے۔ ف۔ تو اسنے جہت دست خصی بند کی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور پڑے برتن میں اسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ ہوت اسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتیٰ کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہو تو اعادہ ہے علاوہ برتن یا سہ وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے حسی معہم۔ علاوہ ازین برتن و کپڑے میں اسکی غفلت وجہ تھیں کسی برخلاف اگر قبلہ کے کہ وہ ہے اختیار ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پتہ ہونے میں ہیں خطا ہے ایسے ہی دائیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مع۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلة۔ اور اگر تحری کو جہت میں خطا ہونا ناز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قبار لما سمعوا تحول القبلة استداروا کیا انہم فی الصلوۃ واستحسنہ البی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خان کعبہ کی طرف قبلہ بدلتے کا حکم جہاں تھا رہنے سنا تھا تو ناد ہی میں جس بیات پر سے یعنی رکوع میں جانب کعبہ محوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو پڑ رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور محوم جانے کی کیفیت یہ کہ اگر وہ طرف سے گھرے نہ ہائیں جانب۔ انانی۔ وکذا اذا تحول رائ الی جہہ التحری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر ناز میں اگر اسے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اس طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر گھرنے میں عہد کچھ تاخیر کی تو ناز کا سہ ہو جائیگی۔ بلو جب اصل بالاجتہاد قیام استقبال میں غیر شخص المودی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ ناد میں اس پر جہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ورنہ اگر سجدہ سہواً ہو جاتی ہو اور اسے بدلے تو پھر سجدہ
 حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ بیچانے میں ستاروں کا ظہور
 جانتا ہو تو تحری روائیں ہیں۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جان محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے آئینے تحری سے ناز پڑھی پھر خطا
 ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں دالوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضی خان۔ اور اگر پوچھا
 اور انھوں نے نہ بتلایا پس تحری ناز پڑھی تو رد ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
 پھر اسے دوسری طرف بدلی تو اس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر اسے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
 کہا کہ از سر نو ناز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے قاضی خان۔ ہی قول اظہر ہے۔ والہ اعلم بالصواب۔ ایک نے تحری سے ایک
 طرف ناز پڑھی پس دوسرے نے با تحری کے اسکی ناز اُتھادی کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی ناز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
 تو امام کی ناز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ خلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہو اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
 پس تحری سے ناز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ نہیں ہے اور یہی ائمہ ہیں
 یون ہی اگر مدینہ میں ہو اظہر ہے۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر اسے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
 اسی طرح تیسری طرف دو چوتھی طرف تو رد ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اسکو یاد آیا کہ میں بدست
 پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہوگی۔ القبتہ۔ اظہر ہے کہ فاسد نہ ہو
 م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اسکی تحری میں جو رکعت تھی پھر وہ جان گیا اور اسے قبلہ کی ٹھیک سمت
 پر نہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اسکا پہلا حال معلوم ہوا اسے اُتھاد کر لی تو امام کی ناز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
 اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے اگر اسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اُتھاد کر لیا تو مقتدی
 کی ناز فاسد ہے اور اندھے نے اگر دہان کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہے ورنہ اسکی ناز
 جائز ہے قاضی خان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور دے ایسے گھر میں ہیں جان کوئی عادل نہیں جس سے
 دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا دے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
 نے تنہا ناز پڑھی تو سب کی ناز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو سبھی رد ہے
 مگر اسکی ناز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے جڑ گیا ہو یا ناز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اسکے ہم
 میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے جڑ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف ناز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں ناز
 پڑھی اور ان میں مسبوق و لاحق بھی ہیں پھر جب امام ناز سے خارج ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی ناز قضا کریں مگر
 انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی ناز درست ہو سکتی ہے اس طرف سے کہ قبلہ کی طرف بھجواوے اور
 لاحق کی ناز فاسد ہوگی۔ خلاصہ۔ ومن اعم قواعد فی لیلۃ مظاہرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں
 وقت خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں ہوں کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدوں کسی علامت نجوم وغیرہ
 کے جیسا کہ خطہ میں گذرا حتیٰ کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتویٰ القبلۃ ووصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
 دیکر اُسے مشرق کی طرف پڑھی۔ وقت خواہ وہ مقام ایسا ہو کہ حقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ وپھر
 من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ وقت کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے
 دے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم اتی جہت۔ پس ہر ایک نے ان میں سے ایک طرف ناز پڑھی۔
 وقت یعنی حضرت اسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ وکلمہ خلفہ۔ اور حال یہ کہ میں یہ سب امام کے پیچھے

ف کوئی آئے نہیں جہاں خواہ جائیں یا نہ جائیں مگر آنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہو۔ ولایطوون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو۔ ف اگر کوئی نماز تو راستہ کی ہر پھر آواز جہ سے کیوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید تضار نماز جو یا جہ کرنا بھول گیا یا آواز سے استدر پچانا ہو کہ آگے ہو اور نہ آنا کہ نہ کہ ہر جہ۔ انہریہ کہ دشمن کی وجہ سے یا ہر طرف کے خوف سے امام نے جہ نہیں کیا اور سب نے انفرادین کو بخش کی م۔ اجزا ہم۔ تو انکی نماز جائز ہو۔ لوجود التوجہ الی جہ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف اور یہی ضروری تھی۔ وندہ المخالفتہ۔ اور یہی یہ مخالفت ف کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو۔ غیر مخالفتہ۔ تو یہ مانع نہیں ہو۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جو کعبہ کے مسد میں ہو۔ ف کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جہاں سے نماز پڑھی اس امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی جہ کو امام کی جہ کی طرف کیا ہو یا اپنا منہ امام کی جہ کی طرف کیا ہو انکی نماز جائز ہو اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو یہ بھی روا ہو مگر اگر بہت ہو جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی سترہ ہو مگر جس نے اپنی جہ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اسکی نماز نہیں جائز ہو۔ ابوجہرہ و اسراج۔ اور جو امام کے درمیان یا بائین ہو اسکی نماز جائز بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہو اور حاکم صفت میں سے کوئی شخص امام کی نسبت دیوار سے زیادہ نزدیک ہو۔ الا انہ یسوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے با ضرورت پھر ا۔ الہدیٰ۔ بالکل جامع جہاں کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دستہ بخلفہ مقتدیوں کے رخ مخالفت ہونے میں اور بلا کراہت نماز صحیح ہو تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت یا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوٰۃ۔ اور جس ان مقتدیوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی۔ ف کیونکہ جس رخ پر تحری کی اسی کو صحیح جانا اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدار و دست نہ ہوگی۔ لانه اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ آئنے اپنے امام کو خطا پر مقلد کیا۔ ف اگر امام کا حال نہ جانا مگر آئنے کے دل میں یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالفت مانع ہو اور تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب نماز کی حالت میں ہو اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ ضرر نہیں ہو۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو۔ لہذا کہ فرض المقام۔ کیونکہ آئنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ ٹھہرے ہونے کا فرض چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو دیکھے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو۔ اسراج۔ اگر قبلہ رخ میں ہوا شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر آئنے کے بعد اسکو شک ہوا تو وہ جہاں پر رہا یا شک کہ اسکو خلاف جہت کا یقین ہو تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخطاء۔ پھر اگر وہ میان نماز میں اسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت بدل چیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے اندر شک نازل ہو گیا یا بین طہر کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز میں شک نازل ہوا پس اگر بعد فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر ہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہوا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخطاء۔ اور اگر جنگل میں آئے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اسکو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہو پس اگر دونوں مسافر ہوں تو انکی بات پر اتفات نہ کرے اور اگر دونوں وہیں کے لوگ ہوں تو سوائے اسکے کچھ نہیں جائز ہوگا۔ کے خول پر عمل کرے۔ الخطاء۔ یہ مسئلہ صحیح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ پھر اسکی تمام کامیابی ہو۔ ف قاصد میں ہو کہ قبلہ سے منحرف ہوتا جس سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف نہایت ہمارے نزدیک کل عبادت میں غلط ہو مگر نہیں ہو اور جو نیت خاص سے خالی ہو وہ عبادت نہیں ہو اگرچہ اتنا

کے کہ مفتاح نماز ہو جائے اس طرح مسجود جاوے۔ ہم و ش۔ ریاء کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ الخلاء پس فرائض بخون یا
 ے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شریع کیا پھر اسکے دل میں ریاء سمائی تو وہ اسی شان پر جو چہ
 شریع کیا تھا۔ یعنی عرصہ پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑے۔
 اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھا ہو اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھا تو اسکو اچھی طرح کا ثواب
 نہیں اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ انحضرات علیہ السلام۔ ایک نے کہا کہ تو پھر پڑھ اور میرے واسطے ایک روپیہ پڑا ہے اس
 نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ نماز اس پر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو عہد
 کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوادل میں ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھا کہ خدا اسے تعالیٰ
 میرے خدادوں کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ دفعہ میں جمع کیں ایک نماز میں تو دونوں میں سے جسکو
 ترجیح جو نیت اسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو نو ہو جائیگی اور اصل شریع ہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جادہ دونوں
 کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دو بیگانہ میں سے جس کا وقت ہے اور
 وقتا میں سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ جن میں فرض و
 واجب و ملت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستہ۔ نماز کے فرائض چہ ہیں۔ ف۔ تحریرہ و قیام و رکوع و سجود و قعدہ وغیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو نماز کی ماہیت میں داخلی جزو ہیں اور بعض شرائط فرضی
 ہیں ہر ایک کی دلیل رضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریج۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن۔ م۔ مگر تاجہ جلد
 میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل قیام ہے۔ اور نماز میں اس کے معنی مواد اپنے
 اور پر مباح چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ در یک فکر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بر سر کی جان کر
 والہ اور تکبیرۃ الاتماتح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اس پر مفسرین نے اجماع کیا جو ج۔
 اور تکبیر کو تحریرہ کہنا مجازی ہے اس واسطے کہ تحریر خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریر ثابت ہو جاتی ہے اور تحریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
 حکم بالاحل خارج نماز مفروض نہیں ہوا تو نماز میں فرضیت مراد ہے پس جائز کہ تکبیر کو اپنی حقیقت پر بدکھا گیا اور یہی فاضل
 ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطور و تحریر کیا التکبیر و جلیلا التسلیم۔ یعنی نماز کی کتبھی تو طور ہے اور تحریر
 اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم جو۔ نووی نے احکام میں کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریرہ مفروض شرط ہے ہر
 نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا مفرد ہو جبکہ اس پر قدرت ہو تو کہے و محض اسی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کہ اس
 تنظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدو
 قدرت کے باطل میں بیٹھے جائز ہے خواہ عربی میں جو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام اتنی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
 علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ تلفظ تکبیر ہو یا نہ ہو چنانچہ تسلیم کے اگرچہ کردہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
 اگرچہ صرف اسم ہو لیکن الحمد اغفر لی یا اسم اللہ الرحمن اگرچہ جو جس سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل النساء اللہ تعالیٰ
 بیان نہیں گئے۔ م۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اس پر وجہ کرنے پر قادر ہو۔
 م۔ نماز مفروض میں مع۔ اور حسن۔ الجوبہ۔ اور جو حق لغرض ہے جیسے تاذن و ین۔ د۔ اور پھر کی سنتوں میں بالاتفاق

کافی انخلاصہ میں۔ جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہرگز فرض بتا ہوا اور عند زمین پر تو اس کے لیے بیٹھ کر اشارہ بہتر ہے اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے بعد حد کی طہارت جاتی ہے اور بدو ن اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب ہوتا ہے یا کھڑے ہونے میں جام حرم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرات کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ مگر معتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے۔ طس۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہے۔ نقولہ تعالیٰ وقوموا صدقاً مبین۔ بدلیل اس قول میں کسی عروجل کے۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اور تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی۔ فت۔ پس حکم قیام فرض ہے اور چونکہ باہر ناز کے بالاجل فرض نہیں تو نازی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے۔ مگر بنی ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ناز میں باتیں کرتے حتیٰ کہ نازل ہوا تو وہ وقوموا صدقاً مبین۔ پس ہر کوئی سکوت کا حکم ہوا اور کلام سے منع کیے گئے۔ رواہ استیۃ الابن ماجہ۔ مع۔ قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو ٹھٹھنے نہ پادے بغیر قدر کے ایک پانوں پر قیام کر وہ ہے اور بعد ذکر وہ نہیں۔ البوسرہ والسرائج۔ سوم۔ القراءۃ۔ تیسرا فرض قرات ہے۔ نقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما نیسر من القرآن۔ بدلیل اس کلام کے معنی پڑھو جو قدر کہ آسان ہو قرآن سے۔ فت۔ زمین اور باتیں ثابت جو زمین ایک یہ کہ پڑھو۔ پس پڑھنا ناز میں فرض ہوا کیونکہ ناز سے باہر بالاجل فرض نہیں ہے۔ دم۔ یہ کہ فرض اسی قدر کہ آسان ہو۔ م۔ فرضیت قرات اس پر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی ناز میں رکن ہے اور مقتدی کی ناز میں راند ہے کیونکہ اس کا خلیفہ بھی نہیں۔ کافی انشامی۔ اور قدر آسان امام اعظم رحمہ کے نزدیک بقول صحیح ایک جھوٹی آیت ہے۔ کافی انشامی مگر ایک کلمہ نمونہ مانند قولہ مدامتان۔ ورنہ بقول صحیح روانہ ہیں۔ کافی انظیریہ و شرح الجمع لابن الملک والسرائج وفتح۔ پھر قدر فرض پر انکار کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدور کیونکہ پوری فاشیہ مع دیگر واجب ہے۔ م۔ اگر آیت الکرسی کے مانند درازیاں آیت کو دور رکھتے ہیں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے۔ الکافی والنبیہ۔ حد القراءۃ یہ کہ صحیح حدوت زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو من بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز۔ محیط۔ اور یہی مختار السراج اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔ اسی حد پر ہے و جبہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق و حنائق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلا و بیح۔ حتیٰ کہ اگر صحیح حدوت ہوں اور خود نہ شے تو وجہ وغیرہ واقع نہوگا۔ م۔ پھر محل قراءۃ ناز فرض میں دور رکھتے ہیں۔ محیط خواہ نمبر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر۔ ابوالمکارم حتیٰ کہ اگر ایک ہی رکعت میں قرات کی تو ناز فاسد ہے۔ اثنی۔ اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرات فرض ہے۔ محیط۔ سونے میں قرات بقول صحیح نہیں روا ہے۔ انظیریہ۔ قرات بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق متفقین بالاجل روا ہیں۔ یہی اصح اور ایسا ہے فتویٰ ہے۔ کافی الجمع وغیرہ۔ پھر ظاہر اللہ جب میں فرض قرات صرف دور رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں لیکن نظر بدلیل مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آدیکام۔ چارم و پنجم۔ الرکوع والسجود۔ نقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ اندر فرض چارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ فت۔ بعض نسخہ میں ارکعوا ہو اور یہ سو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا ناز میں ہے۔ م۔ حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو ٹھٹھنے پا جاوے والسرائج۔ اور بیٹھے رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے۔ ابو السعد و طس۔ اور سجدہ کامل یہ کہ پیشانی دماغ دونوں رکے۔ اگر قدر سے کسی ایک کو رکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر قدر کے نقطہ پیشانی رکے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور نقطہ ناک پر بقول صاحبین زمین جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر کوئی نہکے سکے تو سجدہ باطل و اشارہ کرے۔ کافی خزائن المتقین

سجدہ میں مختصر ہے کہ دونوں پاؤں میں سے ہر ایک انگلی زمین پر رہے۔ و۔ وردہ بالکل باطل ہو گا۔ م۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا داخل اول کے باجماع است ثابت ہے۔ الا بدنی۔ جیسے تعدد رکعات ہر نماز کی یون ہی ثابت ہے۔ البھر۔ گھاس دھوئی وغیرہ جس پر احسانا کھائے یا سکا جم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں روا ہے اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے تختہ پر۔ کمانی الاصلہ۔ گیسوں و جو پر سجدہ روا ہے اور اس کا کن و چھوان و کودوں پر نہیں مگر جبکہ پورے میں ہوں۔ م۔ ک۔ می اسراج۔ جو نماز میں ہر اسکی چوہ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی مان پر سجدہ کرنا اختیار ہے کہ بلند جائز و بلند اندر نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمانی الاصلہ۔ نمازی کی تنہا پر اگر زمین پر ہو تو قبول اصح جائز ہے چھین مردہ کی چوہ پر نہ ہے اس پر سجدہ کیا اگر میت کا جم محسوس ہوا تو زمین پر ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے ٹکڑے ایک یا دو ایشیوں خاتم تک اور چاہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چار ہاتھ ہے اسراج۔ یعنی کئی ایک کا چارم۔ م۔ دعوت میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے بہت سے آئے سر آٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور ایک ہی سجدہ شمار ہو گا۔ التمار خانیہ۔ میں کتابوں کے جب اسے سجدہ پورا نہ کیا ہو تو میں تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر غلہ کردہ ہے۔ شیخ الفیہ لایسر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ تعلق مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الاصلہ۔ یعنی بوجہ غلہ کے ورنہ کردہ ہے۔ کمانی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والفقہ فی آخر الصلوۃ مقدار التشہد۔ اور چھتا فرض وہ تعدد ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا فضل ہو۔ یعنی التحیات سے قبل سجدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادت میں کی مقدار زمین پر حتی کہ اگر تعدد سجدہ و رسولہ تک امام سے پہلے چڑھ کر بدل دیا تو اسکی ناز پوری ہے۔ ابو ہریرہ۔ لقولہ علیہ السلام لا بن مسعود نہ عین علیہ التشہد اذا قلت نہ اذا فعلت نہ اذا قمت صلا تک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے سجدوں کو التحیات سکھائی یعنی سجدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری ناز تمام ہو گئی۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کہ لیا تو سچی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ اولم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے ناز کا پورا اس کو نے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیشنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت نہ اذا فعلت نہ اذا قمت صلا تک۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود نے نہ لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے پڑھا ہے۔ و لیکن ہم بیان کریں گے کہ اولیٰ تو پڑھا تا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث عبد اللہ بن مسعود بنی انما ام احک کی حدیث الفضل بن دیکم بن حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتم ہے کہ اذا قلت نہ اذا قمت نہ اذا فعلت صلا تک ان شئت لکن تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد یعنی التحیات صدقہ سے سجدہ و رسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا یہ کہ لیا تو اپنی ناز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھو۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت نہ اذا قمت نہ اذا فعلت صلا تک یہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ کا کلام ہے اور حدیثی کی روایت میں او قیست کی جگہ او قیست پر جیسے مصنف نے لکھا بزمان شبایہ بن سواد نے زید بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے عن سے مخلص روایت کی کہ یہ جملہ ان کلام ابن مسعود ہے اور حدیثی سے لکھا کہ خاتمہ عن شفق بن کہ یہ جملہ صحیح یعنی کلام ابن مسعود غیر متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے یعنی رحم نے جواب دیکر یوں

یوں نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کشاہر کہ اس بیان سے روایات میں ایسا اتفاق ہو جاتا ہے اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اگر درج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامم یہ ہو گا کہ یہ جملہ موقوف یعنی کلام ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایسے مسئلہ میں موقوف بن کر مرفوع کے ہے۔ مثلاً پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ پر ناز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہر اور معنی یہ کہ اذا قلت لبا و انت قاعدہ او قلت لعمود ولم تقل فقد مت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات اور الصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہو یا کھڑے ہو بیٹھا کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری ناز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) مطلق بقول ہے یعنی کیا یا نہ کہا اندھن مطلق ہے فعل نہیں ہے کیونکہ فعل تو خواہ چڑھے یا نہ چڑھے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا ناز کا دو باتوں پر چڑھے یا بیٹھے بلکہ بیٹھا تو چڑھے کی حالت میں بھی موجود ہے پس در حقیقت مشروط لفظ یہی بیٹھا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے لیل اجمع۔ پھر تمام ہونا ناز کا اس فعل پر موقوف ہوا اور ناز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی تعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس حدیث نہ کر کی وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ: ﴿مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ﴾ سے ہے جسکے معنی یہ کہ ناز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کر دے۔ چونکہ یہ محمل ہے تو یہ حدیث نہ کہ ایک جزو تعدہ لایا ہوئی اور محمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے تو قرآن سبھی ثابت ہوا کہ تعدہ ناز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات چڑھتی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں ایسے کہ قرأت کا فرض قرآن میں محمل نہیں ہے بلکہ فارقوا انیسر من القرآن۔ میں من بیانہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا چڑھنا فرض ہے۔ مثلاً رہا بقاعدہ توجب ثبوت ہو چکا کہ سو آ اسکے ثبوت جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف غور نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علی بن ابی طالب اگر قرأت فاتحہ و طائفت میں شہد قرأت بینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض ہو جاتا کہ دیگر افعال میں داخل سنت ہونے کے لئے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ مثلاً پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کچھ حرر نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس تعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط و بضع میں کہا کہ یہ تعدہ نہ جملہ فرض کے ہے نہ رکن اور یہی قول امام شافعی و احمد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن لغتی وہ ہوتا ہے جس سے کچھ شئی کی تفسیر ہو اور ناز کی تفسیر میں یہ تعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود پر ہے۔ کمانی لہٰذا۔ اور نایہ میں کہا کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ناز نہ چڑھتا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتی ہی حائث ہو جائیگا۔ تعدہ کرنے پر موقوف ہو گا۔ اور سراجہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہو گا۔ مگر بدائع میں کہا کہ صحیح ہے کہ وہ رکن مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح و اصح اہل علم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نایہ میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ قسم کے اور معنی رحم نے کہا کہ تحقیق تمام ہے کہ تعدہ اخیرہ اور اہل عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ ایسا ثبوت بخیر ائمہ ہے چچے امام ابو حنیفہ کے نزدیک و قریب اور چونکہ تعدہ بدرجہ واجب ہے لہٰذا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا تم نہیں دیکھتے کہ مالک و زہری و ابو بکر الاحم کے نزدیک وہ سنت ہے سو اسے تعدہ سلام کے۔ مثلاً پھر بعض حون میں ہیں مسائل سے مستنبط ہے کہ امام کے نزدیک خرچ بصدقہ کو فرض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے کے کسی اپنے اختیار ہی فعل سے باہر ہو جاتا ہے۔ خبر میں بھی اسکو نہ جب لیا بلکہ چند یہ میں ہے کہ خرچ بصدقہ اصل کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ انیسر میں وہ یعنی اکثر الخب۔ اور معنی دیگر نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک باہر اتفاق نہ فرض نہیں اور محمل میں کہا کہ مستحب اسکی قبول پر ہیں۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر ختم نہ کر کے

جو پر مقدم یعنی فرائض میں تریب کو نافرمن ہو۔ دوم ناز کو تام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز کا وجود بدون اس کے نہیں تو یہ بھی نافرمن ہیں۔ حق۔ چارم مقتدی پر نافرمن ہو کہ نافرمن میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و۔ مکرر نماز سنت میں اگر متابعت چھوٹی تو ناز فاسد ہوگی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی ناز صحیح جانے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی ناز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحریر کر کے ایک رخ ناز تحریر کی اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہو تو فقط مقتدی کی ناز فاسد ہو۔ اور اقتدائے حقیقی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالیٰ آویگی ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی اثر ان امام سے آگے نافرمن نہیں۔ مقرر۔ وقت اقتدار کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نہ جاتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہو۔ ششم یہ کہ جو ناز وقتی چرختا ہو اس وقت اس پر نثار کا بیٹا ادا کرنا لازم نہ۔ نعم۔ عورت ایسے طریقے کاادی نہو کہ جس سے ناز فاسد ہوتی ہو۔ دہم تبدیل ارکان رکوع میں داس سے ٹکڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں نافرمن علیٰ ہر قول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور حنفی رحم وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہو اور آپا ابی امام رحمہ کا جرم ہو۔ اور تبدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاویں اور جو بند مطمئن ہو جاویں اور کثر نثار اور ایک تسبیح پڑھنی سبحان ربی الا علی غلا کافی اچنی والنحر اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب اور یہی صحیح ہو۔ الثبتہ اور رکوع سے اٹھتے و سجدوں کے کہ میانی جلسہ میں آنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہائے اطلاق لکھا ہو۔ کما فی الظہیر و مالکانی۔ مگر محدثین رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سو واجب کہا بدون بیان خلاف کے بیہم ہر مترجم کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور انکے نافرمن ہونے پر نظر استدلال مشکل ہو اور کچھ بیان آویگا۔ و۔ صحیح ہو تو یہ وغیرہ میں مذکور ہو کہ انی نافرمن کے ادا کرنے میں اختیار غلط ہو یعنی مبادر ہو شیار ہو حتیٰ کہ اگر سونے میں کسی نافرمن کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہو اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ و۔ مختار میں ہر لیکن غفلت مفر نہیں حتیٰ کہ اگر کل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ و علیٰ ہذا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہر لیکن یہ فتویٰ بنظر حکم ہو یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے نافرمن سا قیام ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی ناز میں سے اسی قعدہ ہو کہ جو اسنے تفضل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کہ حساباً نفع اقتدار میں حدیث سے استدلال کیا ہو اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس جواب یکہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے سم۔ ہر جو رکن سونے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہو جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہو۔ اور حدیث میں نبوت ہو کہ جو بندہ ناز میں ہے اختیار سو جانا ہو تو اس پر عذر ملے گا کہ پر بایات فرماتا ہو۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہو مگر رکن کو ناز میں اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہو اور واجب کا جو نقصان سجدہ سو سے ہو جاتا ہو اور اگر جو نقصان ہو تو ناز کا کچھ وجود ہو۔ ارکان کے ہو اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہو ورنہ گنہگار ہو گاسم۔ یہ سب بیان نافرمن کا ہو۔ قال و ما سوی ذلک نحو سئلہ۔ اور فرمایا کہ جو افعال ناز کے سوا سے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ و۔ یعنی ارکان و نافرمن نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلاق اسم اسنتہ و فیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا اسم حال کہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ و۔ چلے ترک سے ناز نہیں جاتی مگر سجدہ سو واجب ہوتا ہو خواہ ترک ہوا کیا باصول کہ اسکا سجدہ سو نہ کیا تو ناز کا اعادہ واجب ہو اسکی کہ وہ تحریر میں ہو سجدہ بارہ چرختا فرض ادا کا پورا کرنا ہو یا یہی نثار ہو و علیٰ ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نے مقتدی نے اقتدائی تو درست نہیں ہو۔ و۔ تکرارۃ الفاظ۔ جیسے واجب ہو اسکا سجدہ نافرمن حاشا۔ امام و مقرر کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ چرختا ہو مگر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سو

اجب ہر دم۔ اگر نماز میں سے ایک رکت چھوڑے تو بھی سجدہ سو واجب ہے۔ یعنی۔ اور کہ گیا کہ صاحبین کے نزدیک نہایت
 سے نماز واجب ہے تو داخل ترک کرنے سے سجدہ سو نہیں ہے لیکن اول اولیٰ ہے۔ م۔ و عظم السورۃ صحابہ۔ اور واجب ہے
 فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ نہ پڑھا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بستر پر اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا آگے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
 ہے مکافی التہجد۔ اور اس سے کم مانا کر دہ تھوہی ہے۔ ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔ التہجد۔ حتیٰ کہ اگر نماز سے
 سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سو لازم ہو گا۔ ش۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
 کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں نہیں کرنا واجب ہے اور نفل و ترک کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔ اب حرت و غیر ان کی
 پچھلی دو رکعتوں میں سورہ مانا کر دہ تھوہی نہیں اور یہی مختار ہے۔ د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو پڑھا
 تو سجدہ سو واجب ہو گا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔ م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
 بعد کر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے کر کیا تو سجدہ سو نہیں ہے۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
 بھول کر خالی سجدہ پڑھا گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط۔ جس نے
 عشر کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی
 فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ دوسرے کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔ الدیہ۔ اگر پہلیوں میں پچھلے پڑھا تو بھی باتفاق
 یہی حکم ہے سو کا سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ و مراعاة الترفیف۔ اور واجب ہے رعایت رکعتا ترتیب کی۔ ف۔ در میان
 قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع کر را من الالفعال۔ ان افعال میں جو کر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت
 میں کر رہوں اور وہ سجدہ۔ ف۔ ت۔ ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترفیف واجب ہے مگر اقتدار کی ضرورت
 میں ساقط ہے جیسے مسبوق الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے تھا کرتا ہے ہمارے نزدیک ایسی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب
 فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ اتبعین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت طے کو کھڑا ہو کر پہلے پڑھے و مانا کو پڑھا
 پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اس میں چار انواع ہیں۔ نوح اول جو کل نماز میں
 ایک ہر وہ تعدد اخیر ہے۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چارم جو ہر رکعت
 میں متعدد ہے جیسے سجدہ۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتیٰ کہ تعدد کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے
 کہ طام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے
 اور تعدد کا بھی اعادہ کرے اور سو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یا دیا تو اسکو مع اسکے بعد کے سجدہ کے ادا کرے اور اگر قیام
 یا د آوے یا قراۃ تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور تعدد کے بعد یاد کرنے میں تعدد کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز
 کے اندر کا ہے خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہوا اسکے طرف حود کرنے سے تشدد جاتا رہتا ہے اور رہا سو ہی سجدہ تو تشدد
 کو اتحاد جتا ہے اور تعدد کو باطل نہیں کرنا حتیٰ کہ اگر سو ہی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ
 جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر ان سے سر اٹھاتے ہی بدون تعدد کے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ
 تعدد اخیر جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد میں ان میں بھی ترتیب شرط یعنی فرض ہے جیسے قیام
 رکوع گر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوتی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
 رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے بیعت کا سجدہ چھوڑا ہے اور ہونے رکوع سے سر نہیں اٹھا یا تو بلا سجدہ تھا کرے اور یہ بھی جائز ہے
 اسکو بھی دوسرے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ مکافی قاضی خان۔ شخص الفتح۔ الحاصل جہاں خالی کہ
 ہر رکعت میں کر رہیں جیسے قیام و رکوع یا ہم نماز میں کر رہیں جیسے اخیر کا تعدد تو ان میں باہم ترتیب رکعتا فرض ہے نہ کہ

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیشمار پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا انہماک کے واجب ہو تو قعدہ نہ کر باطل ہو جائیگا۔ تیسرین۔ اور جو افعال گنہگار سے معین خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا سر رکعت میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والقعدۃ الاولی۔ اور واجب ہو بلا قعدہ۔ ف۔ اور کیا گیا کہ سنت ہو اور یہی انہیں ہو اور وہ قول طحاوی و کرنی ہو اور شاخین کے نزدیک واجب ہو اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ نفل نماز میں بھی اسی قول پر واجب ہو۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سب کو اخیر کے درمیان دو دنوں قعدہ بقول صحیح واجب ہو۔ و بقول امام محمد رحمہ پر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہو کیونکہ نفل کا سر رکعت نماز علیحدہ ہو اور اگر وہ ہم ہو کہ نفل خود نفل ہو اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اس میں کہاں سے آیا جواب یہ کہ معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود نہ ہوگا اگر یہ فرض یا رکعت نہ ہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہو۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہو اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہو اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ ج۔ حتی کہ اگر التحیات بعدہ در سونہ تک پڑھ کر اس پر بعد الطہم اصل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہو اور اسکو حدیث ہو گیا اسے مقیم تقدی کو اپنا خلیفہ کیا تو مقیم کا درمیان قعدہ بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہو۔ د۔ و قرأت التشہد فی الاخرۃ۔ اور واجب ہو تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر سونہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہو۔ ف۔ جیسے صحیح قول بر قعدہ اولی میں بھی واجب ہو۔ ناہی نے کہا کہ تشہد سے اس کے معانی اپنی طرف سے قعدہ کا ضرور میں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کتا ہو اور حضرت علی المرتضیٰ وسلم پر اور ادیا اللہ پر اپنی جانب سے سلام کتا ہو۔ ج۔ حدیث میں ہے کہ جب اس نے کہا کہ السلام علینا علی جہاد السلام علینا یعنی تو آسمانوں وزمین میں جو کوئی بندہ صالح ہو سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں تاکہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہنچتا ہو پس حداد ب لحوذر کتا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہو یہی صحیح ہو۔ البھر طرح۔ واضح ہو کہ لفظ اسلام واجب ہو۔ اکثر۔ حتی کہ جب اسلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہو علی الاصح۔ البرہان۔ اور بلا لفظ اسلام کہنے پر بدوین علیکم کہنے تحریمہ لازم قطع ہوتا ہو تو ائمہ اربعہ کیسے۔ یہی مشہور داسی پر جو سرہ و برہان میں جزم ہو۔ اور شایع کلمہ نے دوسرے سلام پر بقطع تحریمہ کو صحیح کہا ہے۔ م۔ د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہو قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہو۔ و۔ حتی کہ اگر اہم انا نستعینک الخ یا نہو تو اہم اغفر لی۔ کافی ہو یا کوئی دعا جو ہم ش۔ قنوت کے واسطے کبیر بھی واجب ہو حتی کہ رکعت سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ التعلیق میں۔ و کبیرات الیعدین۔ اور واجب ہیں عیدین کی کبیروں۔ ف۔ جو علی الاختار ہے۔ م۔ اور انکار واجب تولد صحیح ہو حتی کہ آنکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ تیسرین اسی طرح بزرگبیر انہیں سے واجب جدا گانہ ہو۔ د۔ اور کبیرات یا نام نشرین بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ و انہما فیما بجزئیہ اور واجب ہو کہ ان چیزوں میں جن میں جہر واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے تو فرض ہے بجز اولی دو کتبیں مغرب و عشاء میں اور جماعت سے انکی تضار میں حتی کہ اخصا کرے تو سجدہ سو واجب ہو۔ کافی قاضیخان۔ اور جمعہ و عیدین میں اور جماعت سے تراویح و وتر میں جہر واجب ہو۔ اور کثر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کثر اخصا یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی معتد ہے۔ البیضا۔ اور یہی صحیح ہے۔ اوقایہ۔ اور اسی کو عامہ شایع نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور ترجمہ نے موافق عادت کے قعدہ اسوا سے کافی کہ اگر دوسرا خود اس کے ساتھ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کافی الخلاصہ۔ و انہما فیما بخلافت نیہ۔ اور واجب ہو اخصا ایسی چیزوں میں جن میں اخصا واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ میں ہو اور انکی قضاء میں حتیٰ کہ اگر جبر کرے تو سوگاہ سجدہ واجب ہوگا
 قاضی خان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجب ہے - الزامی ہے - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو نہیں
 امام پر اخفاء ہے انہیں اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جنہیں اسپر جبر ہے انہیں منفرد مختار ہے اگرچہ جبر افضل ہے یہی صحیح ہے کہ انکی فائز
 اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جبری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا آہستہ فاتحہ سب یا نحوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
 آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جبر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول و دوم رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
 گھر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہم - بالبحر یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
 ولہذا یجب علیہ سجدہ تا السہو تبرکاً نہا ہو - اور اسی واسطے بعضی پر انہیں سے ہر ایک کے ترک سے سوگے دو سجدہ
 واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے - فت پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و دعوت کے ترک سے
 سجدہ سو نہیں اور ایسے ہی بعدہ اولیٰ کا تشدد چھوڑنے سے کیونکہ یہ افکار میں تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
 اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہے - اور محیط میں صریح کیا کہ رکوع سے انکے
 چھوڑنے میں سجدہ سو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
 ارکان واجب داسمین قومہ رکوع و جلسہ در میان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - سحر جمعہ و عیدین کے جو
 سو میں بسبب از دحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - مع - اگر اعتراض ہو کہ میں ان چیزوں کو سنت کیونکہ کہا تو
 جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - کوسمیتما سنتہ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
 کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم و لجاز کے ہے - فت - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - فت - لہذا
 انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فرض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
 حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر آئے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نازکے بدلیل سنت ثابت ہونے
 میں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہونے کے انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
 اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال سنون و آداب ثبوت ہونے کے انکے کرنے
 میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بغیر طیکہ عادت نہ کرے اور نہ لگا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں سنون افعال کا
 بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نازکی ذکر فرمائی
 ہے اس میں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و آداب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
 اور ہر واجب کو اپنے سنی و عمل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرائت کو پورا کر کے سو سے سو چار گیا پھر رکوع کیا
 تو سجدہ سو بسبب تاخیر رکوع کے واجب ادا اگر رکوع کیا ادا یا کہ سورہ نہیں پڑھا یا پھر پڑھے ہو کر سورہ طابا تو رکوع کا اعادہ
 اور سوگاہ سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سو واجب ہوگا - ولکن جو رکوع پورا نہ ہو اور اعادہ
 میں ایک ہے اور اگر گناہ سجدہ پر گناہ ہونے سے سزا تھا کہ دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
 سے پہلے تعدد نہ کرنا نہ سجدہ سو پڑھنا ادا ہے رکن - چارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نہ کرنا حتیٰ کہ
 چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر تجسم تعدد ہی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرائت شکوے ادا اگر عذر ہے تو علی الاصح تا انقاس
 نہیں اور اگر سو آٹھ ہے تو اسپر سجدہ سو نہیں ہے - مثل ششم جو اور بے ہیں کہ ان میں اموں کے درمیان اجتناب شرعی کی
 راہ ہے تو انہیں متعددی پر امام کی متابعت واجب ہے چھ امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
 سے پہلے سوگے سجدہ کے لیے یا قرآن رکوع کے بعد قنوت پڑھنے تو ایسے امین امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امین میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا ان میں متابعت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ کبیرین کہیں تو چار سے
 زیادہ میں متابعت ذکر کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے نہ سجدہ
 کہتا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل ہوا ہو چنانچہ اپنے باب میں آریگا۔ ہفتم ہاتھوں و گھٹنوں کو رکھ کر سجدہ کرنا بخیر
 ابن امام و ابوجز۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریر کے واسطے دونوں ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ میں ہو کہ
 اگر چھوڑنے کی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر رکھ لی چھوڑنا۔ سوم کبیر سے سر نہ جھکانا۔ چار امام کو
 بقدر حاجت کے ہر سے کبیر کہنا و سمع السمر من حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے میں مبالغہ نہ کر دہ ہو۔ اور کبیر اقلع کے جرم میں اگر
 قطع مقصود مرت لوگوں کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہ کی بلکہ مقصود تحریر ہو۔ ہفتم ہی و منفرد انگوٹھا بستہ کرے۔ پنجم شمار یعنی ہما ملک
 العلم و بعد ک الحی۔ ششم۔ عود بالسر من الشیطان الرحیم پڑھنا۔ ہفتم بسم السمر الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم شمار سے
 بلکہ ان چاروں کو آہستہ کہنا۔ دہم دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر ناک باندھنا۔ دوازدہم
 کبیر رکوع۔ سیر دہم۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا۔ چار دہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی کبیر و آسن سے ہٹنا
 کی کبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجدہ میں ملی رکھنا۔ ہفتم دہم سر کو کشید میں بائیں ہاتھوں پر بچھانا اور ہر دہم درود
 پڑھنا و قبول شاکھی رحم ادنی مقدار فرض ہو۔ نو دہم دعا جو بندوں سے مانگنا سبیل ہو۔ یستم۔ سلام کے وقت دائیں
 ہاتھ میں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنیں ہیں۔ پھر نماز کے آداب میں جنکے ذکر کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہو چنانچہ نظر رکھنا
 قیام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجود میں ناک کے ہاتھوں پر اور نشست میں اپنی گود پر اور سلام کے وقت
 اور مرداد حر موٹھوں پر اور حوائی رو کھنا اگر وہ ہاتھوں سے جو ٹھوکر پڑ کر ہو ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریر
 کے واسطے ہاتھوں کو آستین سے نکالے اگر آگہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر رکھنا سنا منسوخ نماز
 ہو تو عذر میں احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اہل المذہب ہر
 شیعہ اجماع امام۔ اور یہی اصح ہے۔ خلاصہ البھر وغیرہ تمام وہ۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و اجابت
 کو جمع کر کے اپنے محل میں لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی قبول۔ و اذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع
 کرے خواہ فرض ہو یا نفل مع۔ تو کبیر کہے۔ فہی قائمہ طلاء کا قول ہر مع۔ اور دونوں قدم کے درمیان چار انگلی کا
 فاصلہ رکھے۔ انخلاصہ۔ لما طلونا وقال علیہ السلام تحریر کیا کبیر۔ بدیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی جب کبیر
 اور بدیل اس کے جو حضرت صلی السری علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریر نماز کی کبیر ہے۔ فہی۔ یہ حدیث پانچ صحابہ پر روئے ہوگا
 ہر از اجماع حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی روئے سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب
 میں اصح ماحسن ہے اور عبد السمر بن عقیل کی توفیق امام بخاری مع سے نقل کی اور نووی رحم نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے
 و رواہ الحاکم من حدیث ابی سجد الخدری روئے و قال صحیح علی شرط مسلم مع۔ بھرا اگر امام جو تو کبیر ہر سے کہے۔ ہم۔ و ہوشوہ
 عندنا خلافاً لشافعی ہم۔ اند کبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مرد میں ہر بر خلاف امام شافعی کے۔ فہی
 کہ آئے نزدیک رکعی ہے۔ گر ہم رکعی ہونے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط فرمادہ ہے ہیں۔ حتی ان من اعلم للغرض کان
 لہ العیوادی ہما التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریر ہاندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریر سے نفل ادا کرے۔ فہی اگرچہ
 فرض سے اسطرح خارج ہونا کر دہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریر پر دوسری نفل ادا کرنا یا کراہت جائز ہے۔ لیکن فرض کی
 تحریر پر دوسرا فرض ادا کرنا باجماع نہیں یا نفل کی تحریر پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریر رکعی ہوتا تو
 فرض کی تحریر سے نفل ہوتا۔ تو تحریر میں داخل نہیں ہر و لہذا اگر کبیر کسی اس حالت میں کرے کہ ہاتھ میں نہایت تھکی

جوانے تکبیر سے فراغت کر کے پسینگی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خیف محل سے دو حاکم یا بائز مال آفتاب ظاہر
 ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فاج ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبل سے نعمت تھا کہ اس سے فاج ہونے ہی قبل سے ہو گیا اور دایم
 اور شرف اللہ رحم نے کہا کہ ظہر کی تحریر پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریر پر فرض کی بناء اور برکس اور ادار کی تحریر پر قضاء کی بناء
 جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو بقول انہ لیشترط لہما مالیشترط لسا لارکما
 شافعی رحم کہتے ہیں کہ تکبیر نہ کرنے کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر وحدت
 و طہارت و نیت و وقت۔ وغیرہ آیت الرکنیہ۔ اور یہ بات اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ بشرط انہ
 تحریر کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے۔ م۔ ولما انہ عطف علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی
 و مقتضاه المغائرہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر ناز کا عطف کیا گیا تو لہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی یعنی فکر کیا نام
 اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر ناز پڑھی۔ اور مقتضای عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک
 چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں ایک ایک
 ہو چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف بیان نہ اید ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر ایک اور ناز ایک ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولہذا لایتم تکبیر
 الا لارکان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور کر نہیں ہوتی مانند نکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ فرض
 ہوا کہ رکن لا کر ہو ماضی نہیں جواب ترحیم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر کر رہے ہیں
 اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے کر رہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت
 دلیل رکعت ہے تو جواب گھر رکہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ و مراعاة الشرائط لما تمحصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت
 صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام ناز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر وحدت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا
 ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا چہے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے
 ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن اللہام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو
 قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے ناز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو ان کے ارکان میں تھا بجا آئے
 انہی۔ اور دونوں پر زبان ہلا نا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان ہلا نا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان
 دونوں سے مستغنی ہو تو بجا ہے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلا نا واجب ہونے کا حکم بدو کسی دلیل کے نہیں دیا
 جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تونیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو کہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہی
 اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلا نا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مگر جس
 کتاب کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت قبل قلبی واجب ہے اور جب قلبی غم مجتمع نہ ہو تو بجا ہے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے
 جو ادا حکم جیسا کہ جتنی سے درختہ وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فاقیم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی
 فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکے تکبیر کہتا ہو از رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی
 کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صبح و روزہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت بخلاف
 وہ تحریر رکھی جائیگی۔ و۔ اور اگر اللہ اکبر قیام کے ساتھ کہتا ہو رکوع میں پہنچ کر پورا کیا تو ناز شروع نہ ہوئی بالافتاق۔ جی۔ جی۔ اگر
 اللہ اکبر کے ساتھ اللہ اکبر اس سے پہلے کہ تو صبح و روزہ صبح نہیں ہے۔ و۔ امام کی تکبیر سے بخیر میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب
 ارکان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ سزا ہے۔ لفظ۔ عدا اللہ کے باکبر اول مدکر انگریزی ورنہ مفید جیسے اصح قول
 جن باکبر کو مدکر کے انکار کرنا۔ و۔ مگر کتاب کہ کفر کا حکم مشکل ہے چونکہ عامی ہندی کو اسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

وہ مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہو اور نہ تو اس وقت کفر نہ اسکو اسے تعالیٰ میں شک ہو یا اس کے اکبر ہونے یعنی
بالکل اہل جہنم میں شک ہو پس جواب یہ کہ چونکہ جادے کہ اگر کسی نے اسے شک کیا تو کفر ہے ورنہ عذر یا خطا ہو جسے
عذر تعالیٰ اعظم ہم - اعتنا کا شروع ہو جائے و تکبیر دونوں کے ساتھ ہونا ہر تنہا کسی کے ساتھ نہیں ہوتا جی قادر ہستنا
عاجزاتہ کو گئے و امی کے - ف - گئے و امی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان بلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - و - بالجوہر نازک
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ بزرگ تکبیر کے - و یرفع یدہ مع الکبیر - اور ہوا اپنے دونوں ہاتھ اٹھا دے تکبیر کے ساتھ
و موسنتہ لان الہی علیہ السلام و اطلب علیہ - اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر
مناظرت فرمائی ہے - و ہذا اللفظ - اور یہ لفظ یعنی مع الکبیر کا لفظ - فیشرالی اشراط التقارنہ - اشارہ کرتا ہے کہ تقارن
شرطی گئی ہے - ف - یعنی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کنا دونوں ملے ہوئے ساتھ ہوں - اس پر خواہ زیادہ دام صفا سے تخصیص
کی ہے - و ہوا لمدی عن ابی یوسف - اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے - ف - یعنی یعقوب بن ابراہیم شاکر
امام ابو حنیفہ سے - و احمکی عن الطحاوی - اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے - ف - یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن حاتم
ازدی الطحاوی رحمہ سے اور علی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی بون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے - اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ کا ہے - و الاصح انہ یرفع یدہ او لا تکبیر - اور مذہب میں صحیح یہ کہ پہلے دونوں
ہاتھ اٹھا دے پھر تکبیر کے - ف - اسی پر عامہ مشائخ ہیں - و بسوط میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں صحیح - لان فعل
نفی تکبیر یا عن غیر اللہ تعالیٰ - کیونکہ اس کا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریا کی نفی ہے
ف - یعنی قانون پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز کسی میں کبریا کی نہیں - پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ
کے واسطے کبریا کی اثبات ہے صحیح - و النفی مقدم - اور نفی مقدم ہوتی ہے - ف - پھر اثبات ہوتا ہے جیسے لکھتے ہیں کہ
لا آکھ سے نفی ہے پھر لا آکھ سے اثبات ہے - اسی طرح بیان ہے کہ اس میں یہ اعتراض ہے کہ لکھتے ہیں تو سب زبان سے ہوتا ہے
تو بضرورت نفی مقدم ہوتی کیونکہ ساتھ ہی ہونا ممکن نہیں ہے اور بیان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے
ہیں - مع - اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ اسوے اسی سب سے
خالی ہو جادے اور سب اس پر حرام ہو جاوے کسی چیز کا اس میں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریا کی عظمت بھر جاوے
اور اسی کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت ادا کر دے - اور واضح رہے کہ بیان کلام مرت اس میں کہ اولیٰ کون طریقہ صحیح اور نہ جواز میں کچھ
کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا - اب بیان چند مقام ہیں اول آنکہ یہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے - دوم اس کی کیفیت - سوم ہر کدنا تکبیر
اور حدت کا ٹھکانا اٹھا دے - چارم اضافہ تکبیر پر خمس - زبان عربی میں مخصوص ہے یا نہیں - ششم کیسے الفاظ سے تکبیر میر
جائز ہے - اور اس مقام پر بقدر توضیح اس واسطے کہ اسی تکبیر سے ناز کا شروع ہے پس اگر اسی میں فساد ہو تو ناز جاتی ہے - ہنگام
بیان اول کہ وہ سنت ہے - یہی صحیح - اور ابو حنیفہ سے مخصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہو
حتیٰ کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن العمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور بخاریہ کہ ترک کی عادت کو نہ گنہگار نہ نہیں - تہی - گچھ دونوں قولوں میں ہی توفیق ہے - پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمع احادیث جواز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان میں مروی ہیں - سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتیٰ کہ ابن النذر رحمہ نے اودھا کہ
کہ اہل علم سب حقیق ہیں کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے - پھر اس مناظرت کے باوجود وہ واجب نہیں
تقریر امام سرخسی رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجب نماز میں رفع الیدین نہیں سکھایا صحیح - اور اصول
شعرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا ممانع ہے - پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھانے - ف - مترجم کتاب

یعنی ہم نے اس استدلال کو قیض سمجھا یا دیکھن وجہ مصنف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت پر جبکہ بطریق وجوب نہ
لیکن مغرب منع انعقد پرین کافی سے منع وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کاٹون تک اٹھاوے
حتیٰ کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر جو جاویں۔ اہلبین۔ اسوقت تکبیر کے اور اسی پر عائد مشائخ ہیں لہذا
اور انگلیوں کے سب محاذی کاٹون کے فرج سے ہوں۔ اہلبین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکا دے۔ اظہار۔ اور تہلیلوں
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ لہذا۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کرتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ برواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی مصححہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ اللہ۔ یہی مقصد ہے لہذا۔ اور اگر تکبیر کھڑے ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہ ہو تو اونچا یا نیچا جقدر ممکن ہو اٹھاوے۔ اہلبین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان تکبیر عند کل خفض ورفع۔ یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کرتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع ایدین تکبیر ساتھ ہی ہونا
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب النخفہ اور قاضی خان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں یوں ہے کہ کان بین
یدہ جہد و خشکیہ ثم تکبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مؤثر ہونے کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھائے پھر تکبیر کرتے تھے۔ یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عائدہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث الثن رحمہ اللہ میں مرجع
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براہین عاربہ ابو داؤد کی ہے کہ ہاتھ اٹھانے
نے کما کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیون میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولیٰ تھری۔ انہی ملخصاً۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رحمہ اللہ صحیح سند وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس
صحیح رفع ایدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ قتال فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تیون صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کمان تک اٹھاوے۔ اس میں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدہ حتیٰ یحاذی باہما مہ
شعیتہ اذینہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہاں تک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کاٹون کی تو
ف۔ محاذی سے یہ عرض کہ کان کی سے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھو
مراد لینا غیر موجب ہے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ رفع الی مشکبہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے
و علیٰ ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنائزۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا و جنازہ
کا۔ کہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ اکبر رفع یدہ الی مشکبہ۔ دلیل امام شافعی
کی حدیث ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے
ف۔ دوسری روایت میں ہے کہ جل یدہ جہد و خشکیہ۔ یعنی کر دینے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے کے پیرنے کا قابو دینے پھر پشت کو ہٹ کر کھڑے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹیٹھک راست ہو جاتے
کہ رجزہ کی ہر ایک گریہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھانے ہوئے اور نہ بچھانے ہوئے
اور ہاتھوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پڑھتے تو بائیں ہاتھوں پر بیٹھتے اور دایاں ہاتھوں کو
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پڑھتے تو آگے کرتے بائیں ہاتھوں اور دوسرا ہٹ کر رکھتے اور سر میں پڑھتے تھے۔ کما فی النسخ

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح و دون نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث میں جیسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ ورنہ روایت وائل بن حجر۔ اور ہامی دلیل روایت وائل بن حجر نہ ہے۔ فت۔ حسین ہے کہ آپ نے تکبیر کی اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ سلم و ابو داؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی وغیرہ و اگر ہمارے ہاتھ بن غازیہ نہ ہے۔ فت۔ حسین ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھائے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد و اسحق والدارقطنی و الطحاوی۔ غرض اس میں۔ اور روایت انس رحمہ۔ ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدہ حد ار اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر تے مقابل دونوں کانوں کے۔ فت۔ یہ درحقیقت روایت برابر رحمہ ہے اور روایت انس رحمہ یوں ہے کہ تکبیر کی پس محاذی کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ المحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شعبہ کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا مہون مع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رحمہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدہ حتی یحاذی با یمامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرنے تو تکبیر کر کے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرنے دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابو الفرج نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی نو سے محاذی کرنا کبھی اس طرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ پہلی کا آخری حصہ مع ہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہو گا اور خود پہلی مقابل کان کے ہو گی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی نو سے مقابل کیا اس نے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ فت۔ ولان رفع الید لا علام الا صم و ہوا طحاہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے ہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہو گی جو ہم نے کہا ہے۔ فت۔ پس جب امام کان تک ہاتھ لایا تو ہرے نے جان لیا کہ تکبیر کی گئی پس اس نے بھی تکبیر کی۔ اگر دہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانے کا فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ منہوی ہے اور ہرے کو آگاہی دینا اس کے مشروع ہونے کا ظاہری سبب ہے اسی واسطے خود ہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ ہرے ہو اور تاکہ دور واسطے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہرے باوجود اس کے فائدہ یہ کہ مقدمہ جانیں کہ امام نے تحریر باندہ بیا و لیکن پرمحل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریر ہو گا جیسا کہ بیان گذرا پس بانی سے بنایہ دلج الشریعہ کے سوالات و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہم۔ و مارواہ محمول علی حالہ و العذر۔ اور حدیث ابو حمید رحمہ جس سے شافعی رحمہ نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ صدر کی حالت پر محمول ہے۔ فت۔ یعنی جوہر صدر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے۔ غرض۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ وائل بن حجر رحمہ نے بیان کیا کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ گاڑھی چادر میں کل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے تو دس لوگ کلون کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رحمہ نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا منہ نہ تھا کہ ہاتھ اٹھانے میں اقتضار کرنا ان کے لباس کی وجہ سے صحاح۔ ولیکن ہاتھ احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ نہیں رہا تو اب صدر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور اظہار دونوں صحیح ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البر رحمہ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی نفوذ ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک صدر پر محفوظ طور میں تو معلوم ہوا کہ اہل میں سے ہر طرح کی گھبراہٹ پر۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اہل ہر طرح کے

طریقہ بن اولیٰ کون طریقہ ہو تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولیٰ ہو جو مصنف نے توجہ کی اور دوم ہوتا ہے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب محدثین اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر استینون وغیرہ سے مانع نکالنا مستحب میں بدیہیست روایت طحاوی از دائل رضی اللہ عنہم۔ رہا حدیث کا بیان تو فرمایا۔ والطرأة ترفع یدہا خذہا فیکلیما۔ اور عورت آٹھ اٹھادے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے بوندھوں کے۔ ف۔ یہ محمد بن قتال رحمہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔ ع۔ ہوا صحیح ناظم استرکھا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ حدیث کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ ف۔ اور غیر صحیح ہے تہ الحسن عن الاطعم کہ عورت اتند مرد کے کان تک آٹھادے۔ اور تھن میں ہے کہ حدیث کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ کو نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر چارم اتفاق کبیر۔ فان قال بدل انگیر اسراجل اور الاطعم۔ پھر اگر اسنے کبیر کے بدل یعنی اسراکیر کے بدل میں اسراجل یا اسراطعم۔ کہا۔ ف۔ یعنی اسم فاعل کو قبضہ ہوا رکھا اور اگر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی لکھا اتند اجل و الاطعم ماعلیٰ وغیرہ کے لایا تو طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدل اسراکیر کے الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اسراجل اسم فاعل ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسامے صفات میں سے لایا اور اگر کبیر کو جو ذکر صفت ہے بجا رکھا تو بھی طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ قبضہ اور خبر موجود ہے یعنی اسراکیر اسراجل الرحمن اکبر۔ یعنی اسراجل برتر ہے یا الرحمن برتر ہے۔ اور اگر اسنے فقط اسراجل یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ لکھا تو وہ اختیار میں لکھا کہ تازہ شروع ہوگی بھی مختار ہے۔ اور ہند یہ میں لکھا کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک مخرج ہو جائیگی انہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ تجربہ میں یہ حسن رحمہ کی روایت امام اعظم رحمہ سے فرمادی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا مستحب اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت میں صرحت اسقدر گنجائش ہے کہ فقط اسراکیر کے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ تازہ سیر ہوگی اور بنا بر روایت الحسن رحمہ کے امام رحمہ کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدل میں نہ لکھا کہ تو بالاجماع تازہ شروع ہوگی۔ الجواب۔ اولاً لا الاطعم۔ یا اسنے کبیر کے بدلے لا الاطعم کہا۔ ف۔ تو بھی طریقہ کے نزدیک جائز ہے۔ یون ہی تسبیح و تہجد سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خاص اللہ تعالیٰ کی حمد میں ہیں یہی حکم ہے۔ انہیں وغیرہ۔ پھر کیا سوائے کبیر کے کہ تلیل و تسبیح و تہجد و تبارک اللہ و اتند اسکے کلمات خالص تعظیم سے تازہ شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رحمہ نے کہا کہ اسے یہ کہ مکروہ نہیں، اور تھنہ و ذبحہ میں لکھا کہ اسے یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن اللہام نے کہا یہی قول اولیٰ ہے اور حنفی نے کہا کہ تعدوی نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہند یہ میں مبطلہ ظہیرہ سے نقل کیا اور قاضیخان میں اسکو حواہی کہ روایت امام اعظم رحمہ سے بیان کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ ذبحہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اسے کہ ترک نہیں کیا بلکہ اسے بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیسا تحریری ہے پس در مختار میں بظہر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ بھی لکھا اور تھیں میں ظاہر اولیٰ فرمادیا یعنی مکروہ تحریری ہے اور یہی ارتق و اظہر ہے۔ لا اسراجل۔ ام۔ اور غیرہ میں اسما۔ اللہ تعالیٰ اجزاء عند الیٰ خنیقہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اس مذکورہ بالا کے حواہی دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ ف۔ اور اظہر ہے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بزم سے تازہ شروع ہو جاتی ہے حواہی اسامی خاصہ ہوں یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسامے مشترکہ ہوں جیسے الرحیم و اکرم وغیرہ۔ یہی کہ غرضی مع۔ نہ ذکر کیا اور۔ حینانی مع۔ نے اسے مانتھی دیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مصنف مع۔ کا یہ قول کہ اور غیرہ میں اسارا اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ مطلوب ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا اور خواہ ابتدا وغیرہ دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اسراکیر پس تعظیمی ہے کہ اگر اسے خالی اسراکیر یا خالی اللہ کہتا ہے تو یہ زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ مع۔ تازہ شروع ہو جائیگی بظہر ظاہر اولیٰ صابین کے۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے

کلام میں یہ معنی لینا کہ خواہ نام مفرد ہو یا جمع خبر مؤنث شروع ہو جائیگی۔ بعید ہوا اس واسطے کہ مفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
پر ظاہر الہدایت کے موافق نادر شرع ہوتی ہے نہ ظاہر الروایۃ پر اور صاحبین دونوں اس میں مخالفت ہیں اور مصنف رحم نے کہا کلام
اعظم دامام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رحم نے یعنی مفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
ردا ہے۔ پھر رہا یہ کہ مفرد نام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں تو ناہدی رحم نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقویٰ ہے لیکن ہند بہ میں ہے کہ اگر کسی نے اعظم کا تو فقہاء کے نزدیک نادر شرع ہو جائیگی۔ اخصاصہ وقاضیان اور
بھی اصح ہے محیطین۔ تو شاید اللہ اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مرکب بلا قرار دیا گیا ہو لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اللہ
اغفر لی۔ کہا تو یہ خاص تعظیم نہیں بلکہ ہندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شرع صحیح نہیں ہے۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفار اور
یا اعوذ باللہ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ما شاء اللہ کا تو نادر شرع ہو گی۔ ۲۔ پھر طے تعظیم خالص ہونے کے باوجود شرط
ہے کہ آپکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں مثلاً ہند بہ میں ہے کہ اگر سجان اللہ تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کیا یا مراد تکبر وغیرہ سے
جواب موزن ہے تو کافی نہیں ہے۔ التمار خانہ۔ اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نادر شرع ہو گی۔ اتبیین۔ اور اگر اللہ اکبر
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع ہو گی۔ التمار خانہ عن العسیریہ۔ اور اگر اسنے اللہ اکبر فارسی گات کے ساتھ کہا
تو مشروع صحیح ہے۔ محیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرائض میں بحالت قدرت ورنہ نوافل میں باوجود قدرتش کے بیٹھے تکبیر درست
ہے۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریر کے ساتھ تحریر بانڈھے بقول اعظم رحم اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریر امام کے بانڈھے اور اقویٰ صاحبین کے قول ہے ہوا المحدث۔ تصحیح ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولیٰ ہونے میں ہے۔ اتبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ اکبر کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نادر شرع ہو گی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ اکبر کہا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
ناز شرع ہو گی۔ اور اجماع ہے کہ اگر امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہار روایات میں اسکی ناز شرع ہو گی۔
الخاصہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح ہے کہ اگر نیت اقتداء ہو تو نادر شرع ہوئی اور اگر نوٹو اسکی ذاتی ناز شرع ہو گی
محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم دامام محمد کا قول تھا۔ وقال ابو یوسف ان کان
بحسن التحکیم لم یجز الا قوله اللہ اکبر۔ اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ
تکبیر کے۔ اللہ اکبر۔ او اللہ الاکبر۔ یا اللہ الاکبر۔ او اللہ الکبیر۔ یا اللہ الکبیر۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح آگے نہ کر سکے تو ہر نام سے
اور تبیل تسبیح وغیرہ سے رد ہے۔ پھر مصنف رحم نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدلتے
ومفیدہ وسیعہ والی وصفہ دی تا بجای میں مذکور ہیں اور مبوط میں ان تین کے ساتھ جو تھا لفظ اللہ اکبر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہوا
چنانچہ قول امام ابو حنیفہ رحم کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سرخی رحم نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے
دونوں فقط سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار فقط میں سے فقط اول دو فقط یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے باقی فقط
سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اصل یا اعظم یا اللہ اکبر یا اللہ الاکبر من کل شیء۔ تو شافعی
کے نزدیک رد ہے اور یوں ہی اصح وہ ہے کہ اگر اصل یا اعظم یا اللہ اکبر یا اللہ الاکبر من کل شیء۔ تو شافعی
کو شافعیہ میں بالخط نہیں رد ہے۔ وقال مالک لا یجوز الا بالاول۔ اور امام مالک رحم نے کہا کہ صرف اول فقط
اللہ اکبر ہے جائز اور کسی دوسری فقط سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و دائد ظاہری ملائح۔ لانہ ہوا لقول
والاصل فیہ التوقیف۔ کہ نہ یہی مقول ہے اصل اس میں توقیف ہے۔ ف۔ یعنی مقول میں واقع کرانے سے

معلوم ہونا یہی اصل ہے اور عقل سے قوت صرف اسراکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جو ازہر اور نمودار اسکی روایت میرانی اور حدیث
رفاعہ بن رافع رحمہما کے ایک شخص مسند میں داخل ہوا پس اسنے تازہ شری آخر تک۔ یہ حدیث وہ ہے جس نے بڑی طرح تازہ شری
اور حضرت علی اسد علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے کہ حضرت علی اسد علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری زمین
ہوئی کسی آدمی کی تازہ یا تک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے موضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطح دھونا چاہیے
وحدود پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اسراکبر اور اسد تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اسراکبر آخر تک۔ فقہ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ اس سے تازہ قبول ہونے کی نفی ہے مگر جو از ثاب ہے کہ اسکو تازہ قرار دیا۔ مع
میں کہتا ہوں کہ علی ہذا کبیر واجب ہوگی اور کلام آنا ہے۔ م۔ والشافعی یقول۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ فقہ کہ بیشک
مشغول تو اسراکبر ہے لیکن اسراکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ ادخال الالاف واللام ابلغ فی الشان مقام مقام۔ داخل کرنا
الاف لام کا کبر پر شمار میں زیادہ مبالغہ کرنا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ و ابو یوسف یقول ان فعل و فعلانی صفات
اسد تعالیٰ سوا۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ افضل اور فیل اسد تعالیٰ کی صفات میں برابر ہیں۔ فقہ یعنی اصل کے
وزن پر اسم تفضیل ہے اور فیل یعنی فاعل ہے تو اکبر بر وزن افضل اور کبیر بر وزن فیل میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر یعنی جرگ ہے لیکن اسد تعالیٰ جل شانہ کی صفات میں افضل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ اور وہ میں بزرگی جو احاطہ نہیں
ان سب پر زیادتی ہے اسلئے کہ اسد تعالیٰ جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زیادہ افضل ہے یعنی کبر سے افضل ہزار اسد تعالیٰ کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے
یہ مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہ ہوئی
تو اسکی شان میں افضل تفضیل کے صیغہ سے بھی مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ہے کہ اس میں خاص ہے کسی مخلوق کو اس میں اس کے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فیل یعنی کبیر علیم وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی و علم و آگاہی اسکی ایسی ہے
کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اسد تعالیٰ کی صفات میں یکساں
شہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اسد تعالیٰ کی شان میں بھی ہوتے ہیں اور مخلوق
کے حق میں بھی ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں کچھ
شرکت ہے حتیٰ کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں لکھا قال تعالیٰ و فوق کل عالم
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اسد تعالیٰ کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے
کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جس پر اولیائے الہی سلف و خلف گندے
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رحمہ کی ہے کہ اسد تعالیٰ کی صفات یکساں ہیں ان میں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بل افراق و تفاوت کے با مخلوق میں جب کہا
کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے
باپ زید کی نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اسد تعالیٰ کی شان میں اکبر و کبیر برابر ہیں۔
پس دونوں جائز ہیں۔ بخلاف ما اذا کان لایحسن۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہہ سکتا۔ فقہ
یعنی اسراکبر یا الاکبر یا کبیر یا کبیر نہیں کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہ ہوا تو اسکے حق میں مرت منی معتبر ہیں۔ لانه لا یقدر
اولا علی المعنی۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر معنی پر۔ فقہ اور اسد تعالیٰ نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو اس پر وہی لازم ہے کہ معنی تعلیم کے اور اگر دے جسطح اس سے جو ممکن ہو اس حالت میں تسبیح و تہلیل وغیرہ جو اہم جملہ

وامام محمد کے قول پر مذکور جوے میں جائز ہو جائیگا اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
 طریقیں رحم کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہذا ان التکبیر ہو تعظیم لغتہ۔ اور دلیل
 ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں تعظیم تعظیم ہے۔ فقہ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قلارایہ اکبرہ۔ یعنی جب مصری
 عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اسکی تکبیر کی یعنی اسکی تعظیم کی اور بت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وریک فکر یعنی اپنے
 رب کی غلط تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ لغت یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم تعظیم ہو یہ معنی حاصل
 ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتضار ہو بلکہ واجب تو
 اللہ تعالیٰ کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو جسے جان لیا کہ تمام اعطاف جو شمار عظمت کو مفید ہیں اُن سے نادر شروع
 ہو گئی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و ذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر ناز شریعی۔ اور نام کا ذکر کرنا اس میں
 کوئی مخصوص اسم اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اسم اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب عظیم ہو کیونکہ سب جیسے یہاں
 صادق آتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا و قال تعالیٰ و لیس الا سائر الحسنی فادعہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء
 حسنی ہیں پس اُن سے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ صحیح
 حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اسوقت تک کہ کہے کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
 لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فرع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی
 میں ہے کہ ابوالعالیہ رحم سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے ناز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے و تسبیح سے و تہلیل
 سے شہی سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو ناز شروع کرے مجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
 ابراہیم رضی سے روایت کی اور انہما ہم تہی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح ناز میں کافی ہے اور حکم رحم نے زیادہ
 کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ و لیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ ہوا از ذاتی کا لگتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاقربنا میسر
 من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے یا وجود اسکے قرآن فافادہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اسم اکبر کی
 نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اس پر عمل واجب ہے حتیٰ کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
 قرآن کے ساتھ فاتحہ لا اور رکوع و سجود کے ساتھ تبدیل کا حال ہے اختی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
 ہے بقضاء سے نہ اذیت بدو ترک کے تو اسی پر امتداد لائق ہے۔ الفتح۔ و علی ہذا مستند ہے ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا
 ترک مکروہ نہ ہو ہی ہے۔ بیان امر مجسم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رحم کا قول اس میں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
 کرنے میں اور مصنف رحم نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر ناز شروع کی فارسی زبان میں۔ فق۔
 مثلاً خداے بزرگ کہا۔ او قرآن فیما بالفارسیۃ۔ یا ناز میں قرأت کی زبان فارسی۔ فق۔ یعنی قرآن کا ترجمہ فقط بلفظ
 مع رد اہل کے فارسی میں کیا مثلاً شک کا ترجمہ تنگ اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ او ترجمہ دہی بالفارسیۃ
 یا جانور زنج کو گنے میں سیمہ فارسی میں کہا۔ فق۔ مثلاً نام خداے بزرگ۔ و ہو محسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
 ادا کر سکتا ہے۔ فق۔ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و سیمہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو انہی اختلافات
 ہے۔ اجتہاد عند الی خلیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقال لا یجوزہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم
 محمد رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ فق۔ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالفاظ
 جائز ہے۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاء۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
 تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ فق۔ پھر کلام اس میں کہ امام ابو حنیفہ رحم اسی قول پر ہیں یا انھوں نے رجوع کیا ہے

تو غریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الاقتلاح مع الی حنیفۃ فی العربیۃ مع الی یوسف فی الفارسیۃ لان لغت
العرب لغات المزیۃ بالیس غیر ہا۔ ہا تفصیل کلام دوبارہ اقتلاح کے معنی تکبیر تحریر میں تو امام محمد عربی زبان میں
اداکر نے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ میں معنی کہ ہر لفظ تعلیم کے ساتھ عربی میں اقتلاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور
فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ میں معنی کہ حد سے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے
نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ فقہ محمد بن ہر کہ
قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جب و حائض کو رونا نہیں ہے۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس میں
میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام محمد کے نزدیک رد ہے اور اگر کوئی شخص عدا
نظم عربی کو جو مذکور فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا بخون ہو کہ علاج کیا جاوے مع۔
مشرع کہتا ہے کہ یہ تاویل نہیں ہے اور حق الاسلام نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں شرم بھی نہ تو علی بنہا حاصل مسئلہ اختلافی ہے
کہ اگر ایک شخص نادین قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہوتے
تو امام غنیم رحمہ کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت نہمت نفاق وغیرہ کی نہ ہو
اور صاحبین کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو۔ امام مومن نے اجماع کیا کہ ایان کا اقرار اور ذبح کا نسیمہ و سلام و جواب
سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کافی ایضا ہے۔ اور یون ہی حج کا طہیہ اور آمین ہے۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں
دیدے یا ترو و جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ معنی رحمہ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت و انجیل و زبور میں سے مقام تسبیح و
تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہے نہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شائع ہوا قول
ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو معنی رحمہ نے نقل کیا کہ توریت و انجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں
پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یون ہی امام محمد رحمہ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے
علماء اصول متفق ہیں کہ مع قول پر قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا
تو اب کسی دوسری کتاب سے جو از نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا جو نہ تحریر کے تو سرگز
رد نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نافرمانی نہ ہوگی۔ مع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک
ہے تو شک سے نساہت ہوگا۔ انہر لیکن وہ قرأت نہ ہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من النسخ۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو
مصنف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأت ابن مسعود و قرأت ابی بن کعب تو صحیح ہے کہ نافرمانی نہیں لیکن یہ قرأت میں غماز نہ ہوگی
مع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت شعبہ بلکہ مشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے
اور انکے سوائے قرأت شاذہ میں اور اپنے حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ بلکہ اگر امام محمد سے رجوع ثابت نہ تو انکے قول
پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام محمد نے رجوع کر لیا ہے۔ و اما الکلام فی
القرأت فوجہ تو لھا ان القرآن اسم منطوم عربی کما نطق بہ النقص۔ اور بالکلام قرأت میں تو صاحبین کے قول
کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ مع۔ یعنی قولہ تاملے۔ قرأتا عربیہ یا غیر ذی مع۔
اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور ارجح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلمذ وہی الیہ امی و ہذا لسانی عربی میں۔ تو اس میں قرآن کو
اختلاف امی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو ناز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی صحیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند بعض مفسرین
بالنسی کا لایا ہے۔ گریات یہ کہ عاجزی کے وقت حتیٰ پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ فقہ جب رکوع
و مسجد سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ ہر خط و مع کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہ کر کے

کہ وہ جائز ہو اگرچہ قدامت ہو کیونکہ ذکر و سہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی عربوں کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور دھان جو قرآن میں مذکور ہر جہ۔ ولابی حلیہ کو تو لکھا ہے وائے لے زبر والا ولین و لم یکن فیہا بندہ اللغۃ و لہذا جوز عند العجم الا انہ یفسر سبباً الخالفة السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے دلیل ہے کہ قدامت وائے نفی الایہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی میں نہ تھا اور اس واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس وقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ کمرہ توحیدی سے کم ہوا کرنے والا ہو گا کیونکہ سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انہیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونوں میں۔ حق اس مسئلہ میں بھی کہ امام رحمہ نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول غلام رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔ جواب نہیں۔ و جوز باہمی لسان کان سوی الفارسیۃ جو الفصحی لکھنا۔ اور جائز ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سکتا فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو جتنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ نفی زبر والا ولین۔ و المعنی اختلاف باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں روا ہے۔ یہی حسامی رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و اختلاف فی الاعتقاد و اختلاف فی انہ لافساد۔ اور خلاف اسکے شارحین آئے ہیں جو اختلاف نہیں کہ ناز میں فساد نہ ہو گا۔ یعنی امام صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت منہر ہوگی یا نہیں حتیٰ کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا ہو گا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے تلافسد نہ ہوگی۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضی خانی نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک ناز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ و بیروسی راجع فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رحمہ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد۔ ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور محققین میں ہے کہ یہی عامۃ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو المکارم رحمہ یہی اصح ہے۔ الجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابو حنیفہ ہم ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود لیس میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ بلویج و الخطیۃ و التثنیۃ علی نہا الخلاف۔ اور خطبہ اور اتہامات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے مدسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و فی الاذان یقبر التعارف۔ اذانان میں تعارف منہر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز نہ نہیں۔ مداد الحسن عن ابی حنیفہ و لیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعاے منوت و جمیع اذکار ناز میں اختلاف ہے۔ مکانی البیہرہ وغیرہ۔ در مختار میں رحمہ کیا کہ تادار خانیہ سے کبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے تاہذلیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر توحیدی کردہ ہے چنانچہ کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتد بہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ ناز فاسد ہو جائیگی اگر تہرے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہ ہو (دفع) اگر فارسی میں مصحف لکھا جائے تو رد کا جواز کمر ایک دو ایت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح میں الکافی۔ پھر اصل کلام بیان کبیر میں تھا۔ و ان افتح الصلوۃ باللحم اغفر لی لا یجوز۔ اور اگر اللحم اغفر لی سے ناز شروع کی تو نہیں جائز ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و اناسی و اناسی و اناسی و لا حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ البصلح و ت و غیرہ لائے مشوبہ حاجتہ فلم یکن تعظیماً خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ و لہذا ازج کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ و ان افتح بقولہ اللہم فقہ فیل و جرح۔ اگر خالی اللہم

شریع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے پاس سے نہ۔ وقد قبل لایجزیہ لان معناه یا اللہ ارحم الراحمین۔ اور یہ بھی
 کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اس واسطے کہ اُس کے معنی میں اے اللہ ہمارا قصدر یا غیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
 فرما۔ فکان سجد الا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خاص نظم نہ ہوئی۔ ولکن قول اول صحیح یعنی جواز ہے۔ کافی الحیض۔
 قال۔ کہ مصنف رحم نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعنی۔ اعتماد کو لے یعنی ٹیک دیکھ کر لے۔ ف۔ تاکہ راحت
 پہنچے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فائز ہو۔ الحیض دن۔ بیدار یعنی علی البصری تحت السترۃ۔ دایم ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ پیر
 رکھے۔ ف۔ مصنف رحم نے اعتماد کا لفظ لکھا اور ہند یہ ہیں کہ بہت سے مشائخ نے گزرت کو اور رکھنے کو جمع کر لیا شخص جانا ہے۔ لکھا
 اور بھی صحیح ہے۔ البصری۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ دایم ہتھیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور دایم انگوتھے دیکھ کر انگلی سے پیر
 پکڑے۔ انطاہد ن۔ نقولہ علیہ السلام ان من استند وضع الیمین علی الشمال تحت السترۃ۔ بدلیل قول حضرت
 علیہ السلام کہ سنت سے ہر رکھنا دایم ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم لکھا ہے کہ ظاہر عبارت یوں تھی کہ نقول
 علی ان من استند الخ۔ اسکو نادان گھسنے والوں نے علی حرف پڑھ کر بے ربط جانا اور نقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا
 یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہر نہ آگے خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان
 اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن واسع رحم کی روایت سے ہے
 موجود ہے۔ زبیری۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رحم نے لکھا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
 پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مفع۔ ولکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البغلی جو ادلیاے مشائخ میں سے
 معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرنوع حدیث سے ثابت ہے اور اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ظفر نے
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اس میں ترمذی رحم کی شہادت کافی ہے کہ سلع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
 ہے کہ منقولی صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھ کر انگو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ ہر دو چیز ہر دو ترمذی رحم نے حدیث
 قبیلہ بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو دایم
 سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے لکھا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس پر صحابہ و تابعین و ائمہ کے بعد واولی سے اہل علم کا عمل ہے کہ
 ان کے نزدیک نازین آدمی اپنے دایم ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
 سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انگو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب ان کے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رحم
 نے گواہ شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اس طرح عمل تھا کہ اپنے علم سے دے زیر ناف ہاتھ باندھنا
 دیکھتے تھے۔ م۔ و جو حجت علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ جوڑنے میں
 ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ جوڑے اور ابن المنذر نے مالک رحم سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
 پس ان کے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عاتقہ اہل علم کے نزدیک
 باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرنوع حدیث صحیحہ دیگر میں مثل حدیث سل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
 حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیلہ بن کعب عند الترمذی و ابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ و علی الشافعی
 فی الوضوء علی الصدر۔ اور یہ لغز کہ شافعی رحم پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے منقول
 ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد پر احادیث دیگر
 میں کوئی ایسا ضعیف نہیں جو دفع نحو حق کہ امام احمد رحم نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر ہاتھ سے چنانچہ
 حدیث عائشہ عن محمد رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ناز پڑھی پس آپ نے اپنے دایم ہاتھ

گو بائیں پر کچے ہوئے اپنے سید پر رکھا۔ رواہ ابن خریزہ فی مصنف۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث واکل رضی اللہ عنہ میں متفق کر جب
 نماز کا فصل ہو اور صرف اس قدر سے سنت جو ناچوت نہیں ہوتا ہو اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث اصعب
 کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مندرجہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے
 لان الوضیع تحت السرة اقرب الی التعظیم و هو المقصود۔ کیونکہ زیر نفاذ رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور
 تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ ف سنت کے واسطے بالاتفاق چھاتون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی البیہات
 وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جن کے
 نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہاں اکثر ائمہ حنفیہ سے اٹکا افتاد ویرانہ معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے
 اور اصل سنت اعتقاد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رحمہ کہ فرمایا۔ کم الاعتقاد سنۃ اقیام عت
 ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمۃ حتی لا یسرل حالۃ الشار۔ پھر اعتقاد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام
 کی سنت ہے۔ حتی کہ شمار پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑے۔ ف۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے
 تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ و الاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ سر قیام۔
 ف خواہ خنثی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا کھلی ہو جیسے معذور یا متغفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں نہیں
 برقیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعنی فیہ۔ تو ایسے قیام
 میں ہاتھ باندھے۔ و الا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا ہو اس میں نہیں مسنون ہے۔ جو اسحج۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔
 یہی خمس الا نہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فی معتد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھنے کے حالت قنوت میں۔ ف۔ کیونکہ
 وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اس میں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آئی ہو وہ صرف اللہ اعظمی پر
 کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے۔ م۔ و صلوۃ الجنازہ۔ اور باندھے نماز
 جنازہ میں۔ ف۔ یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القنوت۔ اور ہاتھ چھوڑ دے تو
 میں۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اس میں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ الخبیث میں تو
 دراز ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ باندھے۔ ط۔ و ملین تکبیرات الا عند۔ اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیروں کے۔ ف۔
 یعنی جو تکبیرات لازم کہنے میں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام جو توبہ دنوں کے بھی
 باندھے۔ اس سراج وہ۔ یہ صلوۃ الخبیث کی توبہ میں ہاتھ باندھنے کی توبہ ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا غیر حدیث و اثر ہے
 اگرچہ مطاوعی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لکھتا ہے۔ ف۔ تم یقول سبحانک اللہ و بحمد الے آخرہ
 پھر پڑھے سبحانک اللہ و بحمد آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہے۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک۔ اور بعض معایات
 میں آیا و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک۔ لیکن جل شانک اصل میں نہیں اور نہ نواہ میں ہے۔ البطل۔ پس اسکو فراموش
 دے۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینہ میں جل شانک بڑھایا ہے۔ اسی کو شمار کرتے ہیں پھر شمار ہر ایک
 پڑھے خواہ امام ہو یا مقعدی ہو یا مفرد ہو۔ کما فی التاثر خانہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقعدی شمار نہ پڑھتے
 پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جن میں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمر و ابی سعید و غنی و احمد و غیر یہ ہیں و ترمذی رحمہ نے کہا کہ
 اسی پر تابعین و غیر یہ ہیں سے اہل علم کا اصل ہے۔ و عن ابی یوسف انہ یقسم البیہ قولہ الی وجہ الی آخرہ۔ اور
 ابو یوسف سے مروی ہے کہ محل اس شمار کے ساتھ ملا دے۔ یہ دعا الی وجہ آخر تک۔ ف۔ اسکا نام توجہ ہے
 ہو یا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اولی یہ کہ اولی شمار کے پھر توجہ لا دے

اور صاحب الدیبا نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایۃ علی بن ابی النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بربیل بن معمر
 علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کیا کرتے تھے۔ وفت۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا بلکہ
 میں کہتا ہوں کہ جب روایت ہوا کہ شمار بھی کئی چاہیے اور توجہ بھی کیا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آ گیا۔ ہاں یہ البتہ وہی
 محتاج ہے کہ فرائض میں کتنا ذکر نہیں تو شاید تہجد میں کیا کرتے ہوں۔ جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن
 کہ جب تطہیر پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسراکبرانی وجہت وہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولین صحیح ابن حبان وثنی ترمذی
 وطرانی میں حدیث ابو رافع رحمہ سے اسکو ناز مکتوبہ یعنی فریضہ میں نقل کیا۔ کانی المحسن پس یہ صحیح ہے کہ کوئی خصوصیت نقل
 کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وہی
 للذی نظر السموات والارض خیفاً واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وعتاتی سر رب العالمین لا شریک لہ وذلک
 امرت واما من السلیین۔ (بعض روایات میں وانا اول السلیین) اللهم انت الملک لا اله الا انت ربی وانا جسدک قلت نفسی
 وافرقت بذنی فاغفر لی ذنوبی جمیعاً لا یغفر الذنوب الا انت وابدنی لاسن الا خلاق لا یدعی لاسنما الا انت وافرقت
 عنی سبباً لا یصرف عنی سبباً الا انت لیبک وسحبک والفرک لہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک وایک تبارک وتعالیت
 استغفرک واثوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول السلیین) کہنے سے ناز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ جہا را فی میں کہا
 کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت بن اناہل السلیین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللهم کت وکب آمنت وکب اسلمت خضع کب سمعی وایمری وحقی وعلی وعبسی۔ ہاں اسکو
 مسلم و ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ من حمدہ وبنادک الحمد کثیر اھلبا ہما کافیر کہتے
 م۔ اور فرماتے اللهم ربنا لک الحمد لاہ السموات ولاہ الارض ولا ما بینہما ولا ما خلیت من شیء بعد۔ ہاں اہل الفتناء والجمہ اتفقوا
 البعد وکلنا لک حمد لا مانع لما عطیت ولا معطى لما صنعت ولا نفع ذالک الحمد منک الحمد۔ اسکو بھی مسلم و ابو داؤد و نسائی سے روایت
 کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو بن ہار کتر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللهم لک سجدت وکب آمنت وکب اسلمت سجدہ وکب
 اللہ کے خلق وصورہ وخلق سمع و بصرہ تبارک اسرا حسن الخالقین۔ ہاں مسلم و ابو داؤد و نسائی میں علی بن ریح۔ میں کہتا ہوں
 کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللهم یا عبدی وبن خلیا سے کہا بعدت بین المشرق والمغرب اللهم اغسل خطایا بے ہلواء
 واخلج والبر۔ بخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ اور آئندہ آسے۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللهم نفسی من الذنوب
 کما یبقی الثوب الابيض من البس۔ اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللهم اغفر لی وامنی
 وامنی وامنی وامنی ذاجر لی۔ ترمذی وغیرہ۔ م۔ بعد اسکے التحیات اور درود و حمد و انفاط سے صلح میں مروی ہیں
 پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللهم اغفر لی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما انت اعلم منی انت
 المقدم وامن الموعود لا اله الا انت۔ م۔ مسلم و ابو داؤد و نسائی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ ابن الحارث رحمہ کے کہا کہ بعض
 اکابر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہوں کہ فرائض میں تو کواضل میں اپنے تبرک لیا جاوے
 بالجمہ شمار و توجہ میں جمع کرنا مقبول نہیں لیکن بقی نے حضرت جابر رحمہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللهم و بھدک اسک و تعالی جہدک ولا اله غیرک وجہت وہی الی اللہ رب العالمین
 پس اولی یہ کہ یوں ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رحمہ کے اسحق رحمہ کے نزدیک بھی شمار و توجہ میں جمع کرنا ہے
 ہے۔ فواللہ ایتہ انس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللهم و بھدک اسک
 ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل روایت انس رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللہ و بھک آختر تک پڑھتے اور اس پر زیادہ نہیں کیا۔ ف یعنی انس رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر اس میں دو وجہ سے کلام ہر اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں و لیکن رو کیا گیا کہ استاذ میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باب ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی میں ہے اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابو سعید خدری و جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمرو ابن مسعود رحمہ کے کہ اُن سے موقوف روایت کی اور دارقطنی رحمہ نے کہا کہ عمر رحمہ سے انھیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جبر سے سبحانک اللہ الخ پڑھتے تھے اور ابو داؤد و الترمذی نے عائشہ رحمہ سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رحمہ سے وثقا اور سعید بن منصور نے حضرت ابو بکر سے وثقا روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہ و بھک۔ عین بار۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کہیں۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العظیم من الشیطان الرجیم من ہرہ و نفخہ و نفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و خزندی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور ہے۔ انہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع و ابن معین و ابو زرعہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توفیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللہ و بھک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب قرآن میں مثل حضرت ابو بکر و عمر رحمہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رحمہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جبر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اتوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باب آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کہتا ہوں اللہم باعد بینی و بین خطایاے کما باعدت بین المشرق و المغرب اللہم تقی من خطایاے کما تقی الثوب الابيض من الدنس اللہم غسلی من خطایاے کما غسلت بالمار و الشیل و البرد۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ من الفتح۔ و ما رواہ محمود علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے یعنی نقل میں انی و جہت و جہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں کلام نہیں کہ سوائے شائد مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں اُنکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی در نہ ان پر مواظبت کرنا نا جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کہ اہت نہیں کہ اُنکا ثبوت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ خفیف کا جو حکم مستنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے و علی ہذا اگر تمنا فرض میں پڑھے تو منافقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ خفیف اُنکو فرائض میں پڑھنے سے وجہ عدم ثبوت کے لئے ہے نہ کہ اصل میں پڑھنا صحیح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملے ہیں اور وہ اسی

الانزام کو خلاف سنت سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن و نوافل میں مستحب ہر صحیح ابو حسانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبر و جہت دجی للذی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحیح ابن حبان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رحمہ اللہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو پڑھتے یعنی فرض پڑھتے کھڑے
ہونے تو جہت دجی للذی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کر دی
اُس سے کل ادبام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہر ایک احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ ان میں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہر ایک سببانک اللہم النعم نقطہ ملا اور حدیث ابی سعید رحمہ اللہ میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم انکو ملائین کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہر توجہ قرأت میں
تخفیف ہر تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور کردہ ہوا لیکن بعض صحیح احادیث میں آپ کا وجہ دجی آہ پڑ جانا بھی قرآن
میں ثبوت ہوا ہر تو نفل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے لیکن سببانک اللہم کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں
ہر تو اولیٰ یہ کہ خالی وجہ دجی النعم یا فقط اللہم یا عبدینی النعم پڑھے اور جب جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اتم کے کلام میں پوری شاریون صلی اللہ علیہ وسلم و تبارک اسکا و تعالیٰ جبرک جل شانہ
ولا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قوله و جل شانہ لم یندک فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ و جل شانہ۔ مشہور روایتوں
میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض میں نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی شہادین یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اس میں قدر سنت معتد مع رعایت
تخفیف اولیٰ و احوط ہے لیکن ناز جنازہ میں لا نا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ و الاولیٰ ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر
الغنیۃ ہے۔ اور تکبیر سے پہلی اولیٰ ہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ در بیان میں انی وجہ
دجی فاصل سو۔ ہوا صحیح۔ ہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور ہی مختار فقہ ابو الیوسف رحمہ اللہ ہے۔
ذبیہ نظر م۔ اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اسکو پڑھے۔ پھر بعد شہادین پڑھنے کے فرمایا۔ و یستعین باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ دعوئہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کو شیطان مطرود ہے۔ ف۔ گو یا شہادین
ہر کہ اس میں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم طریقی سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ بقولہ تعالیٰ فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ دعوئہ اللہ
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناه اذا اردت قراءة القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہو تو ائمہ قرأت میں سے ابو عمرو و اورعالم و ابن کثیر نے اختیار کیا۔ اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رحمہ اللہ نے کہا کہ۔
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور نبی امام احمد نے لیکر آخر میں اذہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور نافع و ابن ماکر کسائی
نے قول اول پڑا کہ اللہ ہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رحمہ اللہ نے استعین باللہ من الشیطان الرجیم
لیا ابن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں۔ اور مجتہبی میں ہے کہ حمزہ رحمہ اللہ کے قول
پر قوی ہو گا۔ نام مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ و الاولیٰ ان یقول استعین باللہ۔ اور اولیٰ لفظ استعاذہ میں یہ کہ لفظ استعین
من الشیطان الرجیم۔ لہذا فی القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر اصحاب

و آثار میں اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ - وار د ہر لفظ کا کما - و یقرب منہ اَعُوذُ بِاللّٰهِ - اور عقیدہ کے قریب اَعُوذُ بِاللّٰهِ ہر
 قسم سے بدیہی مذہب بخار ا خلاصہ اور اسی پر قوی دیا جاوے - الزاہدی - اور ہر حدیث ابو سعید رحمہ اللہ میں گذرا کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اَعُوذُ بِاللّٰهِ سَمِیعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے - پھر میں
 اخفاء سنت ہے اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ سنون نہیں - الذخیرہ - پھر یہ عابد سلف کے نزدیک
 سنت ہے - ثم التَّوْعُودُ بِتِلْكَ الْقُرْآنَةِ دُونَ التَّنَاوُدِ عِنْدَ ابْنِ خَلْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ لَمَّا تَلَوْنَا - پھر تَعُوذُ یعنی اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
 پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہے نہ تناء کا امام ابو حنیفہ و دھکر کے نزدیک بدیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - و یعنی فاذا قرأ
 القرآن الآية - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تَعُوذُ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یا نبی نہ لمسبق و دون المقصدی
 حتی کہ سبق اسکو پڑھنا مقصدی - و مقصدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی جو پڑھ
 مقصدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہیں ہے تو وہ تَعُوذُ بھی نہیں پڑھنا مگر تناء پڑھکر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ
 کہ امام کے پیچھے شریک ہوگا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے ٹھہرا ہوکر
 باقی خود پڑھنا تو قرأت کے واسطے تَعُوذُ پڑھنا - و یوخر عن تکبیرات البعد - اور امام تَعُوذُ پڑھنے کو تاخیر کرے جب تک
 تکبیر دن سے - و کیونکہ ان تکبیر دن کے بعد قرأت شروع کرے گا تو اسوقت تَعُوذُ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول
 جیسے مصنف رحمہ نے بیان کیا بعض کتب میں ہے اور عامۃ کتب مانند مبسوط و منظومہ وغیرہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا ذکر نہیں ہے صرف
 امام محمد کا قول مذکور ہے اور متون اسی قول پر ہیں - ۱ - خلافا لابن یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہے و
 کیونکہ اُنکے نزدیک تَعُوذُ تناء کا تابع ہے یعنی جو کوئی سبحانک اللہ الخ پڑھے وہ تَعُوذُ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تَعُوذُ کا مشروع ہونا
 دوسرے دفع کرنے کے واسطے ہے اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقصدی
 بھی پڑھنا اور مسبوق دوم قرآن پڑھنا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ میں مذکور ہے - و
 میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیوں پڑھے اور صحیح تو یہ ہے کہ جو ہندیہ میں نقل کیا کہ تَعُوذُ کا محل افتتاح
 نماز ہے نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تَعُوذُ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تَعُوذُ نہیں پڑھنا - خلاصہ خارج
 نماز کی قرأت میں تَعُوذُ کو بالاتفاق جبر کرے - ع - پھر تَعُوذُ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے - بلکہ تسبیح لاوے - ت - و یقرأ بسم اللہ
 الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - و سوائے مقصدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اس میں تغیر نہ کرے
 م - بلکہ نقل فی المشابیر - یون ہی مشہور حدیثوں میں مروی ہے - و کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے
 اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہے کہ آپ جبر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ
 پڑھتے تھے لہذا یہاں علیحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے - پھر تسبیح میں کلام چار مسائل میں ہے - اول یہ کہ بسم اللہ
 میں سے ہے یا نہیں - دوم وہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں - سوم وہ ہر سورت میں سے ہے یا نہیں - چارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
 جبر سے پڑھے یا نہیں - ع - اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہے کیونکہ اگر وہ فاتحہ میں سے ہے تو جب فاتحہ کا جبر کرے تو ہر
 جبر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہیں کہ نام سورہ کا جبر کرے سوائے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل میں آیا - و ان من سلیمان
 و احمس اللہ الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہاں بسم اللہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہے پوری آیت نہیں ہے اور یہ بالا جماع قرآن میں
 ہر ایک کے سوائے بسم اللہ سورہ کے اول میں مکتوب ہے تو مخلص کلام عینی ہے کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن میں ہے
 لیکن یہ ایک آیت ہے جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہے اور کسی سورہ کا جز نہیں ہے نظیر یہ - اور جو نکرہ جمال
 پیدا ہو گیا کہ شاید یہ پوری آیت نہ لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رحمہ کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا ہوگا - اب ہر ہر پڑھنے کے

اور سب و حائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے مانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو تنویہ
 میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آئندہ مجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ
 وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے علی الصبح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافیہ کے نزدیک صحیح مذہب
 پر وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رحم نے کہا
 کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
 سورتوں پر واسطے فصل کے ہے جزو نہیں ہے۔ اور مجتہبی میں ذکر کیا کہ اسبیحانی رحم نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
 ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
 کے اول میں پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ میں نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
 والحوہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ لانے کا حکم ہے۔ کلاقیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہیں کیونکہ سورہ کا اقتدار کرنا
 مقصود نہیں ہے و لیکن کلام اس میں آویں گام۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جزو کر کے
 اور شافعی رحم کے نزدیک جبر کر لیا۔ لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ ویسرہا۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ نقول ابن مسعود
 اربع خفیضیں الامام و ذکر من جملتها التعوذ و التسمیۃ و امین۔ بدیل قول ابن مسعود رحم کے کہ چار چیزیں ہیں جکو امام خفیہ
 پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و امین کو۔ ف۔ اور چارم تجدیدی یعنی ربنا و لک الحمد۔ و لیکن یہ قول ابن مسعود
 کا نہیں مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھے تعوذ و بسملہ و ربنا لک الحمد کو۔ زمیعی۔ ہاں
 ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ف۔ اور عبد الرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللہ اعظم
 کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہو گا۔ و قال
 الشافعی یحکم بالتسمیۃ عند البجر بالقرآن۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرأت کو جہر سے پڑھے۔ ف۔
 مبسوط میں کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ کے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باتنی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور ان کے
 مذہب میں اصح یہ ہے کہ باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہذا مصنف رحم نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
 جبر بیان کیا اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے نفع الہامی میں بہت سی روایات ذکر کیں جن میں سورہ الحمد
 کی سات آیتوں میں ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے و لیکن حق یہ کہ ان میں تین نصیحتیں ہیں کہ آیت بسملہ ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
 آیت ہے تو ضرور ہوا کہ ہی تادیل کجا وے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات متحدہ ہیں کیونکہ جبر و اخفاء کی احادیث
 سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جبر ثابت ہوا تو بصریح ہے کہ بسملہ اس کا جزو نہیں ہے و لیکن امام شافعی رحم نے بسملہ کا جبر کیا۔
 لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبر فی صلوٰۃ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناریں
 بسملہ کے ساتھ جبر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء بقوت
 جو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ بیان تو جبر بسملہ کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی
 نے کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام ہے کہ جب کہ
 بارہ میں چند احادیث ابو ہریرہ و ابن عباس و حضرت علی دام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و ہریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم
 سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رحم نے بسملہ کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رحم نے بھی آنکو
 نصب السراپہ دیگرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رحم نے کہا کہ جبر بسملہ پر صحابہ رضو میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ فاتحہ۔ اور ابن ہمام
 نے لکھا کہ صحیح ابن خزمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم الحجری سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس اللہ ہرچہ رفو نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر اہم القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتیٰ کہ ولا الضالین پڑھی
 آئین کسی پھر بعد سلام کے کیا کہ قسم آسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں گاؤں میں زیادہ مشابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ہوں۔ انقل اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کہانی ایسی ہم۔ اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
 نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحمت جواب دیا کہ نعیم الجبر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں
 میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی۔ مع۔ ابن الامام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 نے جبر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے طبرکی نازکی حد
 صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی اور فرید اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
 خابغیما۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی۔ م۔ اور صریح جبر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز میں بسملہ کا جبر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح
 ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابوالصلت ضعیف ہے اور
 بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوا صحت اس قدر ثبوت ہوا کہ کبھی جبر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
 کی عرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہو گیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا ادنیٰ ہے
 م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جبر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہ ہو اسی واسطے چاروں مسانید و ان
 و امام احمد نے جبر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے
 کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔
 اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جبر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء نے اکیکے نے آنکو
 قسم دلائی کہ جو حدیث انھیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
 صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رحمہ سے جو روایات میں انھیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن حجر نے ان آثار کو
 بیان کیا اور محل دارقطنی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ جبر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رحمہ سے مروی ہیں مگر
 اکثر انھیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی وابن عبد البر نے ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جبر کرنا اعراب
 کی قرأت ہے اور ابن عباس رحمہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جبر نہ کیا بابتک کہ وفات فرمائی
 پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جبر نہیں کیا
 اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جبر کیا ہے تو تعارض دفع ہو گیا لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ قلنا محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ
 جبر بسملہ محمول پر تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جبر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہو گا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جبر کیا تاکہ معلوم
 ہو جاوے کہ ناز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ تم جبر کو کیوں اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفاء کو
 جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اس میں کیونکہ
 تاویل کریں۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص میں کہ انہیں تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ لا انکشاف
 انھیں ان علیہ السلام کان لایبھر بہا۔ کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جبر نہیں کیا
 کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت ہے کہ میں نے ناز پڑھی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انھیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
 پڑھتا ہو۔ علت و ثبوت و دوا و دھاری و انھیں۔ اس سے مراد یہ ہیں کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ سے بلکہ مراد

ہے کہ ایسے نہیں چڑھا کر میں سنوں یعنی جہنم کیا۔ پس اس کے کہ دوسری رعایت میں اس نے نصیح کی نکالنا لا بھرحق
 بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہنم کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد و نسائی کی روایت
 پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صحیح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما
 کے پیچھے ناز چڑھی پس بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
 ہے کہ افس زخم نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دابو بکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
 تھے اور طرانی نے کہا کہ حدیثنا عبد السموی و سب حدیثنا محمد بن ابی اسری حدیثنا مستمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن بن اسد زخم
 ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم دابو بکر و عمر و عثمان و علی زخم یعنی افس زخم نے کہا کہ رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم کو دابو بکر و عمر و عثمان زخم۔ یہ اسناد جدید ہے۔ م۔ ابن عبد البر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود و ابن الزبیر
 و عمار بن یاسر و عبد اللہ بن مسفل رضی اللہ عنہم اور حکم حسن بن ابی الحسن و شعبی و نعشی و داغش و زہری و دہابد و قتادہ و عمر
 بن عبد العزیز و اذاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابوجحید و احمد و اسحق کا ہے۔ م۔ اور ترمذی نے عبد الغفر بن مسفل
 رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم ابھر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جن میں ابوبکر و
 عمر و عثمان و علی و غیرہ میں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن مسفل زخم نے اپنے بیٹے کو بسلہ جہنم کرتے سنا تو فرمایا کہ خبر
 اسلام میں بدعت مت نکال کی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر و عثمان کے پیچھے ناز چڑھی پس میں نے
 انہیں سے کسی کو جہنم بسلہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث اس راوی
 مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاء اربعہ سب بسلہ کا جہنم کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوئی
 تو وہ معارضہ نہ ہوتی حدیث اس راوی عدم ابھر کے ساتھ جو صحیحین و نسائی و احمد و صحیح ابن خریزہ و ابن جبان و دارقطنی و طبرانی و
 ابویعلی و غیرہ میں صحاح اسناد کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہو کیفیت کہ جہنم اسناد ہی معلول ہے۔ پس متفق ہوا کہ
 بسلہ کا جہنم کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسلہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
 روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورہ تون کا فصل نہیں پہچانتے تھے یا شک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔
 اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نازل اس آیت کا جدا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورہ تون کی فصل یعنی بسم صلا
 امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اس کا جہنم بھی نہیں ہے۔ یعنی رح میں ہے کہ احادیث خفیہ متنازع
 ہے بہت میں انانجلہ حدیث صحیح مسلم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم
 کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصف میرا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
 کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
 کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے ما کہ یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ
 میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندہ کے بندہ کے درمیان
 ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ ہذا الصراط المستقیم مراد اللہ بن النصف علیم غیر المعطوب علیم و لا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب آیات
 میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسلہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور اس سے
 صحیح ہے جو محل تاویل نہیں اور مجھے بسلہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق
 مستند مال یہ کہ بخوارہ الحمد سے شروع ہے نہ بسلہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھتا تو یہ آیت اللہ تعالیٰ کی کلام ہوگی اور
 درمیان میں ایک آیت شریک ہوئی اور آخر کی میں آیات بندے کی جو میں اللہ لیل اس پر محمول ہو وہ شریک نہیں ہے۔

آیات میں سے چند کے واسطے ہیں۔ جو اگر کفر جمع میں ہیں اور یوں ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اس میں
 شافعی رحم کی تفسیر جاری نہیں ہوئی کیونکہ اگر انصاف علیہم۔ ہر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ
 کے واسطے باقی ہو گئی۔ اور اگر انصاف علیہم ہر آیت شمار کریں تو اس کی حدیث میں تو نقصان نقصان کی کمی ہے
 ہر سب اس کے خلاف صورت میں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسط سے شرح ہر اس طرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
 الرحمن الرحیم پڑھی تو اسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ یعنی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبد اللہ بن یزید
 بن سمان۔ راوی کذاب موجود ہر مالک و ہشام بن عروہ و احمد ابن حنبل و ابی جہان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ سے اسکو
 کذاب و متروک کہا پھر کیونکہ حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منہج استدلال کے سوا ہر ایک
 راوی کی تفصیل ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا
 کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدو بسط کے تو معلوم ہو گیا کہ بسط
 اس کا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اختلاف بسط اور روایات جہر میں اس طرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدو
 قصد تعلیم کے اس واسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت جہر پہنچتی آول اور کثرت طرق ملے
 ابی جہر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اس واسطے مفید نہیں کہ وہ صریح مخالفت مصالح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس نے
 خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی سے انس زعم سے انھیں ہر کو
 سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکہ قوت ہوگی حالانکہ روایات کا غلط اور کذاب اس میں
 شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتیٰ کہ ابن و جہر م نے حاکم سے اجترار کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور خود کا
 کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تعلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی م نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث پھر
 ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی مدعا ہے کہ جہر بسط کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض ماکیہ نے
 قسم دلائی کہ اس میں سے حدیث صحیح بتلا دیکھے تو کہا کہ حضرت صلح سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
 انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض مصالح احادیث
 انس زعم وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب م نے تو حمال و غصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تفسیر
 بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سرور جی م نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی حج و تعدیل کسی برا اعتبار نہیں ہے۔ اور وہی
 سے عجب کہ کیونکہ ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ان کنت لادریک
 تنک مصیبت۔ و ان کنت تدری فاما مصیبتہ اعظم۔ یعنی ان روایات مجملہ سے آگاہ نہ ہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
 مجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ نہ انھیں مافی الیٰ یعنی۔ اور مرقم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
 اسے ظاہر ہو گا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے اہل علمین و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
 اور پچھلے لوگ اس سے فاضل اگر چہ جوڑیں تو مشکل و نہ جوڑیں تو مشکل ہے و لہذا شیخ الشیخ مولانا عبد الغفر نے دانے
 والد شاہ والی اس طرح نہ تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو ایک مسائل احادیث سمجھ میں نہیں نہ کرنا چاہیے خصوصاً فقہاء
 میں سے کوئی اثر ثابت کرنا نہیں غلط ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ناخذ یہی کتب ہیں۔ بالکل عدم الجہر بسط میں ثابت ہے
 حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے شخصی مع سے روایت کی کہ بسط کا جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
 میں بھی ہے نہ کہ جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ میں بھی ہے نہ کہ جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
 میں بھی ہے نہ کہ جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ میں بھی ہے نہ کہ جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

بسم اللہ میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ف۔ پھر روایت حسن۔ ف۔ کہ بسم اللہ کو ناز شروع کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لایاتی بائی اول کل رکعتہ کا لتعود۔ اور بسم اللہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لادے جیسے تہود کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف نفع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم اللہ کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لادے۔ ف۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ اجتہادات علمائے بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوحتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ف۔ اگرچہ صحیح و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہاد ہی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطا اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ و ہو قولہما۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور معنی نے قنیر زاید ہی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایت الحسن میں واجب نہیں ہے۔ لیکن پھر اراقی بن اسکو بوجہ مخالفت حنون کے ضعیف کہا ہے اور تفسیر زاید ہی میں ہے کہ خارج ناز بھی صحیح ہے کہ بسم اللہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضای دلیل تو یہی کہ احتیاطاً نہ کو واجب ہو۔ کمالہ تفسیر۔ پھر میں نے نہ اتفاق کو دیکھا کہ کما حق یہ کہ ارجح ہے نظر دلیل اور وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و حنون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضای دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسم اللہ پڑھنا سنون ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رحم ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا تبیین نہیں ثل فاتحہ کے توسدہ میں سے ترک بعض کا کچھ مفسرین لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور نویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسم اللہ پڑھے اگرچہ جبری ناز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان سنون نہیں اگرچہ ناز بتری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق کہ وہ نہیں ہے۔ و۔ ولایاتی یہاں میں السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسم اللہ کو نہ لادے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رحم خانہ یاتی بہا فی صلوۃ والمخافۃ۔ لیکن امام محمد رحم کے نزدیک خفیہ ناز میں پڑھے۔ ف۔ اور حسن رحم نے اعظم رحم سے روایت کی کہ سورہ پڑھنا اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ ناز جبری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔ و لیکن ابو ہریرہ رحم سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسم اللہ کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ والہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسم اللہ سے خارج ہوئے توقف۔ ت۔ یقرء فاتحہ الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ تقدیم کی ہو۔ تقرات واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایک بعد میں تشدید چھوڑے تو عامۃ مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد ہوگی۔ انخلاص ہے۔ پھر امین کے اور سنت امین آہستہ ہے اور امین بالمد والتشدید خطا فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے ناز فاسد ہوگی علیہ الفتویٰ۔ خواہ ناز قرآن ہو یا نقل دامام ہو یا تقدیم۔ تبیین لہر سراج م۔ و سورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور چھٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے بفضل ہے۔ اولث آیات من امی سورۃ شاء۔ یا ثیرہ نے تین آئین میں کسی صورت میں سے چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر پڑھی ایک یا دو آئین ہوں تو کراہت تھوپی نہ رہی لیکن کراہت تنزیہ اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر سنون پڑھے۔ ج۔ د۔ فقرأۃ الفاتحۃ لا تبیین رکبنا عندنا وکذا اضم السورۃ الیہا۔ پس ہر سے نزدیک قراءۃ الفاتحہ رکھنے ہونے کو تبیین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے ہر بر خلاف رکھنے کے کہ جب رکھ جاتا رہے تو ناز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رکھنے تو جسا رکھ ہو اسکی ذات کا تمام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب ہے وہ چیز بالکل چلی نہیں جاتی بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو وہ نہ ناز ضرور ہو تا ہے کہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی نے فرمایا کہ غصہ کے زمانے

بچہ خلافت میں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فاتحہ پر اتنا کراہا ہو جاتا تھا کہ لو کہتا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کر لے تو کافی ہے اور اس پر زیادہ کر لے تو اخل ہے جیسا کہ رزین کی حدیث میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ فاتحہ میں شافعی نے خلافت کیا۔ ف۔ حتی کہ ابابک کی شدید اگر چہ بڑے توعداً معنی جا کر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سوچ یا دھوپ کے منی میں اور سوایا جائے اس پر سجدہ سوچ۔ تتمۃ الشافعی۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں لیتے ہیں جسکو ہم وجوب کہتے ہیں کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہنے گریات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلافت علی تحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے ناز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ ناز محل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اس میں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ امر اسکی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ناز اصلی قطعی ہے تو اس میں جو قطعی ہے اس کے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل قطعی ہو یعنی جو ناز میں سے مغلطوں ہے تو اسکے ساتھ مغلطوں ملا جائیگا اور جو چیز کے قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ ناز صحیح شرع ہوئی و فیہی فیہی انحال ادا ہوئے تو ظنی سے اسکا بطلان ہوگا۔ م۔ و لما لک فیہما۔ اور خلافت کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونوں میں۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالیک کی کتاب ابو ہریرہ میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سجدہ ملا ناسنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملا ناز رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ کہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ والکتاب و سورہ معہا۔ دلیل امام مالک رحمہ کی یہ حدیث ہے کہ ناز نہیں مگر بقدر فاتحہ و اسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔ اسکو ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میر ہو اور ایک روایت میں کہ کافی نہیں ہوتی ناز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت میں فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریق بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مرفوع یوں ہے کہ حکم دیا کہ ہم پڑھیں فاتحہ والکتاب اور جو میر ہو۔ و رواہ ابن حبان و احمد و ابویعلی والد ارقطی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے عبادة بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابولعیم نے تاریخ اصحاب میں ابو سعید نصاری سے روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع حبیب اس اعرابی کی ناز کا بیان جس نے بری طرح مسجد میں آکر حضرت علی علیہ السلام کی موجودگی میں پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہ پھر پڑھ۔ ام القرآن اور جو چاہے۔ و رواہ احمد و ابی یوسف۔ اور صحیح بن فاتحہ کے بعد و انہیں ہے بلکہ ام القرآن فاعداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے و لیکن شافعی رحمہ مانند فاتحہ کے سورہ رکن نہیں کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں۔ مع۔ و للشافعی رحمہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ والکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ ناز نہیں مگر بفاتحہ والکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے و سنن دارقطنی وغیرہ میں باسانید صحیح مرفوع ہے۔ و لنا قولہ لعلی۔ اور ہماری دلیل قول الہی ہے۔ ف۔ یعنی اس مسئلہ میں ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقروا لمیسر من القرآن۔ پس پڑھو جتان ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی میں سے عزرات چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ و دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ ایک آیت یا متن آیات ہیں حتی کہ قرآن مجید ہو۔ پس اس میں کوئی بات محل نہیں ہے پھر ہر حدیث سے معلوم ہوا کہ بوجہ ناز

وزائد کے بغیر نازل ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ و الزیادۃ علیہ خبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادت کی گونا
 قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ قرآن خفیہ ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
 لکن یہ وجہ العمل لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ و۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ قطعاً پورا ہو جائے تو
 جتنے کہا کہ پوری فاتحہ زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتیٰ کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سو کر کے نقصان پورا کر دے اور
 شافعی رحمہ نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق غلطی ہے لیکن وہ رکن عزائم ہو گئی تو اس کے ترک سے نذر ہوگی اور ہم کہ چکے
 کہ غلطی رکن سے قطعی کیونکہ باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے تو فاتحہ سے نذر بھی واجب ہے وہ کچھ رکن
 نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسانی ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و ہدایت
 آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا۔ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نذر اس کی جتنے کہ نہ پوری فاتحہ
 الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نازیہ نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نازیہ پوری نہ ہوئی حتیٰ کہ اس کا احادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
 پورے با پورے برابر تو اس راہ سے وہ نازیہ نہیں ہے نیز اسکی سلا یا ان میں لا عدلہ اسکا ایمان نہیں جب تک حدیث حالہ اہل السنۃ کا
 اجماع ہے کہ حدیث نازیہ ناکمل کرنے سے بھی نافرین ہوتا ہے تو نازیہ میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
 کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
 لم یقرأ بفاتحہ القرآن۔ یعنی جس نے نازیہ پڑھی اس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے
 ہم نے پہچان لیا کہ اے ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس میں پورے
 کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
 میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصف نصف آخر حدیث تک جو جتنے بسمل کے جزو فاتحہ ہونے میں بیان کی ہے اس حدیث کو
 سوے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے میں بائیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نازیہ نہیں
 ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسمل جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں معروف تھا کہ امام کے
 پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
 کرتے ہیں بلکہ یہ کہا کہ اس وقت اپنے جی میں پڑھ لیا کہ اور ہم غریب اس میں بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
 و سورہ ۱ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو معذور نہ ہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اس وقت تک ظاہر جواب
 یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ سرور اللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا کہ تو خود کہ جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نازل شروع کر پس تکبیر کہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اسکو پڑھ ورنہ
 اللہ تعالیٰ کی حمد کہ تکبیر کہ الحمد بسم۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین
 کہے تو خدا میں کہے۔ و۔ با توفیق آہستہ سے۔ و یقول لہما الموت۔ اور آمین کہے مقتدی۔ و۔ آہستہ اگرچہ نازیہ میں سے
 محیط اگرچہ مانند جمع و جمع میں با واسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ اسراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فانما
 یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ و۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فانما خانہ من وفاق تائیدہ تائین الملائکہ فخرہ اتقدم
 حق ونبہ۔ یعنی جب امام امین کہے تو ہم بھی آمین کہیں کیونکہ جسا آمین کہنا موافق پورے ملائکہ کے آمین کہنے کے اسکے اگلے گناہ
 بخشے جاوینگے۔ رواہ السنۃ۔ امام مالک رحمہ نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما یقول
 الامام یؤتم بہ ظاہرہ علیہ فاما تکبیر وادواتہا فانما یقول وادواتہا ولا الضالین مقتدی۔ آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطہ کیا گیا کہ
 آئینے ساتھ اقتدار کیجاہ سے سو تم اس سے اخلاص مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کے توئم آئیں کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہر پیرس امام کے حصہ میں
قرأت کا اتمام ہر اور مقتدی کے حصہ میں آئیں ہر۔ امام مصنف رحم نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذنا من الامام فاموا۔ کہ صبح امام کے آئیں
کئے ہر بدیل ہر۔ ولا تمسک لما کفی قولہ علیہ السلام اذ قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالک رحم کے واسطے کوئی نمک اس حدیث میں نہیں جبین فرمایا اذ قال
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا
یعنی امام بھی آمین کہتا ہر۔ فت معلوم ہو گیا کہ بخوارہ مراد نہیں ہر۔ ابن الامام رحم نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم
نے فرمایا۔ واذ قال سمع اللہ من حمدہ فقولوا ربنا دلک الحمد۔ یعنی جب امام سمع اللہ من حمدہ کے توئم کہو ربنا دلک الحمد۔
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا دلک الحمد کہنا خود ثابت ہر تو امام دونوں کے اور مقتدی فقط
ربنا دلک الحمد کے حالانکہ وہ ان کہتے ہو کہ بخوارہ ہر اور غریب آویگا۔ بالجملہ آمین کے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا
تہا پڑھنے والا ہو۔ وینفونہا۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ فت یعنی آمین کہنا تو بالاجل ہر اختلاف یہ کہ ہمارے
نزدیک مطلقاً آہستہ کہنا سنت ہر یعنی دوامی فعل انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہر اور یہی اصل ہر
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہر اور ایک روایت امام مالک سے ہر ح۔ مبار وینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اسکے
جو بتے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ فت بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہر
اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود نے
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہر اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اسکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہر کہ ابراہیم رحم نے اسکے
ابن مسعود رحم سے لیا ہر اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحم نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اس واسطے کہا کہ اگر آپ کو سکھانے کے لیے
حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع محل سیکھ جا دیں تو گنواروں میں وہی ہر تا درہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑے سبحانک اللہم انہم اور تعوذ اور تسبیح اور آمین اور بنا دلک الحمد
یہ اثر صبیح قولی ہر اور اس امر کو مشعر ہر کہ امام کے لیے اصل ان چیزیں یہی ہر اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہیں جسے
بخاری نے تعلیقا عطا دے ذکر کیا کہ ابن الزبیر دانکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہر لیکن جو
جہر میں کسی کو کلام نہیں ہر۔ مگر اصل آہستہ ہر م۔ ولانہ دعا رفیکون منہا علی الاخفاء۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعا ہر
تو اسکی بناء خفیہ ہر ہوگی۔ فت اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہر کہ امام وقت ہی سب
آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہر اور واضح ہو کہ ابن الامام رحم نے صرف مالک بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جبین شعبہ
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہر ذکر کر کے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور طریق
کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں
جو خفض کرنا مذکور ہر اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو
اول صف والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلا کے اور روایت سفیان میں رنح الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ
نہیں کسی بلکہ آواز سے کسی جسکو اصل صف والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں
ہذا شخص النفع۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رحم کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہر لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ تو غرض
صرف (خفض باصوت) میں جاری ہر کہ خفض یعنی پست ہر اور دوسری روایت (اخفضی باصوت) میں جاری نہیں کہ یہ صریح اخفاء ہر
ہر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اصل انیس کے قابل فساد پہلا ہوا ہر اور یہاں لغت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

الملاک عظمیٰ ما تقدم من فیه - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کے غیر المنصوب علیہم ولا الضالین میں تو تم کہو
 آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہو اسکے اگلے گناہ
 بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھ لگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہنا تو ولا الضالین جب دم
 کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلایا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت بن تصریح ہو
 کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کر لے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پر رکھا کہ جب امام سے دلا
 الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی امر
 اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
 سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
 تو کیونکہ معلوم ہوتا تھا بتلایا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر یہ مراد نہ تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالفت
 ہو جادیتی اس طرح کہ اذا من الامام سے یہ نکلے گا کہ جب اسکی تائید اور اس سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلے گا
 کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعدد ہر تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
 کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظا
 من الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انا
 جہل الامام لیو تکم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ
 حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور ادھر گزری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صحیح ثابت ہے
 بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
 حالانکہ مد آمین کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سہقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کر لگا تو
 ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فایع ہو جاوے اور نیز اس پر تصریح سے منہی کر دی کہ امام کی خاموشی
 نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے در نہ جہر سے ہوتا تو اسکی تائید بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
 فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے
 انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتیٰ کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا
 مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام احمصہ نے ایک صحابہ عتہ سے روایت کی کہ اس عورت نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین استغفر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
 جو عورتوں کی صف میں کھڑی تھی۔ رواہ الدارقطنی بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
 صفیں بہت دور نہیں۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المنصوب علیہم
 ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتیٰ کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے اس قدر زیادہ روایت کیا کہ پس ان کے
 آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن جہان فی صحیحہ والحاکم و رواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے
 بڑھ کر کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ لیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رحم نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
 نسائی رحم نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فایع ہوے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے
 ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت خریف اور تعلیم ہے۔ اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
 اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بر روایت شعبہ رحم عن سلمہ بن کبیل عن حجر ابی العقبس۔ روایت کی کہ فاعل رضی اللہ عنہ نے

آپس میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آئیں کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفاء کیا اپنی آواز کو آئیں کے ساتھ - فرمادی
 نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اس میں
 یہ کہ حجر ابی العنبر کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہر جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - یعنی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کفیت
 ابو العنبر و ابو اسکن دونوں میں اور ابن حبان نے کتاب المغلوۃ میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کفیت مثل ایسے باب
 کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر نے اصحابی اسناد اصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن عنبس کہتے ہیں
 اور کفیت ابو اسکن بھی اور اسکو حجر ابی العنبر بھی کہتے تھے وہ طبری کوئی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن
 نے کہا کہ وہ کوئی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے نہ ہی
 مختصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اس میں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے در بیان میں حجر ابو العنبر اور دائل بن
 رضی الصرعہ کے علقمہ بن دائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبر کی ملاقات خود دائل بن
 سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اس میں کوئی فخر نہیں ہے ابن الحارث نے کہا کہ ترمذی نے عل بن
 بخاری رحمہ سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الحارث نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
 اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مخر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور ثناء علماء اسکو محبت جتنے ہیں بلکہ یہ خود ثبت ہے
 کہ شعبہ رحمہ سے ابو العنبر نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے دائل رضی الصرعہ سے اخفاء آئیں کی بیان کی - اور
 مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد و طحاوی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
 کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبر نے دائل رضی الصرعہ سے بے واسطہ آئیں بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
 و طحاوی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی - ابو داؤد و حسانی کی روایت میں ذکر کیا اور دم ابو العنبر نے بواسطہ
 علقمہ کے دائل رحمہ سے ابن باخفاء کی روایت کی - اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابویلی
 الموصلی و طبرانی و ابو داؤد و طحاوی کی - روایات میں ذکر کیا پس عریج ثابت ہوا کہ دائل رضی الصرعہ کا مطلب آئیں بالجہر کی روایت
 سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
 (داخلی بہاصوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (بہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہاں سے
 ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور چہنچے بھی ذکر کر دیا کہ دونوں ہیں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی
 غازیہ دونوں نہیں ہو سکتے اور دائل رضی الصرعہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری متعدد دنا زون کا حال کبھی جہر اور کبھی
 اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الحارث کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رحمہ کی روایت کو ترجیح دی باین طہ کہ سفیان کا حفظ
 بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دودھ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت
 پیش آئی ہاں جو نہ سب اختیار کرے اسکی محبت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین و دھرم
 اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتنابات مجتہدین کے صرف حضرت سرور عالم
 صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا اخذ معلوم کیا جانا ہر حق کی اگر کسی مسئلہ
 میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
 تعصب حیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانے گا - نعوذ باللہ منہ
 انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں و دیکھو عل ترمذی میں اقوال و کتب وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق
 نہیں ظاہر ہوئی ہے و اللہ تعالیٰ ہو العظیم انہیں جس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آئیں کا اخفاء نکلنا ہے اور صلح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فانما اولاد الفضالین نقولوا من سے انخار اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن جعفر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم خسی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آئین کے جہر میں حدیث فعلی ابو ہریرہ و وائل بن جہر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر رحمہما اللہ مجھے عند تحقیق کوئی حدیث قولی اس میں نہیں ملتی۔ پس نظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آئین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہر خصوص جبکہ بے پردہ کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے ظاہر کیا گیا والدہ تعالیٰ خالق کل شئی و ہوالا علم بالصواب۔ م۔ والمد والقصرفیہ و ہما ہاں۔ آئین میں مد و قصر دو وجہ ہیں۔ یعنی لغت میں آئین دو وجہ پر صحیح ہے آئین بدالغ بر وزن یاسین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ دوم آئین بدون مد کے بر وزن قرین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کروینا آواز لغت و یاء کے درمیان قرأت جائز ہے۔ والتشدید فیہ خطا و فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ ف۔ آئین بدالغ و تشدید میم یعنی قاصدین ہے۔ گمانی قولہ نعم آئین البیت المحرام۔ (شرح سورہ انعام)۔ اس سے سنت آئین ادا نہ ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ لغت مدود ہو بر وزن فضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور جب کہ لغت بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے لغت مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بر وزن ضامن نماز فاسد ہیں اور لغت بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا میں اگر میم مشد کیا خواہ لغت کو مد ہو یا نہ ہو نماز فاسد ہے۔ م۔ دیش۔ چاہیے کہ مصلیٰ اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے نسبت اسکے کہ دونوں کو کھڑا کرے۔ چنانچہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ علی المذہب۔ م۔ قال مصنف رحمہ نے کہا۔ تم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتہدین بدون توقف کے۔ یکسر تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنا اور بعد رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الا خلاصہ۔ وہی الجامع الصغیر و یکسر مع انخطا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہوتا تکبیر رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یکبیر عند کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعود نے روایت کی بلفظ کان یکبیر فی کل خفض ورفع و زعموا و ما یؤکروا و عمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابو بکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی و الترمذی و قال حسن حبیب درواہ احمد و اسحق و الدارقطنی و ابن ابی شیبہ و الطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ اور مؤطا بن مرسل علی بن اسحق یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تاوقات یہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رحمہ نے کہا اور اسی پر افتاد ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر درختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح۔ م۔ اور آخر حرف قرأت کو اگر کبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ اتنا مار خانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واضح ہے۔ خلاصہ۔ و یخوف بالتکبیر خذفا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اجمعی طرح۔ ف۔ یعنی اگر اول خفیف تہہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے۔ ف۔ اور ہاؤ کو رفع دے۔ جزم خطا ہے۔ اور اگر کہے اول خفیف تہہ اور باے موحہ کو خفیف تہہ و آخر راؤ کو جزم دے۔ م۔ لان المدنی اولہ خطا من حیث المد بن کثرت استعمالہ کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ ف۔ آواز اسکی دیکھا اللہ اللہ یہی معنی ہونے کے کیا اللہ غریب ہے اگر عمدہ کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول تہہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ خلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر۔ یعنی میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اور بحث کی و الحمد للہ علی التوفیق م۔ و فی آخرہ لمن من حیث النعمۃ۔ اور تکیہ کے آخر میں ذکرنا براہ لغت لمن ہر وقت یعنی غلطی ہو کر اگر کو
 اکبر رچے اور ناخاندان ہوگی۔ علی المصاحیح م۔ اور یاد رکھنا غلطی ہو کر۔ پھر وضع ہو کر تکیہ کی صورت صحابہ و تابعین رحمہم اللہ علیہم و اتبعوا
 نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و طاہر یہ کہ نزدیک واجب ہیں۔ بقویٰ حر نے کہا کہ بافتان الائمۃ سنت میں۔ مع۔ و فقہ
 چید یہ علی رکتیہ۔ اور اعتماد کرے مانند عود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو۔ و سنت یہی سنت ہے
 م۔ ہی صحیح ہے۔ البتہ نہ۔ و یفرج بین اصابعہ۔ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ و سنت یہی سنت ہے اور حضرت
 ابن مسعود رحمہ کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور چھوڑ کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
 تھا کہ منسوخ ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام لانس رزم اذا رکعت فضع یدیک علی رکتیک و فرج بین اصابعک۔
 و ارفع یدیک عن جنبیک۔ یعنی انس رزم کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اسی پس چپ تو رکوع کرنے تو رکھو اپنے دونوں
 ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں م۔ اور اٹھا لے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں ہاتھوں
 سے۔ رواہ الطبرانی مطولاً۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد۔ اور حدیث ابن عمر میں من فضیل
 و ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع میں عند ابی داؤد۔ اور اس میں ائمہ اربعہ
 وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے
 درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرنے سے بھر جھوٹا
 منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں۔ رواہ البخاری و مسلم و لایندب الی التفرج
 الا فی نذرہ السحالہ لیکون الکن من الاخذ۔ اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفرج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے
 کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو۔ و لا الی الاضم الا فی حالہ سجود
 اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے۔ و فیما وراہ
 ذلک یتحرک علی العادۃ۔ اور سوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے جھوٹا
 جاتا ہے۔ و سنت یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں۔ ملائے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں
 دی گئی ہے۔ اور وہ جو تکیہ تحریرہ کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ شعی نہیں باندھتے تھے۔ مع۔
 و بیس طہرہ۔ اور ہموار رکھتے اپنی بیٹھ کو۔ و سنت حتیٰ کہ اگر اسکی بیٹھ پر پانی بھرا یا لہ رکھیں تو ٹھہر رہے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد بسط طہرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو بیٹھ کو بسوٹتی
 برابر ہموار کرتے تھے۔ و ابھہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ سیوی طہرہ حتیٰ لو صب علیہ الماء لاستقر۔ یعنی ہموار
 کرتے اپنی بیٹھ کو حتیٰ کہ اگر اسپر پانی بھرا یا جاوے تو ٹھہر جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و حدیث برابر رحمہ میں ہے کہ اذا سجد بسط
 طہرہ و اذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلی۔ یعنی جب رکوع کرتے تو بسوٹ کر تے اپنی بیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں
 جانب قبلہ منوجہ کر لیتے تھے۔ رواہ ابوالعباس محمد بن اسحق السراج۔ اور طبرانی نے ابن عباس و ابی ہریرۃ الاصلی سے مثل
 حدیث و ابھہ رحمہ روایت کی۔ و فتح۔ انگلیاں خواہ پانوں کی ہوں یا ہاتھ کی۔ م۔ اس حالت میں سر کیونکر رہے تو منہ مایا۔
 و لایرفع راسہ و لایکسہ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے۔ و سنت یعنی چوتھوں سے سطح ہموار رکھے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد لایصوب راسہ و لایقنعہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
 تو اپنا سر مبارک نہ جھکاتے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ و سنت یہ ابو حمید ساعدی رحمہ کی حدیث طویل میں ہے۔ رواہ الترمذی
 و صحیحہ و ابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رحمہ و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجد وہیں مع۔ اور مکرر ہے کہ

مرد اپنے گھٹونوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرنے۔ یہی عذت تودہ رکوع میں خفیہ منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
 تسبیح جانین رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف سمجھاوے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھے اور انگو
 مٹھتی کرے اور بازو دونوں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ اور ابراہی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاۃ اور کئے حالت رکوع
 میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہو میرا رب بڑی عظمت والا۔ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو
 ذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کثر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہر جو تین مرتبہ سے کثر نہ ہو۔ لقولہ
 علیہ السلام اذ رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثاۃ ذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابو داؤد و
 ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مروعا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کے سبحان
 ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ف۔ اذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلیٰ ثلاث مرات ذلک ادناہ۔ اور
 جب سجدہ کرے تو کئے سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ اور یہ اسکا کثر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اسی کمال جمع کا ادنیٰ ہے
 ف۔ بسوطة سترخصی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کثر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
 کیونکہ رکوع و سجدہ توبہ دونوں میں تسبیح کے جائز ہر جگہ ہی مراد کہ کثر درجہ کا کمال ہے۔ بسوطة خواہ زیادہ میں ہے کہ مراد اس سے
 کثر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کثر نہیں ہے۔ یعنی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارہ و دلالت کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
 بات تو وہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کثر یا کمال تسبیح کا کثر ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ
 کی فقیرا مضارہ میں الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجدہ یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
 یہ ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
 رحمہ اللہ ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنیٰ مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہو تو یہ سوائے رکوع و سجدہ کے ہے
 کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں شتا کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدہ
 کے متعلق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس ہی حق بات تکلف
 ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور میں تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
 کمال ہو جاوے۔ مع۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ مع۔
 میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ دو تین تسبیح کی قدر ٹھہرا کر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
 دو کی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اعتدال نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا بر
 قول ابو یوسف کے جو مختار ہے لیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوٹے یا کم کرنے میں کراہت تشریحی ہے۔ قول یہ اسوقت
 کہ رکوع قعدہ واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طاعت مختار کے بیان مخالفت ہوگی۔ مع۔ اور لکھا کہ رکوع یا
 قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر یہ نیت تقرب اتنی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ ناہر ہے اور یہاں گاری کا مسئلہ
 نکلا تاہم۔ ورنہ اگر بچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ و۔ قول یعنی رح نے اس میں کثرت سے اخلاص نقل کیا اور یہ قول جو در مختار
 میں آیا ہے نقیضہ ہوا فقہیت کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
 کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے بخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابی الی لیلیٰ و محمد مطلقا مکروہ لکھا ہے۔ لیکن صحاح کے بعض اصحاب
 میں حضرت مسلم کی کثرت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اس واسطے فرماتے کہ آنے والے
 مل جاوے یہ بھی گویا ہوں ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ امام مالک سے یہ نقل ہے کہ رکوع
 و سجدہ میں تسبیح کے قائل ہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فریضہ کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی مخرج الکفر یعنی ہرگز صحیح نہیں ہے۔

کے شاگرد ابو مطیع البلیخی بھی تین سو بیس سو فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چار دن اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ وغیرہ میں ہرگز تین سو بیس سو سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرّد کے حق میں ہے اور امام کو امتثال اول و دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی نول ہو جاوے۔ امام میں چار مرتبہ کے شرح الطحاوی۔ میں کتا ہوں کہ بائع ہو تو طاق ہر دو سو سو۔ نصف میں ہرگز مقتدی برابر سو بیس سو جمع جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ قول یعنی چاہے جس قدر طاق یا جفت ہو جائے۔ م۔ اور اگر مقتدی میں بھی کہنے نہ پائے کہ امام نے سر اٹھایا تو ابوالیث نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھاوے چاہے تم ہوں۔ مع اسطرح جو دین بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا ترک ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دور رکوع نہوگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشدد پورا نہ کیا تھا کہ امام میسر رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسے ساتھ دیا تو رد و اہر اور اگر مقتدی بعد تشدد کے رد و دو دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت۔ د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم و شہود کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ قول فیہ نظر جسے امام کو رکوع میں پایا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلات قورہ کے۔ قول یہی حدیث میں ہے کہ یہ سبائی۔ اور اسکو چاہیے کہ کبیر تحریرہ کبیر رکوع میں امام کے ساتھ چلنے کی دوسری کبیر کہے اور اگر اول کبیر تحریرہ ہی پڑھ لیا تو جائز ہے کبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر بن الخطاب و ابی بن سبید بن السیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول کبیر سے اپنے کبیر تحریرہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے کبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی رد و اہر یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ کبیر واسطے تحریرہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط و اطر فیضانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسے رکوع یا تحریرہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں یا دوسے توشاؤ پڑھ کر سیدھا سجدہ میں چلا جاوے مع تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طاعت نہ کی تو طریق میں رح کے نزدیک نازر رد و اہر لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طاق واجب ہے اور اکثر ان طہق مقلدین کے قول پر ایک سو بیس سو کی قدر ہے اور یہ مباحف گذر چکے ہیں اور اصح قدر میں سو بیس سو ہے۔ تم۔ پھر بعد طاعت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ و یقول سمیع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمیع اللہ لمن حمدہ۔ ہاؤ سکتے کے ساتھ جیسا کہ نوادر حمید یہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاؤ کتا یہ مع۔ اگر امام ہو تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور ہر کوئے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرّد ہو تو اصح یہ کہ سمیع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی مقتدی ہے۔ التا مار خانہ۔ احمد و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کھڑا جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے ہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور جھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہانی التا مار خانہ میں التتمہ ۱۔ اگر لمن کو مل کر دیا تو ناز فاسد ہو گئی اولو الجہدہ۔ حمدہ کے بار کو ختم کرے تاکہ خانہ میں الحمد و یقول التو تم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا لک الحمد۔ اور اللہ ربنا لک الحمد واللہ ربنا لک الحمد وغیرہ میں ہے کہ اللہ ربنا لک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدو ن اللہ پھر بدو ن اللہ۔ و لا یقول لہا الامام عند ابی خنیقہ۔ اور ابو خنیقہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ و قال لا یقول لہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لماروی ابو ہریرہ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کہو کہ ابو ہریرہ رحمہ نے حدیث کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر جمع کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمیع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا لک الحمد۔ پھر کبیر کہتے جو وقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کہانی ابی حنین۔ لہذا یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر سے صحیح مسلم میں

حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ مع۔ ولانہ عرض بخیرہ فلا یفسی نفسه۔ اور امام ابو جہ سے کہنے کے اسنے غیر کو
 تو آدگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کر لگا۔ فت۔ یعنی سمع اللہ من حمد۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ
 نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کر لگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھنا مع۔ م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت علی رضی
 علیہ وسلم نے اس پر دوسروں کو تحریض فرمائی چنانچہ فضل آمین کے امین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو خود
 بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ من حمدہ قولہ اور ہنا لک الحمد۔ فانہ من
 وفاق قولہ قولہ الملائکہ غفرہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ من حمدہ کہا تو تم ہنا لک
 الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہو تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم علی بن ابی
 قت۔ اور یہ امام و تقدی کے درمیان تقسیم ہے۔ و انما تنافی الشریک۔ اور قسمت ہونا منافی شرکت ہے۔ فت۔ تو امام کو کہتے ہیں
 شرکت ہوگی۔ ولندا لایاتی التوکم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیں گے تقدی سمع اللہ۔ ہمارے
 نزدیک برخلاف شافعی مع کے۔ فت۔ اگر کو کہ اذا قال الامام ولا الفالیین نقولہ آمین۔ یہی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے ملائکہ
 کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیں گے۔ مترجم کتاب ہے کہ پھر بیان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
 ہوا۔ ولانہ یقع تجمیدہ بعد تجمید التقدی و بخلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے تقدی کے
 واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ فت۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
 جیسے سمع اللہ۔ بالاتفاق ہے تو اس میں امامت کو دخل نہوا۔ و مارواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔ اور جواب دہ ہر پروردگار نے حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ و الشفرہ جمع بینہما فی الاصح۔ اور جمع تنہا پڑے وہ دونوں
 ذکر جمع کرے۔ مع روایت میں۔ فت۔ یہ روایت حسن مع نے ابو حنیفہ مع سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
 روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑے۔ تا ضحان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور موطا میں کہا کہ یہی اصح ہے
 اور شرح الاصح میں کہا کہ صحیح یہ کہ مفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر فہمید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ مفرد فقط سمع اللہ
 پڑے۔ مع۔ مصنف رحم نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ و انکان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط و یروی بالتجمید
 اگرچہ امام مع سے روایت کیا جاتا ہے کہ مفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرنے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
 و الامام بالذات علیہ آتی یعنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جیسا کہ اس پر تقدی کو دالت کی۔ فت۔ کیونکہ دالت کتندہ
 فعل کرنے والے کے ہے پھر خلافت نہیں کہ یہ ذکر سنوں ہے اور یہاں یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع میں فضیل
 کرتا تو اس میں خلافت ہے اور اعرار قول ابی یوسف یہ کہ بعد ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے۔ و اصرا علم۔ قال ثم اذا
 استوی قائماً۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ فت۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جبکو قومہ کہتے ہیں تو ربنا لک الحمد کہے
 اگرچہ امام ہو علی الاصح مع۔ د۔ پھر۔ کبر۔ تکبیر کے بعد کی طرف گرتے ہوئے۔ محیط۔ د۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ فت۔ یعنی
 پیشانی زمین پر رکے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ تکبیر و سجد کی دلیل تو وہی ہوا و بیان ہو گئی۔ فت۔ کہ حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم ہر جگہ اور اشہاد میں تکبیر کہتے اور۔ مار کھڑا و اسجد۔ ما۔ سے سجدہ فرض ہے۔ و اما الاستواء قائماً فلیس
 بفرض و کذا الجلسۃ بین السجدة میں و الجلسۃ فی الرکوع و السجود۔ اور بار بار رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
 اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھا جسکا نام جلسہ ہے اور بعد رکوع و سجد میں طہنیت بھی فرض نہیں سو نہ اعتدالی حنیفہ
 و محدوم۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک فرض نہیں۔ فت۔ لیکن علی تحقیق اسکا نزدیک واجبات ہیں اور یہی
 اصح ہے۔ و قال ابو یوسف رحم یفرض ذکک کلمہ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی سے قول ہے۔ وفقیہ ابو الوصف نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد بن غزالی نے اور اسرار میں ہر دیکھ
ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثم فصل لانک ثم فصل قالہ
لا اعرابی حین انعت الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جسے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ وفقیہ میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اس نے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر اگر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اس نے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر آدمی نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھادیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کہیں کہ پھر
قرآن سے جو تجھے آسان میرا پھر رکوع کر یا غلگ کہ مطمئن ہو جاوے بجا رکوع پھر سر اٹھا یا تنگ کہ اعتدال بجاوے
بجالت تمام۔ پھر سجدہ کر حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بجالت ہو پھر سر اٹھا حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بیٹھے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یا تنگ کہ اسکو پورا کرے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان قلت هذا نقد مت ملائک وما انتقصت من ہما فانما انتقصت من صلائک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ ازہمعی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو ناگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رحم نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الف۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طلائعیت ضرور میں
پھر آیا فرض میں یا واجب میں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض میں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ فرض
آیت میں جو نماز پڑھا گیا ہے وہ رکوع و سجدہ ہر بقولہ تعالیٰ۔ دار کھوادا سجدوا۔ اور ان میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ وف۔ ان رکوع ہوا الا شخا ودا بسجود ہوا الا تخفاض لقع۔ لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور بسجود پست ہو جانا
ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجدہ سر بر زمین نہادن۔ الہدایہ میں ہے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوے
ف۔ فیثعلق الرکبۃ بالادنی فیما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کتر پر متعلق ہوگا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجدہ کے نہوں۔ اور ربی طائنت رکوع یا سجدہ میں تو وہ خود رکوع یا سجدہ نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طائنت ہے تو معلوم ہوگا کہ فعل تو بدول طائنت ہے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طائنت پھر طائنت ہے
تو اطلاق نص سے جہد ثابت ہے وہ صیح ہو جاوے اور حدیث کی طائنت پر موقوف ہوگا ورنہ نص کا نسخ ہو نا لازم آوے گا
الفتح۔ ابو یوسف رحم کہہ سکتے ہیں کہ نادان اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا وہ بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع و سجدہ سے مراد خفی دیر تک کہ معنی تسبیح کہ لے پس حدیث تسبیح نہیں بلکہ بیان طائنت آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابی مسعود رحم اسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار ہے۔ وکذا فی الانتقال او جو غیر مقصود اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
مقتل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو توہ و جہہ فرض نہوا۔ و فی آخر ما روی تسمیۃ یاہ
صلوٰۃ حیث قال وما نقصت من ہذا شیئا نقد نقصت من صلائک۔ اندھدا ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں پھر اعتدال و طائنت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وما نقصت من ہذا الف۔ یعنی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی تو رخصت ہو رہا ہے کہ تو نے کہا کہ لوگوں نے
 پر یہ امر بہت پہلے ہی ہوا کہ جو اپنی نماز میں غفلت کرے اسے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا: فاذا انتقصت من شئنا فقد
 انتقصت من صلاتک۔ تو رخصت ہونے کا یہ صحابہ پریشان ہو گئے، نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اسکی نماز میں سے کمی ہونے
 اور نماز میں کمی۔ انہی مترجما۔ پھر بعد اسکے معنی دینا ابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل و طائفت
 کا رکن ہونا براے شافعی رحمہ اللہ ہوگا اور براے ابو یوسف رحمہ اللہ مشکل ہے کیونکہ عبوت اسکا بدرجہ واجب ہے اور شافعی رحمہ اللہ بعض وجوہ
 رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام عظیم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو ورنہ کوئی
 دلیل معارض ایسی نہ ہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور بیان اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اس میں اماموں سے صریح
 روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القوتہ والجلستہ جسنہ عندہا۔ پھر فورہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
 ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ قدر ایک تسبیح کے۔ م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ م۔ میں کتابوں کہ محیط میں تومہ
 ترک سے سو کا سجدہ واجب کہا بدوین بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم۔ م۔ وکذا العلمانیۃ فی تخریج
 البحر جانی۔ اور جانی کی تخریج بر طائفت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طائفت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
 تخریج ابو عبد اللہ البحر جانی تلمیذ ابو کبیر الرازی تلمیذ الکرمی رحمہ اللہ میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طائفت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے
 ہے تو سنت ہے۔ م۔ و فی تخریج الکرمی واجبہ حتی تجب سجدتا السہو بترکھا عندہ۔ اور تخریج کرمی میں طائفت واجب نکلی
 حتی کہ کرمی کے نزدیک ترک طائفت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی اولیٰ ہے اس واسطے
 کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز ہے معنی یہ معمول ہے
 یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو نماز قریب بحقیقت ہے
 اور اس واسطے کہ طائفت پر بواسطت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طائفت ترک کرے تو فرمایا کہ
 خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روانہ ہو۔ اور امام سرخسی اور ابو الہیثم نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادا ہے
 اس دوسری بار سے ہو گا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اس واسطے کہ یہی حکم ہے ایسی نماز میں ہے جو کراہت تھوپی کے ساتھ
 ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہ ہو گا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کر نیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادا سے دوم
 کو فرض قرار دیا تو یہ قضیٰ ہے کہ ادا سے اول سے فرض ساقط نہ تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن قوت ہوا ہو نہ واجب۔
 پھر ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک تومہ و جلسہ طائفت سب امراتھن میں بدیل مواضع کے جو بیان واقع ہوئی ہے
 انہی۔ یعنی آیت بن اقصیٰ الصلوٰۃ کا حکم محل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تومہ و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود
 میں طائفت پر مواضع کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا فیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے نفوی مفہوم
 مفہوم نہیں بلکہ شرعی مفہوم ہے جو جب تولد اقصیٰ صیفہ امر سے مقصود شرعی مفہوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باقتدال
 ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ طائفت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد۔ م۔ رہا تومہ و جلسہ تو یہ
 بھی واجب ہونے چاہئیں جو مواضع کے۔ الفتح۔ اور بدیل روایت بخاری رحمہ اللہ کے جسکو خذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
 کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور بدعت ہے اسی طور پر اسنے پڑھنا بیان کیا تو خذیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ایک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مزاج۔ وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقصوا الرکوع
 و السجود و ما امرانی لا اکرمن بعد طبری اذا رکعتہم و سجدتم متفق علیہ و عنہ من روعا احتی لوان فی السجود و لا یسقط احدکم فراجہ انساط الطلح
 و رواہ الترمذی۔ اور بدیل حدیث ابو مسعود بدی رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزئ صلوٰۃ لا تقیم الرکوع

مشرقی الرکوع والیسجد یعنی نہیں ادا ہوئی کوئی نماز کہ جس میں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیشگوئی کو رکوع وسجود میں۔ رواہ ابوداؤد
 و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الدارقطنی و البیہقی و الترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں ابید کرنا ہوں کہ یہی حکم اسلام
 امام ابو حنیفہ و مکر کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح یعنی بر خلاف مخالف مسلح کے ہم ابید کرتے ہیں کہ طریق کے نزدیک حکم بھی ہے جو حدیث
 میں آیا ہے۔ اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضی حاکم کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدو سر اٹھا کے اسی طرح سجدہ میں گر جائے
 بقول ابی حنیفہ و مکر اسکی ناز جائز اور اس پر سجدہ سہو واجب ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق تھا جبکہ
 کہا کہ ناز جائز مع سجدہ سہو ہر حال کہ حدیث میں تو لایعجزی صلوٰۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ کہ لایعجزی از اجزاء ہر اور بیضاوی نے اصول
 میں کہا اجزاء اس اداء کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ ادا سے کافی نہیں ہیں سجدہ سہو سے میر نقصان ہوا
 اور میں سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں طہانت رکن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی میں ورنہ حدیث میں لایعجزی ہوتا یعنی جائز
 نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رحمہ کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزاء اندر وہی پھر انکا قول اس کے خلاف شکل پر رہے
 ابو یوسف رحمہ تو ابن امام نے کہا کہ فرض سے مراد علی ہے اور وہ واجب توی ہے پس اختلاف ہمارے بینوں اماموں میں نہیں رہا۔ اور
 مجھے علم ہو گیا کہ تقضائے دلیل ہر ایک چیز طہانت وقومہ و جلسہ میں سے واجب ثابت ہے۔ معنی اب خلاصہ یہ ہوا کہ اعمیما الصلوٰۃ
 اور ارکعوا و اسجدوا۔ میں مطلوب رکوع وسجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن معنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور
 طہانت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات ثمرین ہیں وہاں شاکل تھا جو شریع اس فصل کے شمار
 فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر ائمہ سے واجبات ہیں اور ان کے فرائض شمار کرنے میں براہ دلیل مجھے اشکال ہے۔ فلیتبرہ
 پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ہ۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
 پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور تیلیوں پر اعتماد کرے
 اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور باہوں کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رافون سے جدا رکھے اور عورت
 اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ خلاصہ وغیرہ۔ ولے بعد بید یہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں
 کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ف۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹھیک
 پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل بن حجر وصف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فسجد و اذعم علی راحلتیہ و رقع عجزہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز کو تو سجدہ کیا اور ٹھیک کیا
 دونوں تیلیوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ف۔ یہ حدیث وائل رحمہ سے نہیں ملی مگر ابوالعلی الوصلی نے براہین غازیہ
 سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصلیح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد و اذعم علی کفہ
 و رقع عجزہ و قال کہذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کو ظاہر کیا
 پس سجدہ کیا اور تیلی پر ہاتھ کو ٹھیک دیا اور عجزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
 رواہ ابوداؤد و النسائی و خلاصہ میں نور سی رحمہ نے کہا کہ اسکو بھی راہی جان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع
 ہ۔ و وضع وجہہ بین کفہ و ید یہ حذرا اذ نہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں تیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل
 دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہی قول احمد رحمہ۔ م۔ اور سی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
 حضرت مسلم نے ایسا کیا۔ ف۔ چنانچہ وائل رحمہ سے ہے کہ حضرت مسلم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونوں تیلیوں کے درمیان
 رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن ماہوی نے کہا کہ اخیرنا مشورہ عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر عن ابی رقت العنہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر سجدہ وضع ید یہ حذرا اذ نہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

ودونون کا تھون کا لون کے مقابل رکھا۔ وقد رواه عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رحم نے حفص بن غیاث
عن السجاء عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براء بن عازب رحم سے پوچھا کہ نادر بن حضرت صلح بنی بشاری
کمان رکھتے تو کہا کہ دونون تمبلیوں کے درمیان نہ۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رحم کے نزدیک دونون تمبلیوں کو کندھوں کے مقابل
رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رحم۔ کافی صحیح البخاری وحمود فی ابی داؤد و الترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں طلیح بن سلیمان
سادی رحم اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہیں اور اس سے اسباب اسناد نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف
کیا انسان و ابن عیین و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رحم نے۔ عفت۔ چنانچہ ابن عیین و ابو حاتم و نسائی نے کہا
کہ طلیح بن سلیمان قوی نہیں ہیں اور یحییٰ سے مروی کہ وہ فقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہیں۔ اور گیسری روایت
میں کہا کہ اس کے ساتھ حجت نہ بجائیگی۔ ابن عیین نے کہا کہ میں شخص بن جبلی حدیث سے پرہیز کیا تھا وہ سے محمد بن طلحہ بن مرث
اور ابو بکر بن عقیبہ از طلیح بن سلیمان۔ ساجی رحم نے کہا کہ طلیح و دیگر تابعی اور ابن عیین کے ابو کمال سے نقل کیا کہ ہم طلیح کو شہم
رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ طلیح لائق حجت نہیں ہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ اسے ثقافت نے طلیح کے حق میں اختلاف کیا لیکن اس میں
کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ طلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح ہی کہ طلیح قائل حجت ہیں۔ لیکن اسی کلام
کی وجہ سے یہ حدیث دالہ نہ ہو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند یعنی رحم نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوا ہے
کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حکم کیا جاوے کیونکہ نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون طرح کیا ہو بھی
بتبلیان مقابل کندھوں کے اور کبھی قانون کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع
کے دوام کی خاطر سوچیں ابن الہمام رحم نے خوب کہا کہ بتر یہ کہ یوں کیا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونون میں جو میسر ہو کرے تاکہ
مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا پر نیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی یہ کہتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ قانون
کے مقابل رکھتے ہیں ہاتھوں کا ہلو سے جدا کرنا جو سنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی مقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ حال
و مسجد علی الفہ وجہتہ۔ اور مسجد کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ فت۔ ہاگ سے مراد وہ جگہ جو سمت ہے نہ نرم۔ فت۔ اور پیشانی
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور جھنودن کے نیچے سے کاسہ سترک۔ د۔ اور اطلاق ہے کہ اس کل کا کھنڈہ
نہیں ہے۔ منفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ و در لان القبی
علیہ السلام و اطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی۔ فت۔ کہ مسجد میں ناک و پیشانی دونوں
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر مسجد کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر نکالیا۔ صحیح البخاری و ابی داؤد
و النسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث دالہ رحم ہے۔ رواہ الطبرانی و ابویعلیٰ۔ فان اقصر علی احدہما۔ پھر اگر مسجد میں فقط ناک
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جائز عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ فت۔ لیکن اس قول پر
فقوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ و قال لا یجوز الاقتصار علی الفہ الا من عذر۔
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا اگر بغیر۔ فت۔ شلا پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہو کہ پیشانی پر اقتصار
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہ یہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کافی قطع۔ لیکن ظاہر حقہ و بدائع یہ کہ امام کے نزدیک اگر وہ
بھی نہیں اور ظاہر الفیض و الترمذیہ کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ ہے بر خلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلکہ وہ امام
عزیم کا نوکر وہ ہے فنی واللہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رحم نے فرمایا
جو روایت عہ۔ یہی امام رحم سے بھی ایک روایت ہے۔ فتولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعة عشر موضعاً و عدلہا الجہتہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہون پر آمد ان میں سے شمار کیا پیشانی کو۔ فت۔

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ توجہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شاربہ اور ناک شمار میں تو خالی ناک پر انقباض روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جہہ بھی بالا جماع جائز نہیں حتیٰ کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جہہ کا بیان چاہیے پس محل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ذکر اس کا کردہ ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ دھکنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے چہرہ سجدہ کا حکم ہوا۔ غیر از نیک قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور غریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی خیفۃ ان السجود یحقق بوضع بعض الوجہ وهو الماویض اور ابو خیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ سجدہ بعض چہرہ رکھنے سے تحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ فت۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور اجال نہیں ہے۔ الا ان الخمد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جہہ گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ فت۔ یعنی ہر جہہ کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن بالاجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث حسین جہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ فت۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن جہان و الحاکم و ابویعلیٰ و الطحاوی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب حسین چہرہ یا راب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ فت۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہر شائع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمر کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جز بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا و وضع الیدین والکعبین سنتہ عندنا۔ اور ہاتھ و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان السجود الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کر دوں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے بیان اسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ بیان اس وجہ سے پھرنا اس طرح ہے کہ سجدہ بدوین ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر اگر رکھ کر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی غوی سے قائل مطلوب ہو تو وجوب ربیکا بان فرض نہ ہو گا لہذا اور مصنف رحمہ نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ یحقق السجود و رکعہ کیونکہ سجدہ بدوین ان دونوں کے ممکن ہے۔ فت۔ پس مع انکے زہد ہوئی تو سنت ہے۔ شرح کتاب ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے جہہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان السجود الخ سے جہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و بیعت میں واجب ہے پھر چونکہ سجدہ محل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ بیات سجدہ طہری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہر اور سر ٹپکنے کا امکان بر طواف وضع طہری بدون ان کے ممکن ہوتا ہے اس اعتبار نہیں ہر وہی بدالزام ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہو گا ہاں فرض اس وجہ سے ہو گا کہ مٹھوں پر م۔ ابنی الامام نے کہا کہ واجب کیونکہ تو حالانکہ ظاہر حدیث اور موافقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پر ہے اور اسی کو نقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے۔ انفع۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مٹھوں نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے تو اداسے سجدہ پوری نہ ہوئی اور یہی ابو الیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتویٰ جواز پر ہے حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھ و گھٹنے کے نیچے نہیں ہو تو جواز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر القدرہ فی انہ فریفتہ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدرہ ہی ہم نے ذکر کیا کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔ ف۔ اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نہ پاس یعنی قدرہ سے ناک نہ ہو تو وہ نہیں ہے۔ عمدۃ الفقہاء۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہوں ہی کرنی وجہ اس نے مختصرات میں ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہو گا جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک دہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مٹھوں نے عمامہ کے بیچ پر یا پڑے پڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی کتاب ایک جامعۃ التملک والاعمال کا اسحق کا اور یہی مع روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۃ علماء کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر منع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو ردائیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں جنس سے اسکو تنزیہی کر اہت کہا ہے۔ بیہقی نے کہا کہ اس میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابو ہریرہ میں عبد الرحمن بن عمر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس شکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس دابن ابی اوفی و دون کی اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی توی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن الامام رحم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلیٰ المحسن بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد الرحمن بن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی حدثنا حماد بن عیسیٰ بن علی حدثنا محمد بن یحییٰ بن زید المصری حدثنا یحییٰ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ادہم بن سعید عن یحییٰ بن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حسین بن عمرو بن شمر عن جابر بن عبد الرحمن بن ابی بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبیدہ حدثنا سید بن عبد العزیز بن عمر بن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رحم نے فاضل کثیر سے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویردی ان علیہ السلام صلی فی ثوب واحد حتیٰ یفصلہ حلالا من و ہر دہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں ناز ٹپڑی کے آسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچانے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد الرحمن بن عمر بن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد

اور اس حدیث کو احمد و اسحق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث گھسی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث شکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ہے سنن میں حسن بصری رحم سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ اُنکے کپڑوں میں ہوتے تھے اور انہیں سے آدمی اپنے عامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رحم نے تعلقاً ذکر کیا کہ حسن رحم نے کہا کہ قوم یعنی صحابہ رحمہ سجدہ کرتے اپنے عامہ اور گوبی پر اور اس حال سے کہ اُنکے ہاتھ اسکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو از اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اس طرح انہیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رحم سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر رکھے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُس پر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نھونے سے گمان اس بات پر نہیں جا کہ یہ واقعہ میں ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ عامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں اس کی تواتر آئی اور حسن رحم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثبوت میں۔ کمانی افصح۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل پر جو زمین کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجدہ صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اس پر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک ہاتھ پاؤں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملحق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رحم کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جہنک و انفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی دناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ بان و پنجاست رکھو اس بجاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے ریلخ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جہنک یعنی خاک اُودہ کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث جناب رحم کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ و درد نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخرین ابراد انظر کیا ہے اور اسکا تعلق ہاتھ پاؤں کا حال لگانے سے کچھ نہیں ہے تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کر کے بچھا لیتے تو شافعی رحم کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ اور اگر آستین سے مصحف چھو تو نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں رقا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرنیائی رحم نے جو از کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ لگا کر اُس پر سجدہ کیا تو جو از کی تصحیح ہوئی لیکن عدم جو از قافح ترجیح ہے۔ تبس میں ہے کہ اگر صغیر پھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور ٹھننے کے عدم جو از کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اس پر نہیں لگلی۔ ملخص افصح۔ و بعد ہی ضعیفہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو۔ ف یعنی کشا کرو۔ نقولہ علیہ السلام و ابداً ضعیف۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو۔ ف یہ حدیث نہیں لیکن جہد الزناق نے کہا کہ انہر اسفیان اشوری عن آدم بن علی البکری قال سأل ابن عمر وانا صلی لا اتجانی عن الارض بد راعی فقال یا ابن انی لا تبسط السبع وادع علی راحیک وابدع ضعیف فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو شک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشا دلی میں دیتا تھا تو فرمایا کہ اسی شخص نے دندون کی طرح منہ بچھا اور اپنی ٹیلیوں پر مودہ کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو کیونکہ جب نہونے ایسا کیا تو غیر عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن جابر و حاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا مگر بجا ہے ابداً ضعیف کے جانب میں ضعیف ہے اور معنی واحد ہیں۔ نع۔ ویروی و اتبد میں الابد و ابو المد و الاول من الابد

وہو الاظہار۔ اور مکہ میں بعض مشائخ نے قبل کیا ابد فیسیہ یعنی ابد سے یعنی کشیدہ یعنی بازو اپنے کھینچے ہوئے رکھے اور خط اول ابد سے ہر یعنی اظہار۔ وٹ اور مردہ حدیث کی روایت نہیں پس منی رحمہ اللہ اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں آیا۔ م۔ ویسجانی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لادہ علیہ السلام کان اذ اسجد جاثی حتی ان بہتہ لوارادت ان تمر بین یدہ یہ لمرث۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دے جتنے حتی کہ اگر سجدہ جاتے تو آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرے تو گزر جاتی۔ وٹ۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی بکری یا بھیری۔ اور حاکم و طبرانی کی روایت میں بھیہ بضم اول دفع دوم تصنیف یعنی بھیر بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے۔ منفع۔ وقیل اذ اکان فی صف لا یجانی کیلا یوزی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ ٹھوس کو ایذا نہ دے۔ ۹۔ اولی استدلال یہ ہے کہ برابر ہم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے تو دونوں قبلیاں رکھ اور دونوں کتفیان اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد السمرن الک یعنی ابن بھینہ نے کہا کہ جب بازو پڑھنے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں بغلون کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ ابن ماجہ مسلم۔ اور حدیث برابر ابن عازب ہے کہ اذ صلی جمع۔ اور معنی جمع کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کے لکڑی سے تھے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ کرے تو کتنے کی طرح اپنی ہاتھیں نہ بچھا دے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی میں برایت ترمذی و نسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کمانی السنن الاربعہ۔ اور ابو داؤد لی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں عمر زہم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابہ کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدھی رکھ لیتے تھے۔ اور ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انگو رکھے اور جب اٹھا دے تو انگو اٹھا دے۔ مترجم کتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنے پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن ظاہر ہوا کہ یہ مانعت قوی آدمی کو تخریبی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اس وقت میں کہ سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا اختصار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں نعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پیچھے علماء نے بغیر اس معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک مانا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا اور یہ غلطی ہے۔ م۔ دیوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلیہ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ وٹ۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی و ابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نعل ثابت ہے اور مصنف نے قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذ اسجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلیہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب سو من سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہاں تک قدرت ہو اپنے اعضا و جوارح جانب قبلہ متوجہ کرے۔ وٹ۔ یہ روایت غریب ہے۔ و ما سر تعالیٰ اعلم۔ و بقول فی سجدہ سبحان ربی اعلیٰ ثانی

ذکر اوناہ۔ اور سجد کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کتر ہے۔ وفت علماء رحم نے کہا کہ اس کا ترک
رنا یا کسی کرنا کر دہ ہے۔ وفت۔ لقولہ علیہ السلام واذ اسجد احدکم فلیقل فی سجدہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک ہوناہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ اسکا
لتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اس کے معنی یہ کہ کمال جمع کا کتر ہے۔ وفت۔ لیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث میں نشان
میں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اور پر گزرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک کتر ہے۔ واضح ہو کہ ذکر اوناہ
کی ضمیر ادنیٰ السجدہ کی طرف ظاہر ہے لیکن اس واسطے نہیں بھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت میں وہیہ مافیہ م۔ وفت۔ سبحان ربی
علی الثلث فی الركوع والسجد بعد ان یختم بالوتر۔ اور سبحان ہے کہ رکوع و سجد میں تین تین تسبیحات پر ہر حادے مگر طاق
پر ختم کرے۔ وفت۔ یعنی یہ ختم بھی سبحان ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشاہیر بنا
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی بلکہ تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانا علیہ السلام کا ختم
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ وفت۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ وفت۔ اور طاق کے
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں توجہ اصل طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز و رکعت و چار رکعت
خاتم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دسے پانچ ہی ایسی آہستگی و خشوع
کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان امانا لایزید علی وجہ یل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ ہر حادے کہ مقتدیوں
کو ملال دنا گوارا ہو جاوے۔ حتیٰ لایودعی الی التفسیر تاکہ یہ فعل نفرت دلائے اور اُجھانے کی حد تک نہ پہنچاوے۔
فت۔ کیونکہ مقتدی کا اُجھانا اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُٹھنے بڑا کیا کہ ایک سبحان
کے چھپے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کتاب ہے کہ دسے ہر حال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید و عدم تقلید سے مستحبات نکال کر باقی ہر
حرام و نفاق حرام و اگلے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مناسبات پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد
و ہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفریق جماعت میں شریک
ہو کر متعدد دعوات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم و تقاضیت نہیں بلکہ جہل و غباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الركوع والسجدہ سنت
پھر رکوع و سجد کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ وفت۔ اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما کیونکہ
نص تو رکوع و سجد کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ وفت۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہ ہیں پس امام م کے شاگرد
ابو مطیع مئی کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خلی رکوع و سجد ہر اور اس پر تسبیحات زائد ہیں
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کی جائیگی۔ وفت۔ ابن الہمام م نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہ ہو میں تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں و دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی موافقت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کر دو۔ اور سبحان
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجد میں رکھو تو یہ صنف امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھرنے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علماء نے کہا کہ اسکو جیوتنا وکم کرنا کر دہ ہے اور جو کلمہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تشریحی کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذکر اوناہ۔ یہ کتر سجدہ یعنی تین تسبیحات یہ کتر سجدہ ہے پھر اس میں احتمال ہے کہ غیر تسبیحات
میں یا قدر تسبیحات پس بخنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اس میں صرف بیہند گوہر کہ احتمال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

مقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ گیارواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودها وتلزیق یمنها بخلعها اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں ہتھ پت ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے ماتون سے ملا دے۔ لان ذلک استرہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ فق یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ بیا تنک ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع رأسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کرے۔ ف یعنی اٹھانے ہوے۔ لما رینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کمال خفض۔ یعنی۔ فاذا اطمأن جالساً کبر وسجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھا جاوے تو تکبیر کرے وسجدہ کرے۔ ف جھٹکنے ہوے تکبیر کرتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع رأسک حتی تستوی جالساً۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع رأسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یا تنک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے ف اور معلوم ہو چکا کہ یہ قوم کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے و لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب نہیں جانا دلی ہذا نام مصنف رحمہ نے کیا۔ ولولم یستوی جالساً وکبر وسجد اخری اجزاء عند ابی حنیفہ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کمر دو سر سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قوم سنت ہے۔ ولعلکوافی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اس میں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ ف یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے اقیاناز کے لیے کس سر اٹھا کر دو سر سجدہ کیا ہے تو اس میں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لایجز لانہ بعد ساجدا وان کان الی السجود اقرب جائز لانہ بعد جالساً فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اس قدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صعدت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دو سر سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی میں کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن القیم نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ کہ اگر قوم یا جلسہ میں اسنے بیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ ف اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنا ہاتھ نہیں کٹنے کی طرح نہ پھنداوے۔ رواہ النعمہ۔ اور حدیث براہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گارکوع کرناہ سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوائے قیام و قعدہ کے۔ رواہ البخاری وسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھ کر دو سر سجدہ کرے فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرے تو تکبیر کرے۔ ف پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ میں تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کس ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک تو نف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے یہاں تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ فار کے لیے تکبیر تحریر ہے پھر ثانیہ پھر تعدد۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسبیح و قرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسبیح کے ساتھ سر اٹھا کر قوم و حمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دو سر سجدہ پھر تکبیر پھر سر اٹھاوے۔ سب کیا بیٹھ کر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کرتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور پانچ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اٹھے۔ و استوی قائماً علی صدرہ قد صیر

اور سیدہ عاتکہؓ اور جوادؓ اپنے بچوں کے بل وٹ اس طرح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھنٹوں پر رکھے اور بچوں کے بل سیدہ عاتکہؓ اور جوادؓ اور یہ اچھا ادب ہر جہین قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتقد سیدہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگا دے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر۔ وٹ یہ مستحب ہے جبکہ غنیمت البھر۔ بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ البھوط۔ وقال الشافعی مجلس جلسۃ خفیۃ ثم ینفض عنہا علی الارض لان اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ خفیف بیٹھا بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ وٹ جسکو مالک بن اسحورث رحم نے روایت کیا۔ کافی صحیح البخاری والاریقہ۔ اور نووی رحم نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ عین کتاہون کہ جوازمین کوئی اختلاف نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمین ہے کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو بھی ادلی ہے زمین پر چنانچہ ابن عمر رحم سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتقد الرجل علی یدہ اذ انفض فی الصلوٰۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینفض فی الصلوٰۃ علی صدور قدیمہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رحم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بچوں کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ وٹ رواہ ابو داؤد اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صلح مولی التومہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس بن یہ کلام ہے کہ آخر میں اُنکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیۃ نہ کرے یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رحم نے ابن مسعود رحم سے روایت کی ابن مسعود اپنے بچوں کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بچوں کے بل نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے ہشیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا ہمسری رکعت کے دوسرے سجدے سے انہیں کوئی سر اٹھا تا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رحم سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رحم سے روایت کیا میں معاذم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر تفق ہیں اور مالک بن اسحورث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ اصحاب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور تونے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے مانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث دائل میں مجرم ثابت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ وٹ۔ واما وہ محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رحم نے حدیث مالک بن اسحورث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیۃ و حضرت صلعم کی حالت میں چاہے پر محمول ہے۔ وٹ۔ اور نوویہ کے سجدہ میں جانی کی حالت میں اول گھنٹے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھنٹے رکھنا حالت آخر میں بدعت ہیں کے ثابت ہے۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبارک دست کیا کرو پھر رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کمان سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم با جواد کیونکہ میرا بدن ڈھیلہ پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ وٹ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہاء میں ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رحم نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت

جلسہ کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کننا ہون کہ پھر کچھ خلافت نہ رہا۔ حمید الدین رحم نے خمس الائمہ سرخسی رحم سے نقل کیا کہ اختلاف انفصلیت مین ہر نہ جواز مین حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہو اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہر۔ مین کننا ہون کہ یہ ظہیر مین منصوص ہر۔ بیان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہر اور کیونکہ لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہر اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہر اور قوی آدمی کو واسطے عدم استراحت اولی ہر۔ ولان ہذہ تعدد استراحت و الصلوٰۃ ما وضع لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہر کہ یہ تعدد استراحت کا ہر اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہر۔ و لیکن تمکک جانا بے اختیار سی چیز ہر تو شرح نے عام رعایت سے دو رکعت پر تعدد استراحت دیدیا ہر۔ مان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے نور و اہر تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فیلفیم۔ اور ام قیس بنت محسن سے روایت ہر کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمو بنا لیا کہ اسپرٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نہ نوافل مین محمول گراں سے ضعف جسمی ظاہر ہر۔ و کذا فی حدیث المستدرک و ام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم۔ پھر یہاں تک ایک رکعت پوری ہو گئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ و یفعل فی الرکۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لانه تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہر۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہر کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ و یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولای تعوذ۔ اور تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرع الامرة واحده۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ و یعنی انہن تکرار مستحب نہیں ہر۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے فقرات مشروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہر مگر ترجیح دی گئی کہ بسم پڑھنا چاہیے۔ م۔ باقی رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہر چنانچہ فرمایا۔ ولای یرفع یدیه الا فی التکبیر الاولی۔ اور کسی تکبیر مین ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریر مین۔ خلافا للشافعی رحم فی الركوع و فی الرفع منہ۔ اسی شافعی رحم کا خلافت و تکبیروں مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اُس سے سر اٹھانے مین۔ و شافعی رحم کے نزدیک ان دونوں تکبیروں مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رحم نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح و تکبیرۃ القنوت و تکبیرات العیدین و ذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاوے مگر سات جگہوں مین تکبیرۃ الافتتاح مین اند تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کوچ مین ذکر کیا۔ و یعنی تکبیرۃ العزات و تکبیرۃ التہنیت و تکبیرۃ الصفاء و المروۃ و تکبیرۃ الاستلام۔ واللہم یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجانی ہر وہ ابتداء مین ہونے پر محمول ہر یون ہی ابن الزبیر رحم سے منقول ہر۔ و مترجم کتاب ہر کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش و فساد ہر اور اقامت السنۃ کے ہانے سے ہم اسلام کی بنیاد پڑتی ہر اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھ دیا جاوے جہاں تک حق ظاہر ہو۔ و لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز حکیم۔ اول محل خلافت متعین کر کے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہر جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کسی ترک کیا ہر ادا کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہر ادا بیان کلام اول میں ہر کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہر کہ سوا کے حکمیر تحریر کے بانی میں بغیر ہاتھ اٹھانے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار کوع واس سے سر اٹھانے میں منع نہیں کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اور ائمہ خفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہر مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتداء میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہر۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ رفع الیدین بخون ہر واجب نہیں ہر۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہر کہ نماز محتاط چیز ہر پس اگر کوئی چیز نماز میں سے نہ تو نماز میں داخل کرنا ناقص ہر۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رحمہ اللہ صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہی صحیح ہر چہ میرا کلام بیان محل و دوا میں نظر کرنے پر ہر۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر کوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہر اور وہ حدیث مالک بن انور ہر کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتی کہ کان کی نوک پہنچاتے۔ رواہ النسخہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت میں ہر ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے مترجم کتاب ہر کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی میں مذکور ہر۔ بلکہ سیوطی و ابن ہجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جگہ اور اٹھانے میں ایک جماعت صحابہ سے جن میں عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابی عباس و جابر و غیرہ میں ذکر کیا۔ اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہر کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منقول و کون کا اس پر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابی طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکالا ہر تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابی طاؤس نے رفع الیدین کی اس طرح حرکت کی تو وہیب نے ابی طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابی طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابی عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابی عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و نسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میں ابی حمزہ کی شاید ہر کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہکو نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرنا میمون کی نے کہا کہ پھر میں ابی عباس کی طرف آیا اور میں نے اُن سے یہ کیفیت بیان کی تو ابی عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ ابی حمزہ ظاہر ہر کہ اس وقت میں بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے سچ میں بلکہ ہر جگہ اٹھانے میں رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون کی نے انکار کیا اور ابی عباس نے اسکو ہر قرار دیا۔

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریرہ رکوع و قومہ و دونوں
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ سے ظاہر ہے کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ
ہو گیا۔ اہل حدیث میں عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو پڑھتے ہوئے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک
پھر تکیہ کرتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور یہاں
نہیں کہتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری
و مسلم و ابراہیم۔ چونکہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی صحیح ہے تو لا محالہ سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اس پر بھی علی ابن الزبیر و ثقیف و فعل ابن عباس
بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً اُن کے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے
ساتھ صرف تکیہ تحریرہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکیہ رکوع بجاوے اور نسائی کی دوسری روایت میں
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما
موافق خصوصاً میں ہے اور ترمذی نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جسے اس باب میں روایت ہے انانجیلہ و اہل بن عمر
بروایت مسلم اور علی رضی اللہ عنہما و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابوالاسود و ابوداؤد و ابوالبرکات
بروایت ابوداؤد و انس رضی اللہ عنہ و جابر و عقیل رضی اللہ عنہما و ابن ماجہ اور حکم بن عیسیٰ رضی اللہ عنہما و احمد اور ابو بکر رضی اللہ عنہما و ابوداؤد و ابوالبرکات
عمر و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما و دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاویہ بن جبلہ رضی اللہ عنہما و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابن عباس رضی اللہ عنہما
کے بارہ میں روایت ہے مگر اس سے کہ اس طرح جو نسخ ہے یا جسکو نسخ قرار دیا گیا ہے اور جسے معلوم ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو نسخ ہے تو جسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابو موسیٰ و خدری و
ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم میں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں سجدہ میں کی نسخ ہے اور بانی کی احادیث تنفیص
سے لانا بہت طوائف چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جب
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کتر ہاتھ اٹھاتے۔ انہوں نے وہ خطاب
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیسا کہ میمون بن ابی اسیر رضی اللہ عنہ سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نماز شروع کرتے تو اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالفت روایت اول ہے دوم یہ کہ
ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رفع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ ادب چاہتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر تو ابن عمر رضی اللہ عنہما
نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں بستاق تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے یہ روایت تو باسناد
مالک صحیح ہے لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات میں قانون کی تو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ
کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چاروں سنن میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابوبکر
نے لوگوں کو نماز پڑھانی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکیہ کرتے تو کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ یہ تکیہ کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی نماز ہے۔ انہوں نے تکیہ کی روایت میں رفع الیدین ہوا اور یہ روایت نسائی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مسجد
نبویہ میں آئے اور کہا کہ میں چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکیہ کرتے تھے۔ انہوں نے سجدہ کی
تکیہ معروف تھی نہ کہ انکار ہوا تھا وہ اس کے خود ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں ہے

گنوا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق میں طعن کیا کہ حنفیہ ابن الویر اور ابن عباس سے رفع البدن کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابو داؤد نے بیہون کی سے روایت کی کہ بیہون نے ابن ابراہیم کو دیکھا کہ حالیکہ ابن الزبیر لوگوں کو ناز پر جاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں جلیبوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ بیہون نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی ستر جا۔ لیکن شہید نہیں کہ ابن سجدہ کے وقت بھی رفع البدن ہر اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک کیا گیا ہر اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس بانو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا منسوخ ہے کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھ کر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اس وقت صحابہ کرام و تابعین خیال میں رفع البدن متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آثار میں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاووس میں عام الفاظ کہ ہم نے کسی کو ایسا کرنے نہیں دیکھا اور بیہون کی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے رفع البدن کو ترک کیا ہے۔ کافی انسانی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع البدن نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اس میں کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سستی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع البدن ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع البدن کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پا کر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع البدن کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت رفع البدن ہے ان میں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع البدن کی اسناد میں اسمعیل بن عباس بن صالح بن کسان ہے اور صالح بن کسان امام فقہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عباس کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں کہتا قال النسائی وابن حبان وابن خزيمة وابن حبان وابن جرير وابن عساکر۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابو حمید الساعدي کئی وجہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں بوزان رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدي اور ابو قتادہ سے نہیں سنا کیونکہ یثیم بن حدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھی تھے شہید ہوئے اور حضرت علی نے آخر ناز پر جی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۰۰ھ کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہی قرار دیا۔ لیکن بیہون نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ مستحکم ہے۔ قول ابن جریر کہ یہی اسی کو اصح کہا ہے لیکن بیہون نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و یثیم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دی اگرچہ بخاری میں اور ابن حبان و عطاء کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو قتادہ کا بیان کیا اور فقہ لاکہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں کہتا ہوں کہ اس میں طول و بنا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع البدن ہر جگہ اور ائمہ صحابہ اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے لیکن بعض نے ثابت ہونا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہون کی حدیث میں ہے جس کے آخر میں ہے کہ یہی آپ کی نادر ہی بنا تک کہ اللہ تعالیٰ سے کافی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو ناز پر ہے اور

ہر جہد اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہر سلام کیا شمار و تعدد وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔
 ابن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عامر بن کلب نے
 بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اٹھا کر پھر نہیں اٹھاتے تھے رد
 ابو بکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عامر بن کلب ثقہ ہے اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو بول ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
 کہ ابنا نا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدیث ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
 یدہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سوا بن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھا
 مگر پہلی تکبیر تحریر میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے امتداد ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ
 دیکھو ابن عمر نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ ان کے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
 کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غریبہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
 احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی وابن طاؤس وقول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
 چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر نے
 کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامر روایات میں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
 سجود کا رفع نسخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
 کہ ہر جہاد اور اٹھا دین تھا۔ اند بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل وابن عباس کی تصدیق
 پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و دومہ ولیکن السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد ازاں
 کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
 بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور قول ابو ہریرہ رحمہ سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
 صحابہ رحمہ سے اس کے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رحمہ نے کہا ہے کہ بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
 اسپر کہ صرف تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھا دے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے روایت و کعب عن سفیان الثوری عن عامر
 بن کلب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں نہیں بیکر نہ پڑھوں
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رحمہ
 سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھا یا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ
 نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رحمہ کے حدیث ابن مسعود رحمہ کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے انہی روایت و کعب کے ابن المبارک
 عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہیں ہاں اس حدیث
 کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عامر بن کلب ضعیف ہے اعتراض واپسی ہے کیونکہ ابن مسعود نے توفیق کی اور اس نے
 صحیح میں اس سے خارج کیا پھر بعد اسکے وہاں درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ کچھ
 ماہی اعتراض ہے اور خلیب نے سلم کی تصریح کی اور ابراہیم شعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
 تو عبد الرحمن نے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد قویہ ہے مگر کعب یا توری نے اس حدیث میں یہ جملہ کچھ نہیں اٹھائے تھے اپنی طرف سے
 یہ حدیث یا قبول یا طعنی وغیرہ جو اب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بد دن اس جملہ کے روایت آئی ہے جو
 یہ کہ ہاں یہ مختصر ہے اور یہ مطلق ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ماوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اخر ارض کی ہر اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے بن اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابی سعید سے رزع البیدین ذکر کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر بن حماد بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہ عن علقمہ عن عبد اللہ بن جابر صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ والیٰ بکر و عمر فارم یہ نفعوا ابیہم الا عند اشتغال الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن سعید رضی اللہ عنہ کہنا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو آنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے مگر اشتغال نماز کے وقت۔ دارقطنی رحمہ اللہ اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن سعید رحمہ اللہ سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند التحقیق ثقہ ہے۔ خزندی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن سعید مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ یعنی داہن الہام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ خزندی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ حاکم بن کلب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالحدیث میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعمی کہ شعبی مع صرف اول تحریرہ میں ہاتھ اٹھائے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن سعید کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رزع البیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریرہ کے۔ و کعب نے کہا کہ پھر دوبارہ رزع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم غنی سے روایت کی کہ ابراہیم کہاتے کہ جب تو تکبیر تحریرہ کے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں مت اٹھا تھو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رزع البیدین کجھو سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ اور صرف تحریرہ کے وقت غشہ و قیس سے رزع البیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم غنی ابی اسحق کو دیکھا کہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور غنی رحمہ اللہ نے کہا کہ براہ بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر اشتغال کہتے تو رزع البیدین کیا کرتے تھے کہ دونوں کان کی لٹکے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو ابن طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو بشیم اور خالد بن ادریس نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور ابن ابی جہل نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جملہ شریک رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ زید بن عمرو غنی نے کہا کہ میں صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کال میں کہا کہ بشیم و شریک و کعب کے ساتھ ایک جماعت نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس سے ابوداؤد کا قول بھی آٹھ گیا کہ بشیم و غیرہ نے یہ جملہ نہیں کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہزار ذخیرہ ہے کہ کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جاہل الہام نے حدیث ابن سعید رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمانی بات ہے جو اس کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید زید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ شریک منفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے زید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رحمہ اللہ کے اسمعیل بن ذکریاء سے اسی نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزہ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام زید بن ابی زیاد میں تو یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اول تو زید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ حماد بن عمار نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود زید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ مقبول حدیث ہے۔ ہوا داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث جوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ زید ثقہ ہے اور جو کوئی اس کے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے زید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور ابن حبان نے کہا کہ اسکی حدیث اپنی صحیح

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ زید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو زید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے نبیؐ محمد بن زید بن ابی زیاد ہاشمی کوئی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس بیان فرق کرنا ضرور ہے اور بیان کلام دوسرے زید یعنی ہاشمی کوئی میں ہے ولیکن تہذیب میں لکھا کہ اب داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے علی بن اوجب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رحمہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہر خصوص جبکہ متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ لکھا کہ حدیث برادر حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہما سے ترک سے ترک ارفع ثبوتات ہے اور حضرت ابن مسعودؓ کے سیکڑوں اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علیؓ کے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمرؓ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق معایت نسائی کے قبول ابو ہریرہؓ رحمہ سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون الکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث ابن مسعودؓ کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ و ابن مسعودؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اسطرح ترک کریں اور رفع ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رحمہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا الیدین پہلے بیان کر چکا کہ اول تو ہر جگہ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین معاہدہ متروک ہو کر وقت رکوع دوم و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع دوم کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بغیر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ بھر جب رکوع دوم کا متروک ہونا حدیث برادر ابن مسعودؓ رحمہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کر نیوالے اکابر صحابہ رحمہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہؓ رحمہ سے عموماً سب لوگوں کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق داہمرا علم ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اس میں استفسار کلام ہے تو جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی ناز صحیح اور اس سے کسی قسم کا منافقہ طال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ متروک ہونا بطور نسخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف استفسار کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہیں اور مرتفع کی ثابت ہیں اور ہر حدیث سے مطلب ہر شمار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے اور امام برادر حدیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعودؓ رحمہ توفیقی برقام ہے اور حدیث ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما کی ثبت ہے اور قرار پایا کہ ثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعودؓ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ ہلال ربیع کی حدیث ہے کہ جس دن کہ نفع ہوا حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہے کہ گئے کہ ہلال ربیع نے نہیں دیکھا یا فریقہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمرؓ نے دیکھا اور ہلال نے نہیں دیکھا نہ پڑھا رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعودؓ رحمہ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سوائے تحریر کے پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو بیان دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمرؓ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعودؓ رحمہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جگہ اور اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بنی السجہ میں متروک ہوا ایسے رکوع دوم کا بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما و ابن مسعودؓ کے ہزاروں اصحاب سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خلیفہ اشارہ کیا تو اس پر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہؓ رحمہ نے خود

متردک اصل ہونا چاہیے کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل یا حضرت علیؓ علیہ السلام کا ترک رنغ ایدین ہی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رنغ ایدین کرنا بھی فرمودہ ہو تو وہ رادھی نے آسودت کا حال بیان کیا جبکہ رنغ ایدین ترک نہ کیا تھا اور یہ بھی آثار سے متفق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رنغ ایدین کرتے بھی تھے۔ گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ رادھی جو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کتاب پر کہ یہ بھی ایک نفع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متردک ہونا مفید اسی کا ہے کہ جس کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتیٰ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رنغ ایدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رسالہ رنغ ایدین میں تطبیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی اسلمی علیہ السلام عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہ آٹھائے جاوین ہاتھ گرسات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا مردہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جہرو میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور ہزار رحمہ اللہ نے نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما علیہ السلام روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رنغ ایدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کی رنغ ایدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی مرث افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قوہ کا نہ ذکر کیا تو رنغ ایدین ان میں نہ تھا ورنہ اس کے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر جوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام بخاری سے بھی ترک رنغ ایدین ہر باوجودیکہ انھوں نے رنغ کی روایات لیکن اور یہی سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رحمہ اللہ کے جو ہر ایسی قول پر ہیں اور بظاہر تحقیق یہی اصح و اقویٰ ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر متفق کر دیا اور بعد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر توفیقہ اجتہاد کی تقلید کرنے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے متعلقہ ہیں مگر انھوں نے انہیں باہم یک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ مرفوع احال تو ثواب کے واسطے ہیں اور ان کا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب طبیعت نہیں تھی اور اصاحات اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور دوسے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے متفق تھے اور مومنوں کی بھائی بھائی ہیں اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو ان میں محبت ایمانی بھائی بھائی ہے جیسے سلف میں رنغ ایدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ ملائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں مکتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق مکتے ہیں پھر کیونکہ تم نے جل سے اہل سنت کی تکفیر و رد رکھی و فقنا اللہ تعالیٰ و یا کم و ہوا الغریزہ الحکم۔ بہانک ظننک ہذا رکعتیں جو گنیں۔ و اذا رفع راسہ من السجدة الثانیة فی الركعة الثانیة اقرش رجلہ الیسری مجلس علیہا و نصب الیمینی نصباً و جہ اصابعہ نحو القبلة۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بائیں ہاتھ پاؤں بچھا کر آسپر بیٹھے اور دایاں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ لکھا و صفت جائزہ تھو و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یون ہی ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین کی حدیث سے جرح با بیان ہاؤن بچھا تا دایاں کھڑا کرنا و ثواب ہے اور دایاں انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا و نساہی میں حضرت عمرؓ سے ہے کہ کھانا کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کرنا اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ معاذ ترمذی نے کہا کہ بائیں بچھا کر آسپر بیٹھا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ و وضع یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں پاؤں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ و ابھی جس حال پر ہیں جوڑوے۔ سجدہ باہم نظر دے۔

اور انھوں نے کہنے نہ پڑے یہی مدح ہے۔ الخلاء ص ۵۰۔ و تشہد۔ اور تشہد پڑے۔ ف یعنی وجہ باطلی الامح ص ۵۰۔ و میر و فنی ملک
فی حدیث وائل و لان قیہ توجیہ اصل یہ الی القبلہ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اس طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر بن
رحایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ توجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
ہذا تک ہر عضو کو قبلہ رخ توجہ کرنا ممکن ہو ادلی ہر دم۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور نزدیکی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اس قدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بائیں پاؤں سجایا اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں گھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے لیکن اس میں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھنی
باندھنے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھے تو دائیں قبلی کو دایاں ران پر رکھے اور
سب انگلیاں بغض کر لیے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائیں قبلی کو بائیں ران پر رکھتے اور
جو کہ قبلی کا ران پر رکھنا انگلیاں بغض کرنے یعنی مٹھنی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد اسرا علم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھنی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھ انگلیاں اور
اس کے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور گلہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسفؒ
سے امالی میں یہی مذکور ہے اور یہی امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے نقل کیا اور علوائی نے کہا کہ لا الہ الا اللہ براہ انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ
وقت گرا دے تاکہ اٹھا نا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور جانتے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور ہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و حدیث ہے۔ الفتح۔ لیکن زبیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور در مختار میں
اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن مستند ہے جسکو شارحین نے صحیح کا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و حلی۔ ۱۔ ۲۔ اور جہد یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاء ص ۵۰۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات عن الکبریٰ۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ و وائل بن حجرؓ اور ابو حمیدؓ سعدیؓ اور بہت سی احادیث و آثار میں مذکور
ہے اور اشارہ نہ کرنا بھی کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی
ذکر کی اور امام محمدؒ کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاریؒ رحمہ نے کہا کہ اگر فرض کر دو
کہ امام ابو حنیفہؒ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا یہی تقدم ہے اور یہی براہ علماء متقدمین و متاخرین ہے۔ بخلاف اس روایت
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھنی باندھ کر صرف گلہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا جوڑ کر جب کہ حدیث
ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ میں ہے یا صریح اوپر گزرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چوٹی دونوں کو بغض کر کے ہو یعنی نے کہا کہ صرف
روا ہے۔ از حقی۔ اور صحاح اس کے جو صحت کے درخت میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور گلہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ حوام میں ہی صحت مرئی ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ کر دے ہر تہوہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا
ہے کہ یہ حدیث میں طرد ہے اور علیؓ نے یہاں جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مریخ و اردین ہے
ہم۔ و ابن کانت امرہ جلیست علی الیہما الیسری و اخر جبت علیہما من الیجاب الایمن۔ اور اگر صحت ہوتو
وہ تعدہ میں اپنے بائیں ہاتھ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں بائیں جانب نکال دے۔ لاندہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صحت
حدیث کے لیے نہایت پر مدد ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ سے کہ نزدیک مرد کی بھی متوکل نفس دونوں قدموں میں

اور امام شافعی کے نزدیک مرث و ربائی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علماء سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ ابن بطال رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مائتہ مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیویاں چار ہزار بیٹھتی تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہو اور باندی ہاتھ اٹھانے میں شل مرد کے اور رکوع و سجود اور قعدہ میں مائتہ عورت آبادہ کے ہر۔ مع۔ اور تشدد کا کوئی ضیغہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر انورہ تشدد پر زیادہ نہ کرے۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ نازک کے اذکار محدود ہیں۔ ش۔ و تشدد التحیات اور الصلوٰۃ والصلوات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ اور تشدد جبکہ پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التحیات اور سے رسول تک ہے۔ فت۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ منی یہ ہیں کہ التحیات مائتہ نام سب عبادات قولی اور تعالیٰ ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ و الصلوٰۃ اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ و الصلوٰۃ۔ اور تمام عبادات مالی اللہ ہی کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تحبیر آخر نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم و اللہ تعالیٰ کی رحمت و انکسیرتین۔ فت۔ مردی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات و الصلوٰۃ و الصلوٰۃ و الصلوٰۃ حضور انبی میں عرض کی تو حمد عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اللہ تعالیٰ کے سب بیک بندوں پر واجب ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی آلہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ ورسول ہے۔ حرم کتب ہے کہ یہ یعنی مع زین الدین فرودسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یازمین کہ حجتی احادیث معراج میں اسکو پایا ہوا حالانکہ تفسیر آوردین حرم نے امام حاد و غیرہ سے سحان الذی کی تفسیر میں قریب میں خبر و کان میں استنباط کیا ہے۔ قاسم اعظم۔ پھر بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشدد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشدد سے انکے معانی کا قصداً طرح کرے کہ گویا اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھنا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر غم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بھروسہ کے ادا کر دے۔ یہ مقبلی وغیرہ میں نہ کہ راویوں میں مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یون ہی مجتہد ہے السلام علیک یا ایہا النبی الخ۔ اور اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ اور یون نہیں کہنے سے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ان ناز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سنہ بن الاکوح زمین مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ ہے۔ کما فی الشاشی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام ناز میں معالی کا قصد ہے خصوصاً قرأت فریضہ میں سے الحمد کا کہ کوئی مستند اسکا مگر جیکہ اسکو یکھنے سے نہ اوسے لہذا ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ م۔ الحاصل تشدد کے کلمات کئی طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں مع۔ و ہذا تشدد عبد اللہ بن مسعود۔ اور تشدد عبد اللہ بن مسعود رحمہ کا ہے۔ فت۔ جی جی حدیث میں روایت میں یہ تشدد حضرت ابن مسعود رحمہ سے اسناد ہوا لہذا تشدد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ نو اکثر صحابہ و ان کا معمول تھا۔ م۔ علامہ طبرانی نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑھنے۔ چنانچہ ابن مسعود رحمہ نے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ و علی التشہد کما کان یعنی سورۃ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشدد جیسے مجھے سکھاتے کوئی سورہ قرآن سے حرف یعنی حرف نصیح کے ساتھ بدوں کی بیٹی کے۔
وقال قل۔ اور فرما یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ فی صبح سلم میں ہو کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے تلوکے
اندر قصد کوئے تودہ کے۔ نع۔ لسانی کی ایک روایت میں ہو کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات اللہ الی
آخرہ۔ التحیات اللہ آخر تک۔ ف۔ یعنی عہدہ و رسول تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علامہ تاج الدین سعدی کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن سعد رحمہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہو کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ سو پچیسے۔ السلام علینا وعلیٰ جملہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ
کے ہر عہدہ صالح کو جو آسمان میں ہو یا زمین میں ہو سب کو پہنچ گیا۔ اور بعد ختم تشدد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے اپنی عادت
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرے۔ کافی سفن الترمذی و ابن ماجہ۔ شرح کنز الدقائق۔ اس سے دلائل
نکلی کہ تشدد میں ہی کلمات رکھے اور دعا میں فقار ہو اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کر کے فذاب سے پناہ مانگے اور حجت مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہو۔ م۔ والاخذ بهذا اولی
من الاخذ بتشهد ابن عباس۔ اور اس تشدد ابن سعد رحمہ کو لینا اولیٰ ہر تشدد ابن عباس کے اختیار کرنے سے ف۔
اور اولیٰ کہنے سے معلوم ہوا کہ تشدد ابن عباس لینا بھی جائز ہو اور یہی صحیح قول ہو اور پھر ابراہیم کی بحث کہ یہی تشدد واجب ہو
کچھ نہیں ہو بلکہ مطلقاً کوئی تشدد ہو تشدد بوجہ خدا واجب ہو جیسے دعا و خدوت بوجہ خدا واجب ہو مگر خاکہ اللہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہو علی قول الامام رحمہم جیسا کہ شامی رحمہم نے تصحیح کی۔ اور صفحہ ۱۷۷ تشدد متعدد ہیں مانند تشدد حضرت عمر رحمہم
و ابو موسیٰ اشعری و جابر بن عبد اللہ رحمہم چنانچہ یعنی رحمہم نے سب کو تو مع کلمات مفصل ذکر کیا ہو اور تشدد ابن عباس پر
و ہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطبیات اللہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشدد ابن عباس یہ ہر التحیات المبارکات سے عہدہ و رسول تک۔ ف۔ اس تشدد کو ترمذی و نسائی نے
سلام کے لفظ سے ہم۔ روایت کیا اور اس میں ایک تحیات کے بعد مبارکات صلوات طبیات سب ایک ہی صفت کے طور پر
ہو اور وہی اور دوم سلام بغیر اہل و لام ہو اسی واسطے یعنی رحمہم نے کہا کہ یہ تشدد صحیح مسلم بن یحییٰ کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالغ لہم ہو۔ انھیں وجہ سے امام مصنف رحمہم نے کہا کہ ابن سعد رضی اللہ عنہ کا تشدد اختیار کرنا اولیٰ ہو
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشدد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہو۔ ف۔ یعنی قل تو کہ۔ یا غلبقل۔ ہر شخص کے۔ یا تو لہم تو کہ
جیسا کہ اوپر روایات گندین کہ بعینہ امر ہیں۔ و اقلہ الاستحباب۔ اور کثرتہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہو۔ ف۔
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہو اور وجوب نہیں تو یہاں کثرت درجہ مستحب ہو وہ ضرورتاً ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہو تو جو میں حکم ہو وہی لینا اولیٰ ہو اور دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والا لہف واللام و ہما لا استغراق۔ اور ابن
اہل و لام ہو اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف۔ معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشدد ابن عباس میں سلام
ہر وہ کمرہ ہو حتیٰ کہ ایک سلام کو شامل ہو۔ و زیادہ الواو وہی تجدید الکلام کافی القسم۔ اور سوم اس تشدد ابن سعد میں
واحد کی زیادتی ہو اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہو جیسے قسم میں۔ ف۔ یعنی التحیات اللہ کے بعد جب الصلوات ہو تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی تحیات و صلوات اور طبیات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف و صفت ملکہ
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں تازیچہ ہو گا تو یہ ایک قسم ہو اور اگر کہا واللہ الرحمن الرحیم
میں تازیچہ ہو گا تو یہ علی قسم ہو نہیں حتیٰ کہ اگر جمعی کرے تو میں کفار سے واجب آدین تو معلوم ہوا کہ تشدد ابن سعد میں
التحیات کی بحث زیادتی پر مع کم۔ و تاکید التعلیم۔ اور چارم اس تشدد میں تعلیم کی تاکید موجود ہو۔ ف۔ یعنی تعلیم کو واجب

و ابن عباس دونوں کو بھی کہہ کر تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی اچھے تعلیم کرتے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتا گیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رحمہ اللہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت کے تعلیم فرمایا کہ میری بٹیلی آپ کی دونوں مبارک ٹیبلیوں کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے یہ صورت تعلیم بھی قبر کا بانی بھی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم غنی کو اور ابراہیم غنی نے اسی طرح عابد بن ابی سلیمان کو اور حاد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اس میں زیادہ تاکید ہے اور غنی رحمہ اللہ نے تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے وجہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ امیر بھی وجہ ترجیح میں سے ہے کہ امیر صحیح ستہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور یہ بت نادریات ہے اور ابن عباس رحمہ اللہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے۔ م۔ پھر اگرچہ سدا سے بخاری رحمہ اللہ کے اور دن نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری و مسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کس قدر اعلیٰ ہو گیا کہ اس کے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے معاد یہ رہنے کے منبر پر تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ گمراہ ابویسعی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد و بیحد ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد اچھے سکھایا جیسے قرآن کی سورت سکھاتے تھے اور آپ ہم پر داد اور ارف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اس طرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بیت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔ ولا یرید علی ہذا فی القعدۃ الاولی۔ اور نہ بڑھادے اس تشہد کے عہدہ و رسول پر پہلے قعدہ میں ف نماز فیضہ میں بالاتفاق۔ و۔ نقول ابن مسعود رحمہ اللہ عنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ و آخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رحمہ اللہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز میں بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے۔ و اذا کان آخر الصلوۃ و عانقہما اشار۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطہ ہوجاتے دعا کرنے۔ و امام احمد نے سند میں ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھایا پس ابن مسعود رحمہ اللہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر اس طرح التیامات لہر تا قولہ عہدہ و رسولہ۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اٹھ کھڑے ہوتے جبکہ تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو جب تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے۔ ابن الامام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ و۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں کے عذاب جہنم سے عذاب قبر سے اور قعدہ زندگی و موت سے اور غرقۃ مسیح الدجال سے۔ مع۔ بالکل یہ حدیث محبت ہے کہ اول قعدہ

منہاج السنۃ پر کچھ نہ بڑھا دے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق کا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اللہ صلی علی محمد و آلہ وسلم پر بارہ رکعتیں پڑھیں۔ یہ دلیل
اس کے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پڑھتے اور سلام رسولوں اور ان کے تابعین بعد کان صالحین پر پڑھیں۔ یہ
کہا کہ یہ سوائے قرآن کے قطعاً ہر رکعت میں دو رکعتیں پڑھیں۔ منہاج السنۃ میں دو رکعتیں پڑھیں۔ یہ کہ شافعی نے التبیات میں
والصلوات والصلوات۔ اور سلام رسولوں پر وہ اسلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علیہ
سے رسولوں کے اتباع صالحین پر اور علی جہاد الصالحین سے سب رسولوں پر ہو گیا حتیٰ کہ فرشتوں کے رسولوں تک
اجل فرشتوں پر بھی ہو گیا پھر اس سے دو رکعتیں پڑھیں۔ اور یہاں دیکھنا کہ ان توحید بن مسعود سے معلوم ہوتا ہے کہ
دونوں رعایتیں موافق ہیں نہ متعارض۔ اور ہمارے نزدیک اگر شافعی پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عہد اثر حیا تو مکررہ پس
اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہ سے بڑھایا تو سجدہ سنو واجب ہونگے خواہ دو رکعتیں پڑھیں یا کچھ اور بڑھادے۔ وجہ تاخیر
قیام کے۔ ت۔ د۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ درمیان میں کہا کہ مذہب شافعی ہے پر فقط اللہ
صلی علی محمد و آلہ وسلم نے کہا کہ جلوس کے نزدیک اللہ صلی علی محمد و آلہ وسلم۔ کعبہ سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور
یہی اصح ہے اور بعضوں کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادا سے رکعتیں ہوں۔ مذہب امام عظیم پر ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک
پورا درود جمید مجید نہ ہو سجدہ سنو واجب نہیں ہے۔ اور سابق میں گذرا کہ قدر ادا سے رکعتیں تسبیح ہیں علی الاصح ایک
تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی شافعی حکم امام سے پہلے فائز ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسنون جبکی کوئی رکعت خالی رہی
وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فائز ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ لکھ شادت باہر
پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیان میں بعد اُسے توجہ دلائی کہ ہر سجدہ
سے اُسے کی طرح پنجون کے بل اُسے اور طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین پر ہاتھ بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ منہاج السنۃ
کہ اس حدیث میں ہاتھ ٹیک کر اُسے میں کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے ہی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخیرین
بفاتحۃ الكتاب وحمدا۔ اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں (یا ایک میں مغرب) اکیلے فاتحۃ الكتاب یعنی الحمد پڑھے۔ لیکن
ابن قتادہ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحۃ الكتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحۃ الكتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
خبر عصر کے پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونوں میں فاتحہ پڑھتے اور کبھی بکو کوئی آیت سنا دیتے
اور پہلی رکعت میں جو طول دیتے وہ دوسری رکعت میں نہیں دیتے اور یوں ہی صبح کی نماز میں کہتے۔ رواہ ابویوسف و الترمذی
بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیر میں سورہ فاتحہ پڑھے۔ و ہذا بیان الافضل ہو الصصح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے
ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے اور یہی مستند ہے۔ قاضی خان۔ یہی صحیح ہے۔ البیضاوی صحیح و طاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا ضرور
ہے۔ الظاہ ۲۔ اندر یہ احتراز حسن کی روایت ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے کہ اُسے ترک سے
سجدہ واجب ہوگا۔ نفع۔ لیکن یہی رحمہ اللہ نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء
اللہ تعالیٰ قراءت میں آتی ہے۔ م۔ و مذہب کے موافق اخیر میں خاموشی کر دینا نہیں ہے۔ د۔ لان القراءۃ فرض فی
الرکعتین علی ما یتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قراءت کرنا تو دو ہی رکعتوں میں فرض ہے بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ
آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود پر دستور مذکورہ سابق ہے۔ دونوں اخیر پوری کرے۔ م۔ و جلس فی الاخرہ ک
جلس فی الاولی۔ اور تعدہ اخیر میں ویسے ہی بیٹھے جیسے تعدہ اولیٰ میں بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولیٰ ہوں
انما بکمل بیات جلوس ہے۔ لہذا روایات حدیث وائل و عائشہ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔ **ف**۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تھا اور بیات یعنی بایان پانوں بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں گذرا پس قعدہ اخیر میں بھی اسی بیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکورہ مع۔ ولانہما اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ بیات بیٹھک کی بدلت پر زیادہ شاق ہے۔ **ف**۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہونی چرچہ نکلان پس جوگی بیٹھک۔ اولیٰ من التورک۔ بہتر نسبت تورک کے۔ **ف**۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھک و دونوں پانوں دایمن طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ (الذی یسئل الیہ مالک۔ یہ تورک جبکی طرف مالک یعنی انس رحمہ اللہ کرتے ہیں۔ **ف**۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے اور شافعی رحمہ اللہ پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا وہ جو سے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شریعہ میں سند و بھرا اور دوم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا تو ہی ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کی جاتی ہے۔ **ف**۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر بن محمد بن عمرو بن محمد بن ابی حمید اسامی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غازی کی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ اذ علیہ السلام قعدہ متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ **ف**۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانوں اور دایمن و عذر یہ تورک بیٹھے۔ **ف**۔ تو اس بدست گاہ حال ہے کہ۔ ضعف الطحاوی۔ اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے۔ **ف**۔ کئی وجہ سے اول تو عبد الحمید بن جعفر یا وہی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابی امام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی انھوں نے دبیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابی یحییٰ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے سلم کے بخاری و ابی جابر و اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم ضعیف طحاوی رحمہ اللہ کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجع تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابی حزم نے شرح سنن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید گاہم ہے و لیکن شرح کتابہ کو ملائے ناخ یا بنی مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری ایک جماعت کے نزدیک سنن الجوز ہے و لیکن حنفی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے مقدم رکھا قول امام بیہیم رحمہ اللہ کو اور یہ واقعی قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رحمہ اللہ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید اسامی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے علی قعدہ دس مٹی آؤٹک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو نے خود ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہر مع۔ پھر امام طحاوی کی تصنیف کو امام بیہیم نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھا ہے کہ طحاوی کے قول پر اشکات ہوگا میں لکھا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق نقی الدین بن دینق العبد رحمہ اللہ نے امام میں قول طحاوی رحمہ اللہ کو نصرت دی۔ کہانی افتخ۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح دی جاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ ادیکل علی حالہ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت ہے۔ **ف**۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ **ف**۔ مصنف رحمہ اللہ نے ادب کی راہ سے بوجہ نہیں کیا۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو حمید نو میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو غاڑ لفظ پر محمول کیا جائیگا۔ میں لکھا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالفت ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے محاسن حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجع ہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی حالت کبر میں قسم کی

بیشک بھی رہی جس میں آسانی و راحت ہو اور امام سلمہ رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ نہیں مقبول فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 یہاں تک کہ آپ کی اکثر نازیستی ہوئے ہوئی تھی اور آپ احمال میں سے پیشگی دالے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
 ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہر اخیر فرائض میں ہے لیکن استراحت حالتہ اکبر کو اس وقت کام میں لانا اس سے ثبوت
 ہے جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
 وہ بیشک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہے باوجود اسکے خود چار زانو بیٹھے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں اٹھاتے
 ہیں یعنی انہیں استقدر قوت نہیں ہے کہ میں انہیں بیٹھوں۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہے۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
 کہ اولیٰ بیشک تو بایان پانوں بچھا کر دیا ان کھڑا کر کے ہے لیکن اگر طول قرات سے ٹھک گیا یا اثر چاہے سے برداشت نہیں
 ہے تو اس حالت میں تو رک بنزکہ اول کے ہے اور اگر بلا غدر کے تو رک کیا تو بھی روا ہے اور حدیث میں قسم دوم ہے یعنی غدر بیشک
 جو بدرجہ اول ہے۔ فافهم۔ و تیشہد۔ اور تشہد ثبوت ہے۔ ف۔ یعنی تعدہ میں بیشک مثل تعدہ اول کے تشہد ثبوت ہے۔ و وجود جب
 عندنا۔ اور تشہد ثبوت ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یعنی دونوں تعدوں میں۔ الفتح۔ اور نقل کے ہر تعدہ میں بھی۔ م۔
 اور یہی قول امام احمد کا ہے اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ دونوں تعدہ میں سنت ہے۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد ثبوت ہے اور بعض حصر ہے
 تو ظاہر الروایۃ میں جائز ہے اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہے اور عدم جواز بقول محمد رحمہ ہے اسکو مہینائی رحمہ نے ذکر کیا ہے۔
 کذا فی العینی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب تشہد واجب ہے تو ترک بعض سے سجدہ سو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ نماز باطل
 ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہے۔ م۔ بھر جب تشہد ختم کرے تو اسکے بعد درود اور دعا مسنون ہے اور سلام کرنا
 واجب ہے پھر دعا پھر درود کو تعدد کرنا بہتر ہے لہذا فرمایا۔ و صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ف۔ یعنی بطریق سنت۔ مع۔ یہی فائدہ علماء کا قول ہے اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ ہر کتابان
 ہونے اور معرفت صیغہ بیان ہوتا ہے اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں انکو جس جگہ نام نہ ہیں تو س دیکر حصر
 جرحا دیگا۔ تبیین الحقائق میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
 آل ابراہیم رانک حمید مجید اللهم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) ایک حمید
 پچھٹے صیغہ میں بھی ہے مگر اول میں ایک حمید مجید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرے تو
 جائز ہے۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوئے ہیں اولیٰ یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہے۔ اور درختار میں کہا
 کہ سیدنا محمد و سیدنا ابراہیم ثر حاتا بھی ادب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آپ کا سید ہونا قطعاً ہے لیکن فرائض میں احوط یہ کہ جہد
 وارد ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں ثر حادے۔ چینی میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا
 اور کہا کہ بون ہی میرے رب عزوجل کے بیان سے نازل ہوئے ہیں۔ اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
 ایک حمید مجید اللهم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم ایک حمید مجید اللهم سلم علی محمد وعلی آل محمد
 کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم ایک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
 سے نہ تو غار روایت ہے کہ گھوٹا سلم علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارضع محمد و آل محمد کما صلیت وبارکت ورحمت
 علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین ایک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے۔ ان دونوں صیغوں میں سے اولیٰ میں سلام اور درود
 میں ترحم نامہ ہے اور ابن ابیہام نے کہا کہ اللهم ارحم محمد۔ یعنی اتنی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اس طرح کتنا بعض نے مکروہ رکھا اور
 بعض نے نہیں۔ الفتح مبسوط سرخسی میں ہے کہ کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اگر کی اجاع ہے اور رحمت اتنی ہے کوئی بے پروا نہیں جاتا

ح۔ اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد کما صلی علی ابراہیم و بارک علی محمد کما بارک علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ ابو حمید ساحدی رحمہ سے روایت ہے کہ صحابہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگ آپ پر کچھ کر دوں؟ تبیین آپ سے فرمایا کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد و درجہ کما صلیت علی ابراہیم و بارک علی محمد و آلہ و درجہ کما بارکت علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث سوا کے ابن ماجہ بقیوں نے روایت کی ہے۔ اور ابوسعود انصاری رحمہ کی روایت معنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں ہے۔ اور بیان صفحہ ۷۷ دیگر بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیت کریمہ ان الصلوٰۃ لما لکنہ یصلون علی النبی الا یہ من بصیغہ امر وادہر جسکا نزول دوسرے سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اس کے موافق کتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایک بار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر یہ یک مرتبہ نماز میں ہو گیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بئحۃ فی السنہ۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ البتہ یہی د۔ نماز میں اتیمات کو ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود پڑھنا ہمارے وجہ و علماء کے نزدیک سنت ہے۔ وہ جو پس بفریقہ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رحمہ نے دونوں میں خلافت کیا و۔ یعنی اتیمات اور درود دونوں کو فرض کئے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک اتیمات کا حکم نماز میں خبر الواحد سے ثابت ہے اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثابت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں اور نماز میں درود پڑھنا تو اس کے وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب ہونے کی دلالت ہے۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا و فعلت ہذا فقد تمت صلوٰۃک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ اتیمات عیدہ دروالت تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو میری نماز پوری ہو گئی اگر میرا جی اُٹھنے کو چاہے تو کھڑا ہو اور اگر میرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ و۔ پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رحمہ بھی ہو سکتا ہے اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رحمہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلالت کرتا ہے کہ اتیمات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث ابو داؤد میں بد تشدد کے حدیث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ شاید بعد اتیمات کے درود واجب ہو ہو بدلیل روایت لا صلوة لمن لم یصل علی۔ نہیں ماننا سکی جسے مجھ درود نہیں پڑھا۔ اور جو باتند اس کے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی و عبد المیسر کے اور طرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور سہمی میں جمول روایت آئی ہیں جو اب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رحمہ کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے اسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اس میں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جامع نے تشیع کی جنہیں طبرانی و مشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالفت ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشدد ات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابوسہیرہ و جابر و ابوسعید و ابوموسیٰ و ابن الزبیر سے مروی ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوة لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح بھی ہو جاوے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز خاصہ ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھ پر انبی عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے کہ۔ مفع۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے ترمذی و ابن خزمیہ و ابن جان و غیرہ سے احادیث و وجوب درود میں اخطاب کیا اور مترجم کتابہ کہ قول شاذ پر اسقدر درود دنیا بعید ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاوے گا۔

تو اقتصار کرے دوسرے تعالیٰ اعلم۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبہ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ناز سے باہر تو واجب ہے۔ وہ بھر اچانک ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور با اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ میں یہ وہ تو کر دو جب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے تو اس میں دو قول ہیں لہذا صنف رحمہ نے فرمایا۔ امامت واحدہ کا قائلہ الکفرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کفرخی رحمہ نے کہا۔ وہ یعنی جب خارج ناز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کفرخی کے نزدیک اکسار تو آپ پر درود پڑھ دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ معنی رحمہ نے لکھا کہ اسی پر عامرہ علماء کا فتویٰ ہے۔ کما فی شرح المجمع۔ اور نویر میں ہے کہ یہی خاصہ مذہب ہے۔ او کما ذکر النبی علیہ السلام کا اختارہ الطحاوی۔ یا سہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ وہ اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے۔ ن۔ معنی زیادہ سی و حللی و باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بھرا لائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایک بار واجب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر مذمت نخل و جفاکاری و خواری بدعتی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہو تو پھر ہر بار کے ذکر پر وجوب ہو گا نہ آنکہ مجلس میں ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو کیونکہ مثلاً عید خواری یہ کہ رغم نفرت رجل ذکر کند علم بعلم علی۔ یعنی جس کے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب کمر ہو تو وجوب مکرر ہو گا لہذا بھرا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایک بار فرض ہے اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصبح واجب ہے اور نہ میں ہے کہ امتحانات کے اندر ذکر میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی ناز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر یا طاعی اپنے اسباب کی حرم و غیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو دھنیں کرتا۔ فی الدرر النابی درود کے وقت جو نماز اور گردن و اعضاء ہلکا کر جانا جاہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر و خوار کے درمیان ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ ایک مکانی کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام انہی درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر مکانی اوقات میں درود مستحب ہے نہ بصریح اوقات یہ ہیں روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و دریا و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت و ترہو۔ لمبہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ غلط گئے و حدیث پڑھنے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ گھنے و تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور شگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر۔ سب جائز مردی کا مون کے شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام گھنے کے وقت مرد مستحب ہے اور سات جگہ کردہ ہے حالت طلع و بطل و براز میں اور فروخت کی چیز کا راجع دینے کے لیے۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھیننے کے وقت کردہ ہے لغزش۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا شخص پر جو مجلس میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی الیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر کسی نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر معنی میں لکھا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ فرض ہے کہ اسکو خضار کرے کیونکہ یہ بندہ ملاح ہے

برخلاف اسکے اسد تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الہی کر رہے ہو تو ایک بار شمار لائی
 ہو اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ تبھی میں شمار دود میں فرق بیان کیا دیکھیں ابن العلام رحمہ نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
 ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ دود کے واسطے حکم پر شمار کے لیے۔ یعنی نے کہا بلکہ شمار کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم پر اور طحاوی
 نے کہا کہ جیسے جہدہ کے حق کی قضاء پر جیسے ہی حق الہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے نماز میں ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
 اور واضح ہو کہ اہم ارجح تھا اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن دود نماز میں اسکا اثر جتنا تھا یا معروف دود کے ساتھ
 میں بقول نووی رحمہ بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تا حوط یہ کہ دود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
 سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گندری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرماتے
 کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایک بار نہیں سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایک بار فرض کہ چکے۔ محکمینا مؤتہ الامر
 پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف مترجم کتابہ کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے دود ایک مرتبہ کہنے سے حکم فرض
 ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر دود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو دود بلا لالہ طحاوی
 دیگر واجب ہے اور ذکر ہو تو علی الصبح کر واجب کفایہ ہے دیکھیں مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز داخل نماز میں اور داخل
 شکل ہے۔ فافہم ہم بالجوہریت دود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رحمہ کہ تشدد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رحمہ کہ ہم لوگ
 قبل تشدد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشدد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا
 امام مصنف رحمہ نے اسطرح دیا کہ۔ وان فرض المردی فی التشدد هو التقدير۔ فرض جو تشدد کے حق میں مردی ہے وہ یعنی
 تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشدد مقدم و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی الصبر
 والسلام علی جبریل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس بات کو کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ پر لیکن
 کہو کہ انبیاء سر و صلوات والصلوات الخ۔ پورا تشدد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
 صرف نسائی رحمہ کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
 پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی الصبر والسلام الخ۔ اور باقی صلح میں بھی یہ حدیث مردی ہے اور کسی میں فقط فرض نہیں پھر اگر ہم
 فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ ہیں تو بھی فقط فرض سے جو روایت مذکور ہیں مستعمل ہو اسکا اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
 کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدولہ احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خیر الواحد ہے جو قطعی ہوتی ہے
 پس غایۃ الامر یہ کہ خیر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشدد پڑھنا واجب ہے ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 پر دود پڑھنے سے خارج ہوتا ہے والدین و موئین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخاصہ۔ اور دعا میں باہنی ذات
 کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ البتہ۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رحمہ نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی زبان عربی کیونکہ
 نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ نہ ہوئی ہے۔ دش۔ بجز دعا کرے عربی میں۔ بالیشبہ الفاظ
 القرآن والادعیۃ الماثورہ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآنی و ادعیۃ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
 کی آیت ہو مثلاً ربنا اتھانی الدیۃ احسنۃ الایہ تو اس سے مماثلت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
 جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا اتنا جنتہ و احرامنا النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا ایسے
 مشابہ ہیں۔ لہذا روایا میں حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم انظر من الدعاء اطیبہ و اعجبہ الیک۔ بل
 اس کے جو ہر روایت ہو چکی حدیث ابن مسعود رحمہ سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ بجز خیار
 کردار میں سے جو مجھے زیادہ پائیدار و بلند دیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رحمہ کو تشدد کا حلال نہ ہونے پر تشدد کے

یہ تین نماز یا شکر یا حمد کہ من الذہار وجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعا میں سے جو اسکو زیادہ پسند
 پس اس سے دعا کرے۔ پھر دایم تم میں دواؤ دو سنائی میں ہو۔ اگر کما جاوے کہ اس سے نو بر دعا کی اجازت
 نکلتی ہو خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نبوی جیسے امام شافعی کا مذہب ہو کہ جائز ہو کہ کئے الہم زدجنی امرہ حسنہ
 و بہتہ اذینقا۔ یعنی اکی میرے نکاح میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے بلق میوہ دار دیدے۔ جواب یہ کہ حدیث
 صحیح میں وارد ہے کہ انی صلوٰۃ تائبہ لا یصلح فیما فی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے
 نہیں لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہو کہ جب تک نماز میں ہر ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی باتیں ہیں۔ پس امام احمد رحم نے تو
 کہا کہ جائز نہیں ہو دعا کر دی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول
 حضرت نفعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام احمد رحم نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین
 نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے اور دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور انہ خفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
 و ادعیہ انورہ ہو۔ پھر بترہ کہ بعد تشہد کے نہو یک بعد صدقہ کے چنانچہ فرمایا۔ وہید ابا الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
 اقرب الی الا جانہ۔ اور یہی اجد اکرے حضرت علیہ السلام پروردگار کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
 و لایدعو بالیثبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہو۔ تخریض عن الفساد فی غیر
 فساد ناز سے بجاوے کہ۔ فت۔ یعنی لوگوں کے باتوں سے مشابہ دعا اس واسطے نہ کہ ناز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولیندا
 ماتی بالما ثور محفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلیٰ ثور دعاؤ کی جو محفوظ ہوں پڑھے۔ فت۔ پھر دعائیں انورہ یعنی روایت کی ہوئی
 حدیث و آثار میں بہت ہیں اور انجملہ جو حضرت مصلیٰ الصلوٰۃ وسلم نے ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ الہم انی کلمت نفسی
 علما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرة من عندک و ارحمنی اے انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رحم کی دعا یہ ہے
 اعلم انی اساک من الخیر کا اعلمت منہ و الم اعلم و اعوذ بک من الشر کل ما علقت منہ و الم اعلم۔ یہ نہایت مین مذکور ہے۔ فت۔ و قد
 حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔ اور مستحب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی بقیم الصلوٰۃ و من ذریعتی ربنا و قلیل دعا۔ ربنا اغفر لی ذلالتی
 و اللغوین یوم یقوم اصحاب۔ یہ آثار خانہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں سے ہے۔ پھر در مختار میں
 زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہو اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہو۔ یعنی ہم نے
 فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں چیر
 گناہ کہ اس صحت میں تو الہم زدجنی بامرہ حسنہ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ چلی رحم
 متناوہ بیان کیا جو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد و کقولہ الہم زدجنی فلا تہ یثبہ کلامہم
 جس چیز کا مانگنا بندہ دن سے محال ہو جیسے کہا کہ الہم زدجنی فلا تہ یعنی اسی مجھے نکاح میں دیدے فلا تہ عورت کو تو یہ کلام
 مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما لا یستحیل۔ اور جس کا مانگنا بندہ دن سے محال ہو۔ کقولہ الہم اغفر لی۔ جیسے مصلیٰ نے کہا کہ اکی
 بے بخشدے۔ پس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ فت۔ یون ہی اگر کہا کہ الہم اغفر زید۔ اکی زید کو بخشے یا
 کہا کہ الہم اغفر لعی اکی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح ہے کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ د۔ و
 قولہ الہم ازرقنی من جمیل الاول۔ اور مصلیٰ کا یون کہنا کہ الہی مجھے رزق دے ازرقم اول ہے۔ فت۔ یعنی ازرقم
 کلام الناس ہے۔ جو صحیح ہے۔ ہی قول صحیح ہے۔ فت۔ یہ فقط بعض نسخہ بد ایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
 لا استعالم فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الایسر الخیش۔ بولے ہیں
 کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ فت۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی خواہ دیدی۔ اور مصنف رحم نے صحیح اس واسطے

کہا کہ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے ناز فاسد نہ ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اس واسطے کہ رزق میں تعلق
در حقیقت اس پر تعالیٰ ہے اور اس پر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو درمیان میں لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال و غیرہ کی قید لگا دے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی نہ ترجمہ کنایہ کہ ہمارے فساد کا
نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندہ دن سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام اناس سے ہوا یعنی ایسا کلام جسکو لوگوں سے کہہ سکتے ہیں یعنی آگاہ معروف ہے اور شک نہیں کہ
یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم ارزقنی فلانۃ۔ انہی فلان جو رویدیدے تو صحیح ہے
ناز فاسد ہوگی اور اگر کہہ کہ اللہم ارزقنی الحج۔ انہی مجھے حج رزقی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ پس بیان ظاہر
کہ حقیقی رزق کرنا تو سوائے اس پر تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجب نہیں ہے کیونکہ ارادہ و سبب جیسا کہ جاویدین و مبین بہ اللہ
کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی شکوہ واقع ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مثبت الہی میں نہ تو نہ ہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا
دیا اور ایسے ہی الہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اس پر تعالیٰ ہی کی رزق کرنے سے متحقق ہو گا۔ باوجود اسکے فساد پر
کہا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الہی میں اللہم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللہم ارزقنی الحج۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہو گیا کہ بیان چار صحت میں ہیں۔ اول یہ کہ دعا و قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جس کا بندہ دن سے مانگنا محال ہے جیسے
اللہم اغفر لی۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالہ نہیں مگر بندہ دن سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے۔ اللہم ارزقنی الحج۔ تو لا
صدور میں فساد نہیں ہے۔ چارم یہ کہ اللہم ارزقنی مالاً۔ انہی مجھے مال رزقی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجود اسکے کہ رزق
مال درحقیقت اس پر تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے دامام شافعی رحمہ کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اس پر تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً ناجائز ہے بول چال میں
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اس پر تعالیٰ کی طرف ازراہ ایمان اس پر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے
اور شافعی رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم اقض دیونی۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے ناز فاسد
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی اور اس پر تعالیٰ ہو اللہم انجیر پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی نصیحت ہیں کہ ہر چیز خبیث و نفیس اور طویل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اس پر تعالیٰ رب غرور ہے ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ ناز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیز
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اس پر تعالیٰ آگاہ و مہربان رکھتا ہے اور اسکی عزت و شہادت پر لہذا احتیاط
کر دیا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کرام اللہ علیہم اجمعین کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جیسے اس پر تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اسے ناز میں اتنا رکھی تو ایک نو
اجلے سنت کا شرف ملا اور دوم پڑے فساد سے بیخود ہو گیا فانعم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ دوا بجا میں ہے کہ
ناز فریضہ میں دما میں محفوظ رکھنا چاہیے ایسا کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے ناز فاسد
ہوئی ہے تا مار خانہ۔ پھر ہر صحت جہنم یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے ناز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
میں بقدر تشدد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشدد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشدد کے قعدہ کر کے تب ایسی مفسد
کی تو اسکی حالت نوپوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ ناز سے باہر ہو جائیگا۔ البتہ میں۔ فرج۔ کا ترجمہ ہے غفلت

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے۔ ہر مومن عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بتری مانگنا اور دونوں جہان کا شکر و درود مانگنا۔ جو چیزیں ازراہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام نہیں۔ کائناتی اللہ المختار۔ اور شرعاً کائنات پر حق یہ ہے کہ عافیت و خیر کو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ غرض دل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ جب وہ کو دونوں جہان میں عافیت دے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکی یہ آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم دل کو مانگنا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر خدا کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا باطل غلط ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جائے یا ان محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ ایک ہے اولیٰ ہر نہ آنکہ غیر مقدر ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تعالیٰ توبہ ہر اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعا پر براقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مردی ہوا ہے پس احتیاطاً فرض میں رہے اور سو اسے اسکی دل سے جذب شوق و خطن و خضوع کے ساتھ اپنی مغرب و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و ادب کا ملحوظ رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو سمجھنے وغیرہ میں تبو صیح لکھا ہے واللہ تعالیٰ جو الا علم باللہ صواب ہے۔ بعد دعا کے دونوں طرف سلام پھرے چنانچہ فرمایا۔ تم سلیم عن کلینہ۔ پھر سلام پھرے اپنے دائیں طرف۔ فت۔ التفات کر کے یہاں تک کہ اسے دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صبح ہے۔ التقیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ فت۔ بقول مختار بالفت و لام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے پھر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ فت۔ برکاتہ اس میں زیادہ نہ کرے۔ الحیط۔ لیکن حاوی تھی میں کہا کہ شہر حانا اچھا ہے بدیل حدیث دائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور بخلاص پھرے بائیں طرف کو اسکی مثل۔ فت۔ حتیٰ کہ پسیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز نہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تب میں میں کہا کہ یہی احسن ہے بقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن الیمین حتیٰ یرئی بیاض خدہ۔ الا یمین وعن یسارہ حتیٰ یرئی بیاض خدہ الا یمین۔ بدیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کے پسیدی دیکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی پسیدی دیکھی جاتی تھی۔ فت۔ یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین و مہندین و جدیدین قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سنانے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور الیمین چند احادیث وارد ہیں اور فضیلت سے خالی نہیں مگر ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے برشہ بیضین صحیح کہتا ہے میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زبیر بن محمد اگرچہ طبعین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شکرات میں جن میں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث مشکوٰۃ اور طحاوی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم کا صحیح کتنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ شائبہ نہیں ہے۔ مع۔ اور بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تین چھپ ہوئی ہیں تو مردوں کو دعا زیادہ معلوم ہے کہ باوجودیکہ دوسرا سلام بہت اول کے اخفض ہوتا تھا (مرفوع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک سلام نہ کیا جو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع۔ اور اگر چنانچہ پھر دوسری جگہ پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دے تو ہرگز مخالفت

سنت سے جڑا کیا۔ اگر مصلیٰ نے اسلام کا تھاکہ دوسرا ایک اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ ناز سے باہر ہونا بلکہ
 کھٹے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کتنا مکروہ ہے۔ اسراج۔ نفعہ ابو جعفر نے کہا کہ ختماریہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
 دائیں سلام پھیرے تو مقتدی دائیں کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ تاہیضائے
 مقتدی التجات کو تمام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قعہ وغیرہ کے مانند عذر آغوش نماز فعل کیا تو نفل گیا اب
 مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کر دیا تو ناز ہو گئی مع کلام
 کے گیا امام حتیٰ کہ اگر کوئی چیز عذر نماز پیش آئی تو امام ہی کی ناز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نفل چاکم دس۔ ونومی
 بالتسليم الاولیٰ من علی یمنہ من الرجال والنساء والحفظۃ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر اس شخص
 جو مصلیٰ کے دائیں ہر مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جب کو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
 مع۔ وکذلک فی التمانیۃ۔ اور ہون ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے
 نواہد کورین سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار توفیق پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
 حدیث صحیح میں وارد ہے اور حضور میں اس حدیث سے ہم نے شرط ایسے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
 آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے بر خلاف اس زمانہ کے کہ نبو اسرائیل کی عورتوں کی
 طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ رد کی گئی ہیں لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ ولایومی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے
 زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولامن لا شرکۃ لہ فی صلاتہ۔
 اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلیٰ کی ناز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ ہوا صحیح۔ یہی
 قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے۔
 لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ علیکم۔ حفظ الحاضریں۔ نصیبہ حاضرین کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل
 نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو شہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلیٰ عبادنا الصالحین
 تو اس میں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صحیح بہ شمس الانتم۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جون کی بھی
 نیت کرے۔ مع۔ بلکہ تمام آسمان زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ جائیگا۔ کما فی الحدیث اور کلام تو مومن
 علیہا ہیں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی
 حد یہ ہے کہ شریک ناز ہو۔ مع۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولابد للمقتدی من یتہ امامہ۔ اور ضرور مقتدی
 کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔
 پس اگر مقتدی سے امام دائیں طرف ہو۔ ف۔ تو دائیں طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر
 بائیں طرف ہو تو۔ نواہ فیسم۔ تو بائیں دائیں میں نیت کرے۔ فان کان یخداۃ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
 کے ہو۔ ف۔ بائیں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولیٰ عند ابی یوسف ترجیحاً
 للجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرے بوجہ ترجیح دائیں کے یہ ابو یوسف رحم کا
 قول ہے۔ و عند محمد و ہور و ایتہ عن ابی حنیفہ نواہ فیہما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور ہی ابو حنیفہ رحم سے بھی مردی ہے
 کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لاندہ و خط من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب
 میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاثر غانیۃ۔ مع۔ حدیث سمرہ میں جذب رہ۔ امرنا انہی علی السلام و سلم
 ان نر علی الامام وان نضاب وانی سلم یفنا علی بعض۔ یعنی جبکہ حضرت خلی علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب

و باسمِ محبت پکڑیں بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہی پر وجوب اب کے فافہم۔
 و المنفرد نیوی الحفظہ لا غیر۔ اور جو نماز پڑھتا ہے وہ حفظ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف حفظ ملائکہ میں انسانی
 ذاتی و اعلیٰ حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہر عمل کرتے ہیں جکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
 تم پر حفظ بھیجتا ہے۔ اور آنگے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ آنگا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس منفرد اپنے سلام میں
 صرف انہیں کی نیت کرے۔ لانه فیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سواے حفظ کے کوئی نہیں ہے۔ ف
 مترجم کتاب کہ اس میں تامل ہے کہ انحصار حفظ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جن میں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں
 اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اس قدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اُسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی
 چنانچہ اذان میں ذکر جو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں میں لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
 نیت کرے خواہ حفظ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والا مام نیوی بایستین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیم ہیں۔ ف حفظ و قوم کی مع۔
 اور یوں ہی مقتدی بھی حفظ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظ و جمع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکہ اللیل و ملائکہ النہار جو مجرد ہوں کو باہر
 ذاتی ہوتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظ کی نیت کرے اور شامی م نے کہا کہ صحیح ہے ہر طفل کے حناٹے کے
 جانے اور اسی کو پٹینے اور الدین وغیرہ کو ثواب عظیم ہوگا۔ بالحد ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ و لانیوی فی الملائکہ
 عدد و احصاء۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد میں ذکر ہے۔ ف یہی صحیح ہے۔ ابدائع۔ لان لاخبر فی عدوم قد خلت۔ کیونکہ احاد
 و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوتی کہ جقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
 سب داخل رہے کی زیادتی ہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
 پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں
 ہو تو عقائد میں صحیح ہوا کہ یون ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع)
 اور مختار میں جو حفظ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اس میں سے غیر معتد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف م نے ذکر فرمایا
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم احصاہ لفظ السلام واجتہ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔
 یعنی ناز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیلی دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ولیس بقرض
 اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلیٰ نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل ہوئی۔ م۔
 خلافاً للشافعی رحم۔ اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں
 بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک منفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام کھمبا التلبیہ
 و تحلیہا التسلیم۔ امام شافعی رحم کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ نقلح الصلوۃ الطورہ و تحمبا التلبیہ و تحلیہا التسلیم
 ف۔ یہ حدیث کتاب الطارۃ کے شروع میں گزری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل ناز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
 جیسے تحریر اسکا کبیر پس مانند کبیر تحریر کے تسلیم بھی فرض ہوتی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ کبیر تحریر فرض ہونے پر
 اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بلفظ شارحین نے یہ دیا کہ
 حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ کبیر تحریر کی فرضیت بقولہ تعالیٰ و رکب نما
 سے جو حکم ظہر میں یہ حدیث کی تفسیر بر خلاف سلام کے کہ اُسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
 فرضیت نہیں بلکہ احتمال موجب اسکا وجوب ہر اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود
 ہے اسکا کہ امام مصنف نے کہا کہ۔ و لنا ما روینا من حدیث ابن مسعود۔ اور بارہی دلیل وہ ہے ہم حدیث ابن

روایت کر چکے۔ و۔ در باب تشدد جسکے آخر میں یہ وارد ہوا تو اقلت بنا اور اقلت ہذا انقد تمسک صلوٰۃ تک الی شئت ان تقم
 فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشدد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
 کھڑا ہو جاوے۔ و التخییر نیافی الفرضیتہ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ و۔ یعنی بعد
 اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے آٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر اس میں دلالت ہے کہ بعد تشدد کے سلام کرنا بھی
 واجب نہیں ہے۔ الا انا ابقینا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن مجھے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
 کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ نے روایت کی ہے۔ و۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے مجھے وجوب سلام
 براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گناہگار ہو گا برخلاف امام شافعی رحمہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر
 واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نافرمان ہو گی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
 ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ و مثلاً لا یشیت الفرضیتہ والیسرا علم۔ اور ایسی ظنی دلائل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کیے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا یا تو
 درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجئے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
 آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا ترجمہ نہیں
 مغل ہو گا حتیٰ کہ مقتدی آشکر اپنی ناز پوری کرے گا لیکن اگر امام نے ناز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قنوتہ مار دیا تو مقتدی
 کا بھی ترجمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں اتھبات عبدہ در سولہ تک پڑھے بلا خلاف
 اور زائد میں قدر وہی و کرمی و خواہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے
 نزدیک کمر اتھبات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے
 حتیٰ کہ دیکھے کہ اسپر ہو تو نہ صاحب یقین ہو جاوے کہ وہ قانع ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسے
 برا کیا لیکن ناز جائز ہو گی۔ شافعی رحمہ کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہے کہ دونوں سلام
 کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز سے نکلنا اصلی ہر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یعنی رحمہ نے بعض
 جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انہیں افسوس ہے۔ و تبعہ العتد
 م۔ محبت میں ہے کہ جب امام ناز طر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر قانع ہو تو طویل طویل دعاؤں میں مشغول ہو بلکہ سندھ
 شروع کرے۔ التنازعانہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توفیق بقدر اس دعا کے تھا۔ اللہ اعلم
 اسلام و شک اسلام تبارک یا ذا الجلال والاكرام۔ پھر جو وظائف بعد ناز کے وارد ہیں نظر توفیق حدیث حررہ
 بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رحمہ نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعا و نذر سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
 پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور خمس الاثم طوائفی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الامام نے اختیار کیا
 و قول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا
 تو اس سے کہا کہ مت لاؤ کیونکہ نبی اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تحسین کی
 جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طویل
 وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ محبت میں گذرا اور جو فصل لا جو انہیں کہتے ہیں وہ اسلئے درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
 ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے قعدہ ہونے کی طرف منع کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جائزے دے
 سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد میں اسے مستحب ہے کہ استغفار ۳۳ مرتبہ آیت الکرسی پکارتے

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لا الملک ولا الحمد وہو علی کل شئی قدیر۔ ایک بار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصر اپنے موقع پر مذکور ہونگے ہم۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائیں بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا مفرد جان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع ہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے غروب تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی التلاویح۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیدار کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القراءة۔ یہ فصل ناز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن اللہ عام رحم نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرأت کو خاتمہ جدا تفصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے ناز شریع کی پھر سو گیا اور سونے میں آئے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شریع نے سونے کو مانند بیدار کے قرار دیا اور بڑے تعظیم شان مصلیٰ کے بعد پڑھا۔ اور اسی سے طلاق میں اور ایسے فرق ہو گیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر بخون و غل نے ناز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام مصنف نے جنہیں میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سونے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ ادا سے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ زنی۔ لیکن اوجہ دہی ہے جو فقیہ ابو الیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدا سے ناز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم حسین دیکھتے کہ اگر اپنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذحول یعنی غفلت ہو تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔ قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذحول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب متقابل بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر تمیاس کرتا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسا فقیہ ابو الیث نے اشارہ کیا اسکا معنوں یہ ہے کہ مصلیٰ حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباحات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود مولع بشری کے اُس نے قیام کیا تو اوجہ بظاہر ہو ہی جو امام نے اختیار کیا ہے لہذا غیریہ میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو صبح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن اللہ عام رحم نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر تعزیر ہوتی ہے مگر اوجہ مسئلہ ہونے کے امام مصنف رحم نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ عاری کی جو کہ و خطا۔ (اعراب با حروف بالکلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا مؤخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو ناز فاسد نہ ہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشواری تو مفہور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہو کہ جسا افتقاد کفریہ مثلاً الباری المصور کو داد کے فتح سے چڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گرہا ہوا مدت بنایا ہوا۔ سعاد اللہ منہ۔ یا جیسے انا بخشی ام من جہادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی دُرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اس طرح بدلے کہ اللہ برقع اور العلماء کبسرہ چڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے دُرتا ہے۔ تعالیٰ اللہ من ذلک تو ایسے تغیر اعراب سے تقدیر میں کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ تاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن عقیل و محمد بن مسلم و ابو بکر بن مسجد علی اور ابو جعفر خدوانی و محمد بن الفضل و محسن الانمہ حلوئی نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن تقدیر میں کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ ثبوت دلائل فرض کر دے کہ حدیث و آثار و کافر ہو جانا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہو تو اُسے ایسا کلام کہا جود کون میں سے بھی کافروں کا کلام ہے ایسا کون کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ صوبہ سے ناز میں بدلے تو ناز

حل ہو جاتی ہے فلیک کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو باغض و فاسد ہوگی تو مقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں محرم کے لیے
 سانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور سی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہو
 نقابہ و نظیر ہے۔ اور یہ ابو یوسف رحم کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مساک سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلیٰ ہذا اگر کوئی
 شخص استقدر عربی زبان جانے کہ وجہ اعراب پہچاننے کی حیثیت ہو تو وہ معذور ہوگا اور ناز فاسد ہوگی ہم۔ پھر اسی کے
 متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامۃً مشائخ اس قول پر قائم
 ہوئے کہ مد اور تشدید کا جوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا انداجس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید مجرہا۔ یا
 یا ک بعد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بحث سے مشائخ نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی کیونکہ آیا بدون تشدید حرف می کے معنی
 نقاب ہے۔ اور اصح یہ کہ ناز فاسد ہوگی۔ قول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ یا ک۔ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید
 بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحو یون میں سے بعض متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء مقدمین اصحاب کے قول پر
 بھی ناز فاسد ہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتیٰ کہ
 اکبر کے ہجرہ کو مد دینے سے ناز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ قول یعنی تکبیر تحریرہ اسر اکبر کے بیان میں گذرا ہے
 اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ غیر ہو یا نحو مختار یہ کہ مفید نہیں اور نقابہ میں ہے کہ من اعظم من کذب من تشدید دی
 بعض نے کہا کہ مفید نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نقابہ بے جگہ ایا کرنا بھی مفید نہیں۔ کافی المحیط۔ (بیان حروف) امین
 نئی صود میں حسین۔ از انجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا ہے یا عاجزی ہے۔ اگر خطا ہے تو
 پس اگر معنی تغیر نمون اور اسکا مثل قرآنی میں کہیں موجود بھی ہو تو ناز فاسد ہوگی جیسے ان السلیس کی جگہ ان المسلمون
 خطا سے پڑ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ فقط قرآن میں
 نہیں نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قوامین بالقسط پڑھا تو امین کی جگہ تیا میں پڑھا یا۔ اسی اقصوم کی جگہ اقصیٰ
 پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسے معنی تغیر کر دیے تو طرفین
 کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اس کے مثل قرآنی میں نہ ہو۔ پس اگر اصحاب الشیعہ شیعہ بھی
 پڑھے تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے میں اعتبار معنی تغیر ہونے کا ہر طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے
 نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل شکل ہے تو فاسد نہیں اور
 شکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن قتال نے کہا کہ جی حرفوں میں مخرج قریب ہو تو ایک کی جگہ دوسرا پڑ جائے
 میں فساد نہیں اور قریب مخرج نہ تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
 کی جگہ طاحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے بد و ض و دون نقطہ وار میں باس و ص بے نقطیات و
 ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں ناز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ انفع۔ اور
 ہی قاضیخان میں ہے اور دجیر کہ مدی میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عامر نے کہا کہ اگر عہد
 ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہوا وہ نیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اہل و مختار ہے۔
 پھر ان مشائخ کی تقریرات مضبوط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انہیں باہم متافی نظر آتی ہے پس مقدمین
 کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسے عاجزی سے ایسا کیا خلاصہ نہیں ادا ہوتی تو وہ مثلاً الحمد نیلے الحمد کے نکلی
 یا الحمد کا صیغہ نکلا اور الحمد نکلا یا الحمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات و دن اُسکے صحیح نکالے میں کو شمش کرنا اور
 انہیں غلام ہونا ہے تو ناز جائز ہے اور اگر کو شمش چھوڑ دے تو فاسد ہے انہی گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کو شمش چھوڑ دے۔

رہا الفتح یعنی تو کلام جو بسم اللہ کوٹ کے لفظ سے چڑھتا یا لام کی جگہ باوثر جہاں اور اللہ اسکے زبان سے سوائے اسکے نہیں نکلتا ہر تو کیا گیا کہ اگر کلام بد لا تو فاسد ہے اور اگر ناز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کو کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اسنے عام کو شخص صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں تا تھا صمد۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پس اگر ایسی آیات ممکن ہوں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے قاصد کے کہ وہ بیعت رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں کیا۔ قافا۔ کا یہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ن کی نکلتی ہے۔ اور تمام کا وہ کہ حرف کو سینہ میں بہت گھا کر نکال سکتا ہے اور یوں ہی اسکا جو حرف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر ہو پھر واضح ہو کہ جب الفتح کو ایسی آیات ملن جن میں یہ حروف نہیں مگر اسنے سوائے اسکے ایسی آیات پڑھیں جن میں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی ناز نہیں جائز ہے اور اگر ایسی آیات نہیں ملن تو جائز ہے۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہے تو خشک ہے کہ سوائے ناز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہے اور ہند یہ میں ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اسکی ناز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق ناز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جس میں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی ناز جائز نہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ تو تا برابر کو شخص کے بعد مانند آدمی کے ہر تو اپنے مانند تو تلے کی امامت کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی ناز تھا جائز ہوگی صح و ابن الشرحہ۔ رہا یہ کہ بلا قرأت جو از ناز ہے یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے قصورہ کو تو سو پڑھ دے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہ تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافاً لابن یوسف۔ (بیان زیادت و نقصان) ادغام تو زیادتی شامل زیادت کے ہے۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر ہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ اتنی عن المنکر اعلیٰ زیادہ کیا۔ راؤدہ۔ کو راؤدہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر تغیر ہو جیسے زبانی کو زبایب اور القرآن الحکیم ایک النحر۔ میں دایک۔ و اوثر حایا اور ان سبک لشتی۔ میں دان سبک لشتی۔ و اوثر حایا تو فاسد ہے۔ انطا ص اور بنی تفصیل لکھی میں ہے جیسے جاترم کو جاترم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر ہوا اور دالہا رازا فعلی ماخلق الذکر۔ بدون داد کے پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہے۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک فاسد ہے جیسے زلفا۔ کو بدلی را یا بدلی ناز پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یوں کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فاسد نہیں ہے۔ اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عربی تو فاسد ہے اور اگر جارحی یا بانج حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے ناوایا مالک۔ میں نادایا مال۔ کیا تو فاسد نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر حذف سے معنی تغیر ہوں جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاب یہ۔ اگر پڑھا ہم و یظلمون قرأت۔ نون کو فار سے متصل پڑھا اور اقربیت کا اعلیٰ حذف کیا۔ یا پڑھا یحبون نعم۔ بجائے انعم کے تو ناز فاسد نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی خیرہ قریب ہوں اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ حکیم پڑھا یا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قول و لکن ہے کہ شرط کجاوے کہ معنی مفید نہ پیدا ہوتے ہوں۔ م۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہو جیسے انیم کی جگہ فاجر اور اوہ کی جگہ ایادہ تو بھی طریقیں کے نزدیک فاسد نہیں اور ابو یوسف سے دور و صین میں۔ الفتح۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے جیسے تو اس کی جگہ تیا میں پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متضاد ہیں تو

جو خطہ ناز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہ ہو۔ اور اگر قرآن میں جو کلمہ معنی متضاد ہے جیسے انا کہنا
 قاطعین کی جگہ انا کہنا قاطعین پڑھا یا انا کہنا کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو مائے شاخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
 مذہب ابو یوسف ہے۔ اظہار۔ اگر قولہ است برکھ قاطعین۔ میں قاطعین پڑھا تو فاسد ہے منوں کی جگہ مخلوق میں انفرادی اور انفرادی
 اکلیم میں اکلیم پڑھا تو فاسد ہے قبل طلوع الشمس قبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس عند الغروب پڑھا تو فاسد ہے کل صغیر و کبیر فی سفہ
 یا۔ والنازعات نزاعاً۔ فسد نہیں ہے۔ بجائے شخصہ کے شرکار فسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر بغیر کاتب دوسرے
 کلمہ سے پڑھا گیا پس اگر قرآن میں جو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و جہاد ابی ابو یوسف اور ابی ہریرہ
 مائے شاخ میں اور اگر قرآن میں جو جیسے مریم ابیہ غیلان تو بالافتاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت رہا جو جیسے عیسیٰ
 بن قحان کیونکہ اگر ہوا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا جسے
 سانس اکٹری پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھا چکا ہوں پس باقی نہیں
 پڑھا اور مائے شاخ میں بعض مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا کلمہ ہو
 کہ وہ پورا کلمہ کتا تو ناز فاسد ہوئی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کتا بھی موجب فساد ہے ورنہ فسد نہیں۔ الذخیرہ والحمیط۔ اور اگر
 مبتذلہ کل کے جو ادبی قول صحیح ہے۔ قاضیان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر جہد کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں خیر کرے تو
 فسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک ہر حال فسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مائے شاخ کے فقہ ہے۔
 الحمیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو خفض کر دیا تو صحیح یہ کہ فسد نہیں ہے۔ الحمیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
 پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو فسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مدولین میں ہو تو فسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوائے
 ناز کے الحان مائے شاخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اظہار۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوجلہ لکر درسی اور آٹکے نزدیک منہاجی کفر
 ہے۔ اظہار (بیان زیادتی کلمہ بلا حوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہو تو ناز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
 کہیں قرآن میں ہو یا نہ ہو جیسے والہین آمنوا بالسر کے بجائے والہین آمنوا کفر دبا بالسر۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو پس
 اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خیر البصیر۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خیر البصیر علیا۔ تو بالاجماع فسد نہیں ہے۔ اور
 اگر قرآن میں ہو مثلاً فاکتہ و نخل و رمان۔ میں فاکتہ و نخل و تفلح رمان۔ کر دیا تو مائے شاخ کے نزدیک فسد نہیں ہے
 الحمیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو کمر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بشہیدہ دال تھا اسکو میں یرتد
 کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو الحمد۔ جن لام سے کر دیا تو ناز فاسد ہے۔ اگر کلمہ کر گیا پس اگر
 معنی متغیر نہ ہو مثلاً تاکید ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو کر رب رب العالمین
 کیا یا مثلاً ملک ملک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ فسد ہے۔ (تفسیر) (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا مؤخر
 کیا اگر معنی متغیر نہ ہو تو فساد نہیں مثلاً ہم نبھا زفر و شقیق۔ میں شقیق و زفر کر دیا۔ اظہار۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو جیسے
 ان الابرار نفی نعیم وان الفجار نفی عیم۔ میں نعیم کی جگہ عیم اور عیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوئی
 اور یہی صحیح ہے۔ (تفسیر)۔ یہی حال دو کلمہ کو مد کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافون و خافون کی جگہ فلا تخافون و خافون۔
 کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم نبض وجہ و سود وجہ کی جگہ۔ یوم سود وجہ و نبض وجہ کر دیا تو تغیر نہیں ہے
 فاسد نہیں ہے۔ مگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر تصحیف کیا مثلاً کصف کو کفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر فشا
 احمی میں احمی کر دیا تو تغیر نہ ہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ اظہار۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کا
 مترجم کتاب کے اہل قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پڑھا ہو یا تو انفرادی ہے

اور میں نے دیکھا نہیں والد عالم سم۔ اگر ایک ایک سے چڑھ کر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی
تو فساد نہیں مثلاً ما نصران الانسان۔ چڑھ کر وقف کیا پھر ان الابرار علی نعیم۔ پڑھا۔ یا۔ ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات
پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون۔ پڑھا تو فساد نہیں ہو۔ اگر وقف نہ کیا جو پس اگر معنی متغیر نہ ہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا
وعلوا الصالحات چڑھ کر دیا۔ فلم یزد بحسن۔ بجائے کانت لهم جنات الفردوس نزلاً۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہوں
جیسے ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات اولئک ہم الکافرون۔ تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ اٹھارہ۔ اگر
ایک آیت پوری پڑھی چڑھ کر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہ ہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر اگر بعض صورتوں میں جب
حفظ کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلاً۔ پھر پڑھا۔
اولئک لهم اللعنة ولهم سوء الدار۔ پس بنا بر اصل تقدیر میں رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو بیان فساد
ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف دوصل کی راہ سے فرق کرنا اثر مشکل ہے اور مجھے اس میں تردد ہے اور اعط میرے نزدیک یہ ہے
کہ جس صورت میں دوصل سے فساد معنی ہونے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ
آتا ہے فاقترع۔ م۔ ر بیان وقف دوصل بے موقع (اگر بے موقع وقف کیا یا ابدال کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً
ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولئک ہم خیر البریہ۔ سے ابدال کی تو بالاتفاق فساد نہ ہوگا۔ محیط۔
اسی طرح بے موقع دوصل کو نہ میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحلمون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر معنی
اٹھارہ۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شهداء اللہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامہ علماء کے
دو ایک فساد نہیں اور اسی پر قوسی ہے کہ وقف دوصل کی کسی صورت میں فساد نہ ہوگا۔ محیط۔ مرقوم کتاب ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف
دوصل کا اثر متغیر نہیں ہے۔ م۔ فاضل ابو بکر رحم نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی شمار و صفت
اتنی پڑھ کر ہوئی ہو تو کبیر اسد اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر شمار پڑھ کر ہو مثلاً ان شانئک ہو الا تبر۔ اسکو اسد اکبر سے ملانا
یعنی اجر کی راہ کو اسم پاک تکبیر سے ملادے۔ التامار خانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن
میں ۲۵ بار پڑھ۔ ایہ یرد علم الساعہ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے ملادے کہ ایہ کی تفسیر میں وہم
ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے۔ م۔ ر بیان ایسی قرأت کا جو مصحف اجماعی میں نہ ہو حضرت عثمان رضی کے بعد خلافت میں
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرأت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قرأت
میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متواتر کا نام جو اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نہ ہو
م۔ اگر مصلیٰ نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأت ابن مسعود رضی یا قرأت ابی بن کعب رضی وغیرہ کہی گئی ہو تو اسکا شمار نہیں حتیٰ کہ
قرأت نازس سے ادا نہ ہوگی مگر ناز فاسد نہیں حتیٰ کہ اگر ایک ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے استدر پڑھ لیا کہ ناز میں نہیں
ہے تو ناز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ ر بیان صحیح کر لینا بعد خطا کے) نو اندو غیرہ میں ہے کہ اگر ناز میں وہ پڑھا جو خطا
فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کیا کہ میرے نزدیک اسکی ناز جائز ہے اور یہی خطا عوارب کا حکم ہے۔ اگر اسد تعالیٰ کے ناموں
کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اسام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی بعض مشائخ
نے اسی کی تصحیح کی۔ محیط۔ دائرہ غیرہ (قائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رحم سے فقہی ہے کہ جب ناز کئی وجہ سے
جائز ہو اس ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سو اسے باب قرأت کے کیا میں لوگوں کی
حق میں عام ہوئی ہے۔ نظیریہ۔ اتوں مترجم نے جو وقف دوصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صحیح اور جواز مرجع ہے اور
حکم در بعد تکبیر صریح کی بھی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مثلاً فتح رحمہم صراحتاً قول تو ذکر جو چکا تھیندہ کر۔ اور کھانا

قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کو جس طرح
 امام مہدیین نے بیان فرمایا۔ و بجزہ بالقرآنۃ۔ اور جہر کے قرأت کے ساتھ۔ فت۔ بطریق واجب۔ فی الجمع۔ نماز فجر میں۔
 فت۔ دونوں رکعتوں میں۔ و اگر کعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
 سے۔ ان کا ان امام۔ بشرطیکہ امام ہو۔ و مخفی فی الاخرین۔ اور اخفاء کر کے پچھلی دو رکعتوں میں۔ فت۔ یعنی باقی میں
 جو مغرب میں ایک ہو اور عشاء میں دو کعتیں ہیں۔ ہذا جو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ فت۔ یعنی ہم نے اپنے فضل طبقہ
 بالونی سے نماز جماعت اور کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تاہیں تک و تاہیں
 نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ نے اپنے باقرہ حضرت علیؓ اسرطیہ وسلم سے یوں ہی پایا۔ الفتوح۔ اور جو بات
 اس متوارث متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا کے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سید
 معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ اور عینی ہم نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
 تمامہ عن انس رضی اللہ عنہ در باب امامت جبریل علیہ السلام ذکر کی جس میں بالکل اس طرح جبر و اخفاء مذکور ہے اور اس میں ابو داؤد
 نے حسن رحمہ اللہ اور زہری رحمہ اللہ سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی حسن و مرسل ہے۔ پھر مترجم
 کتاب ہے کہ ان روایات سے نکلنا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو کعتیں میں نہ آتا کہ چاہے
 اولین یوں یا آخرین یوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے ذکر
 کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلیٰ تنہا ٹھہرنے والا ہو۔ فهو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ فت۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی
 اس پر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ و اسمع لنفسہ۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانه امام فی حق
 لنفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ فت۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر درجہ
 یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے نازد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
 نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتوح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
 ہو و لیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث بریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہاں تک اس پر تعب نہ ہو
 اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
 سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جہر پور جہر نہ کرے۔ م۔ وان شاء
 خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانه یس من لیسعہ۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سناوے۔ فت۔ اور یہ غریب
 بر غنی و حلی کو سناتا ہے۔ والا فضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاتہ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیار ہے
 جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ فت۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہر میں
 ہے اور یہی نماز سری تو بعض نے اس میں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے کا ضرر و محصر
 سجدہ سمجھا جب نہیں ہوتا۔ ابن العمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء جہتی متعین ہے۔ الفتوح تبیین میں کہا کہ یہی
 صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ باقتضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ و یخصیہا الامام فی الظہر والعصر
 اور اخفاء کے قرأت کو امام نماز ظہر و عصر میں۔ فت۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ ادنیٰ
 ظہر و عصر میں اخفاء کرے گا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث جناب بن الارث بن
 جنسے جو چھا گیا کہ حضرت علیؓ اسرطیہ وسلم ظہر و عصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ جو چھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر سمجھا
 فرمایا کہ حضرت علیؓ اسرطیہ وسلم کے اضطراب کچھ سے روواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حلیف ابو سعید خدری میں قرأت میں

طرہ و مظهر کا اندازہ بقدر عالم السجدہ کے اندر اخیرین کا اس سے نقص اور دوسری رعایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۲۰- آیت ہر تو اخفاء تھا ورنہ جبر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتی ہیں بالحدیث و احادیث اور حدیث بامت جبرئیل اثر انس رنہ اور متواتر توارث ناز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت ہر میں اخفاء تھا واجب ہے۔ وان کان لغزو اگرچہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے تمام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو۔ چونکہ حسین امام مالک کا خلاف مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ ناز دن کی عمار ہے ف۔ عجم مذکور اور عجماء مونث یعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرآۃ مسوقہ۔ یعنی دن کی ناز میں قرأت ایسی نہیں جو منی جاوے۔ ف۔ گویا اس نعیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہین ہونا زون کی قرأت جبری نہوگی۔ لیکن نووی رحمہ نے دفعہ میں لہا کہ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ اور علمائے نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے۔ ع۔ عبد الرزاق کے اسکو صحابہ و ابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے۔ ع۔ باوجود اسکے ناز جمعہ و عیدین اس میں سے مخصوص ہیں۔ پس ادلی یہ کہ امام مالک حج کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا اور جب حجۃ الودع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبر ثبوت ہو تو دلیل ہے ورنہ نہیں۔ م۔ و فی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک حج کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جبر کہتے ہیں ہر قیاس جمعہ و الحجۃ علیہ ماروینا۔ اور محبت لمام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو مطالبہ نقل ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب ادائے فرائض میں جبر و اخفاء کا بیان تھا۔ و یجہری بجمع و العیدین۔ اور امام جبر کرے جمعہ و عیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ اور و النقل استفیض بالجبر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جبر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ و عیدین میں جبر کیا جاتا ہے پس یہ بھی گویا دلیل توارث ہے اور شجرہ روایت کے حدیث نعمان بن بشیر رنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سجۃ کسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل آٹھ حدیث الناصیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم و ابی یوسف۔ اور ابو داؤد و الترمذی و توفی حدیث میں عیدین کی قرأت ق و القرآن المجد۔ اور آخرت الساقۃ الخ۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلائل توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جبر سے پڑھتے اور پہلی نے حضرت علی رنہ سے رعایت کی کہ ناز عیدین میں جبر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جہانہ ہا سنت سے ہے مگر کتنا ہے جہانہ یعنی باہر عید گاہ جا کر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ موافقت اجماعی کے واجب ہے۔ ف۔ تراویح بجماعت میں اور رمضان کے و تراویح میں بھی جبر ہے۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کیا گیا کہ اصح یہ کہ انہیں بھی جبر واجب ہے۔ ق۔ ش۔ ط۔ اور ذکر ناز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جبر کرے جیسے کہ تہذیب و الاصل اور جو فرض میں ہے پس اگر وہ طاعت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جبر کرے جیسے ہر جمعاؤ اور اشہاد کے وقت کبریا اور منفرد و مقتدی جبر نہ کرے۔ اور اگر بعض نازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی کبریا تو جبر کرے اور منوت کا جبر کرنا مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الدایہ نے اخفاء کو فقار کہا اور انکے اسوے جبر نہ کرے جیسے تشدد و آجین و سیمات البحر الرائق۔ و فی التعلیق بانہا ریخاف۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزیلعی و فی البیض تخیر۔ اور سات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جبر کرے یا اخفاء کرے۔ اختیاراً بالفرض فی حق المنفرد۔ قیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوب اخفاء کو ہے اور ناز جبری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح سات کی تمام نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جبر نفل ہے۔ و فی قیاس نفل کا فرض منفرد ہے۔ لہذا مکمل ہے۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعاً۔ و نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض سات کی تمام میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تمام میں اختیار ہے۔ م۔

اگر نفل بجا سکا اقامت ہو تو امام جہر کرے۔ انہی میں سے اب رہا بیان مختار تو فرمایا۔ ومن فاتتہ العشاء فصلا بالبعد طلع الشمس
ان ام فیہا جہر۔ اور جس سو کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر نفل میں امام
کی توجہ کرے۔ کما فصل رسول الصری علیہ وسلم جن میں محضی البقر فداء لیلۃ التقریب بجماعة۔ جیسے رسول الصری
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التقریب کے دن نفل کو جماعت سے قضا فرمایا تھا۔ وقت تفریق آخرات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا۔ اور مختصر قعدہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے دایمی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ مع لشکر
آخرے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ آپ نہ سوئے تھے آپ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دہان سے کچ کا حکم دیا اور آگے جہر کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور سونوں کو اذان کا حکم دیا پھر وہ
رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر ناز کی اقامت کہی گئی پھر ناز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم و احمد عن
ابی قتادہ رضی اللہ عنہ والک من زید بن اسلم مرسلہ و محمد بن الکنانی عن ابی حنیفہ عن حماد بن ابی اسیم مرسلہ۔ اور یہی امام احمد کا قول
ہو کہ جہری کی قضا بجماعت میں جہر کرے۔ قاضی خان میں ہے کہ اگر سب لوگ سے امام نے اختار کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہو
جیسے دن کی سو ہی نازرات میں امام کے ساتھ قضا کی تو اختار واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہو
حق یہ تو امام کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری ناز قضا
کو تنہا پڑھے تو صبح یہ کہ جہر افضل ہو یا لیلۃ و الکنانی والذخیرہ و قاضی خان۔ اور یہی مختار خمس الائمہ و فقہاء اسلام و جماعت
متاخرین ہے اور قاضی خان نے لکھا کہ جہر سوا سے افضل ہے کہ قضا و موافق اور اگر کے ہو جاوے اور ادارین منفرد مختار ہے
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہے۔ امام مصنف نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحده
اد اگر قضا نہ کرے تو نہ پڑھے۔ خائف تھا ولا تخیر۔ تو خیار اختیار کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے۔ ہوا صبح۔ ہی قول
صحیح ہے۔ وقت وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر میں انہیں کی اجماع کی۔ لان البتہ مختار امام بجماعۃ
تھا۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہے۔ اور دونوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے۔ او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ
التخیر۔ یا ادارے ناز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہو۔ وقت حاصل ہو کہ جہر و اختار شری
توجیہ پر موقوف ہے اور ہم نے شرح کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے ناز جہر
پڑھے خواہ ادارہ یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور ہم جہر پڑھ اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
خانہ پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اختار سے افضل ہے۔ و لکن یوجب احدہما۔ اور ان دونوں میں سے ایک
بیان نہیں پایا گیا۔ وقت جبکہ جہری کو وقت سے باہر نفو قضا کرتا ہے۔ اور یہ جو فکر کیا گیا کہ اصل میں ناز کا جہر
اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں طاقت ہوئی اور رات میں جہر یا بیل تو اللہ تعالیٰ۔ ولا تہرب علیہ
ولا تخاف بہا و اتخاف من ذلک سبیل۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اختار اور رات میں جہر ہو۔ مستحکم کتاب ہے کہ یہ
اگر ہمارے سے تفسیر اور صحیح تو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز
قرآن پڑھتے تو مشرکین سن کر قرآن کو اور اتارنے والے اور اسے فائے کو تھا کہ تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
ولا تہرب علیہ بل تو تکبیر یعنی جہر تکبیر اپنی قرأت میں کہ اسکو مشرکین سلیں۔ ولا تخاف بہا۔ اور اسکو اختار مت کیجئے۔ یعنی
اس طرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائے۔ سوا اتخاف من ذلک سبیل۔ یعنی جہر و طاقت کے درمیان راہ اختیار کیجئے۔ یہی تفسیر
و ترجمہ دی و نسائی و ابن جریر ہیں۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ و بارہ جہر اور حدیث
جماعت جہر تیل جہر و اختار ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے پڑھتے پھر جہر کو سنایا

تو بے وہ نیکو بنایا اور جو ہم پر بھی کیا وہ ہم نے تم پر بھی کیا۔ ابو داؤد و السانی۔ اور صحیح ہوا کہ ناز خضوع و خضوع و خضوع و خضوع
 الحافی النری عن الفضل بن عباس مرفوعاً۔ اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم کو کوئی برنگے اور
 ناز پڑتے تھے اور انکی آواز میں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلیٰ تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہی جیسے کہ دیکھے
 کس چیز سے مناجات کرتا ہی اور مت جبرکین بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل ناز مناجات
 بسکون ہی کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہی اور اصل اس میں اخفاء ہی اور تو را بجمہر بصلواتک۔ سات کی ناز دن میں بھی جاری
 ہی پس حق ظاہر ہے کہ اصل ناز میں اخفاء ہی اور قرآن میں جبرکات مطلقاً اجماعت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
 میں جبرک کوئی روایت نہیں تو اخفاء بر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف نے فرمایا کہ صحیح اس میں اخفاء کا حکم ہی اور ترجمہ کو
 نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جبرکے اختیار کی کوئی روایت ہی سوائے قیاس کے۔ بھریب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت
 میں جبرک کو نہیں تو ظاہر اس کا اخفاء ہی وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توفیقی میں قیاس نہ ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم
 بالصواب۔ م۔ ایک مرتبہ پڑھتا ہی جب وہ فاتحہ پوری یا نحوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے اگر ایک ساتھ اتمام کی تو فاتحہ
 دوبارہ جبر سے پڑے۔ ابوہریرہ عن النعمان عن الاصل۔ ومن قرأ فی العشاء فی الاویسین السورۃ ولم یقرأ بفاتحہ کتاب
 اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو۔ ف۔ بعض نے
 کہا اگر یہ عہد آچھوڑ گیا ہو۔ کم بعد فی الاخرین۔ تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کو
 قضاء نہ کرے۔ الذخیر مع۔ مترجم کتاب ہی کہ عہد آچھوڑنا اس قول پر روا ہی کہ قرأت ناز کی دو رکعتوں میں فرض ہی خواہ اول
 کی دو ہوں یا اخیر کی تو اس پر سو نہیں ہی آدھ دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں تھیں ہیں لیکن نہ تو آخر میں قضاء کرے
 تو عہد آچھوڑنا گناہ ہی اور سہولت لازم ہوگا۔ ابو الامام۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یا یاد آگیا تو
 فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے۔ بد۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی پھرے ہو کر اسی ترتیب
 سے پڑھ کر پھر رکوع کرے۔ ش۔ وان قرأ الفاتحہ ولم یرید علیہا۔ اور اگر اپنے فاتحہ پڑھی اور اس پر زیادہ نہ کیا
 ف۔ یعنی سورت یا اس کے اندر نہ پڑھے اگر چہ عہد آچھوڑی ہو۔ د۔ میں کتابوں کہ تعدد میں وہی حال ہی جو اوپر گذرا
 م۔ قرآن فی الاخرین الفاتحہ والسورۃ۔ تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ دوسرے۔ ف۔ فاتحہ بطور
 معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کتاب ہی کہ فاتحہ اس صحت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
 کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہی۔ فاطمہ۔ م۔ و جبر۔ اور جبر کرے۔ ف۔ ایک روایت میں دو بار اور ایک
 روایت میں استحباً آچھوڑنا ہی۔ م۔ اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو پھرے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
 د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہی حتیٰ کہ اعادہ نہ کرے تو ناز فاسد ہی۔ ش۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ جو میں مذکور
 ہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف لا یقضی واحدہ مثلاً۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
 کسی کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ۔ لان الواجب اذا کانت عن وقتہ لا یقضی
 الا بدلیل۔ کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
 ساتھ۔ ف۔ اور بیان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہی کہ اسکا شل ہو تاکہ جو اسکا شل نہ ہو
 اس سے پھر کر جان پر قضاء کر لگا دیاں رکھے۔ اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہی تو پھر بیان کیونکہ
 سورت کو پھر لایا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ امام شریف کی قضاء ناز میں دوسری اوقات میں بدین تکبیر شریف کے جہی
 ہیں اگر چہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہی۔ اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

و لھا دو فرق بین الوجہین - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل اور وہی دونوں صدقوں میں فرق بھی ہے کہ ان
 قرآنہ الفاتحہ شریف علی وجہ تیرتب علیہا السورۃ - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طبع پر مشروع ہو اے کہ سورہ اسیر مشرب ہو -
 فت یعنی فاتحہ ایسے طور پر نازل ہو کہ جس کے بعد میں سورہ پڑھے فت - اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھے
 تھا بدون فاتحہ - فلو قضا باقی الاخرین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضا کرے - فت تو حالت یہ ہو جاوے کہ
 سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - تترتب الفاتحہ علی السورۃ - سورت پر فاتحہ تترتب ہو جاوے
 و نہایت خلاف الموضع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - فت کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہذا پہلی
 صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترک
 السورۃ - برخلاف اسکے کہ جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے - لانه امکان قضا ہا - کیونکہ سورہ کا قضا کرنا ممکن ہے
 فت کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضا کرے - علی الوجہ المشرع - اسی طریقہ پر مشروع ہے - فت
 کیونکہ یہ مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ بیان موجود ہے - ہم - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
 یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر
 بلا دلیل نہیں قضا ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
 دوم اسکا اٹھا حکم یعنی فاتحہ کو قضا کرے نہ سورہ کو - اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رحمہ کا قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
 میں سے کسی کو قضا نہ کرے - چہاں حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضا کرے پھر کیونکہ تو بعض
 مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی شبہ بھاب اور موافق مشروع
 ہے - منع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضا واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ - ثم ذکر ہنا - پھر ذکر کیا ظاہر الروایہ
 میں اس مقام پر - فت یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں - یا کتاب میں مصنف نے - مایدل علی الوجوب - وہفظ
 جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - فت یعنی کیا کہ قرآنی الاخرین - بلفظ خبر اور یہ بمنزکہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے مجمع اصول میں
 مذکور ہے - منع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - ثم ذکر ہنا - اسی کے معنی ہونے کا اشارہ کیا - ہا - حالانکہ
 طبع ہے - م - و فی الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا - فت
 بقولہ احب الی ان یقضى السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضا کرے - ج - اور
 مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اجماع کرنا چاہیے - افشخ -
 یعنی ظاہر الروایہ یہی کہ قضا کرنا مستحب ہے - لانه اذا کانت مؤخرۃ - کیونکہ اگر یہ سورہ قضا کرے اگر کے فاتحہ واجب
 سے پچھل گیا - فبغير موصولہ بالفاتحہ - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - فت کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کی رکعتوں
 میں ہر ج - حکم لیکن مراعات موضوعات من کل وجہ - تو جمع وہ موضوع بھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہوا کسی گشت ہر ج
 ممکن نہ ہوئی - فت لہذا سورہ کو قضا کرنا مستحب رہ گیا - اور اگر اخیر میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں
 کیونکہ اخیر میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضا سورہ سے پہلے پڑ جاوے اور غلط مشروع
 بھی ہو جاوے اس پر بھی یہ قضا سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ہو کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کے دو گانہ میں ہے - انہیں غما میں کی
 وجہ سے امام مصنف رحمہ نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی - م - اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضا کرے کہ وہ ہر سے بھی اور اخیر میں فاتحہ
 کا قضا کرے تو بیان فرمایا کہ - وہ پچھل گیا - اور سورہ فاتحہ دونوں کا ہر کرے - ہو ا - صحیح - صحیح ہے - لان الجمع بین
 الحاتین فی رکعۃ واحدة شیع - کیونکہ جمع کرنا سورہ اور فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شیخ عیسیٰ بن ابان نے فرمایا

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلتا پڑتی۔ و تفسیر النفل وہو الفاتحہ اولی۔ اور بدلتا نفل کا اور وہ فاتحہ
 اخیرین کا ہر جہر ہے۔ و فت۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہر تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلتا ہر جہر ہے۔ پس یہی صحیح تفسیر ہے اور یہی
 مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضی خان میں ہے۔ ع۔ اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رحم سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
 کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہر جہر
 ہے اور تیسرا شی رحم نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ و فت۔ اور یہی تفسیر الاسلام نے اختیار کیا
 ع۔ مترجم کتاب ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوتا
 کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو تفسیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فافہم۔ فافہم۔ ثم الخاف
 ان یسمع نفسه۔ ہر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ فت۔ یہی کثر درجہ ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کان ٹکا کر سن لے
 تو یہ سمجھ ہے۔ الخاف۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے۔ م۔ و البحران لیسع غیرہ۔ اور جہر کہو کہ
 کو سناوے۔ و فت۔ اور ایک روایت نہیں بلکہ کل سفین توجہ ہے۔ الخاف۔ یہی صحیح ہے۔ و نوایہ۔ اسی کو شمس الائمہ علوی نے اصح
 کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اتحاد ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ السراج۔ و ہذا عند الفقیہ ابی جعفر السند و ابی
 اور یہ فقیہ ابو جعفر مند وانی کے نزدیک ہے۔ و فت۔ پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان مجر و حرکت اللسان
 لا یسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے۔ و فت۔ اقول اسکی
 وجہ فتح تقدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
 لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سنا شرط ہو تو جب مصلیٰ کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرہو یا تندر ہو اور
 اور مانند اسکے اسباب کثیر ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن العمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
 کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کان کا سنا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
 ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رحم کی مراد بھی اسی قدر ہے ظاہرین کہ آواز ہوتے ہوئے جب کوئی چیز مانع نہ ہو تو ظاہر
 یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ افع۔ و قال الکرمی ادلی البحران لیسع نفسه و ادلی الخافہ صحیح الحروف۔ اور امام کرمی
 نے فرمایا کہ جہر کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں۔ و فت۔ اور اخفاء کا زیادہ
 مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر و اخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حرف
 صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف تو بھر خج سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
 بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی ہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہنچنا
 آواز کے پچھلے جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہنچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہ ہو حتیٰ کہ خود کان میں بہرین نہ ہو
 اور دماغ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانع کثرت ہیں تو قرأت ہو جائے میں
 سنا کچھ بھی شرط نہو۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الصلخ۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا
 و فت۔ یہی قول ابو بکر الاثم فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور شاخ نے کہا کہ کرمی رحم کا قول آئیں واضح ہے۔ ع۔ اور
 قول احمد رحم اسی کے مانند ہے۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و فی لفظ کتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسکی
 طرف اشارہ ہے۔ و فت۔ چنانچہ مفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
 تو معلوم ہو کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا۔ یعنی رحم نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں یون فرمایا۔ الی شاء قرأ فی نفسه و ان شاء
 جہر یا سمع نفسه۔ یعنی مفرد چاہے اپنی نفس میں پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صحیح ہے

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اس کے مقابل میں اپنی نفس میں پڑھنا اخصار قرار دیا اور یہی قول کرخی جہر اور جو کوئی کہے کہ عرف میں بغیر سننے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ پر اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوئی و ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ قرأت میں سنانا مردی امر ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر حصول تحقیق واسطہ علم ہے کہ اخفا کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا مہر ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح عروث کی اس طرح کہ آگے خود نہیں سنانا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ گمانی یعنی۔ اور اگر اپنے خود بھی سنتی تو بالاتفاق جائز ہے مگر ہندوانی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ اخفا ہے اور کرخی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروف ہے کہ جہان اخفا ہے اگر جہر کرے تو مسجد ہو واجب ہو اور یہاں کرخی رحمہ کے نزدیک سو کسی نے نہیں لکھا تو اسوجہ سے کہ یہ جہر کا ادنیٰ درجہ ہے اور اخفا بھی ہے اور تصحیح عروث کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اپنے اس طرح قرأت کی کہ غیر دن نے سنتی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت علی المرتضیٰ وسلم کے ظہر میں اخفا قرأت کی روایت کی جیسا کہ اوپر صحیح بخاری سے گزر چکی اور خود جناب رضی اللہ عنہ سے ظہر عصر میں قرأت جہر کا فعل مضمت ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اسکو دوگون نے سمجھ لیا اور مع غلاموں نہوا تو جیسے اس میں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفا کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رحمہ غیر کا سنانا جہر اس وقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں گمانی الخلاصہ۔ اور متستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا جمہ میں کل مقتدیوں نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رحمہ نے اسکا جواب دیا کہ کل صفت اول سننے لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اس واسطے کہ اگر صفت اول دراز ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلی رحمہ نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب کچھ نہیں کیونکہ اخفا میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سینگا اور یہ کوئی مضبوط امر نہوا علاوہ ازین بہر اوہان نہ سینگا اور غل شہد میں قانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جیسر ہو کہ اس کے سننے میں مضمت افراد کی نہوا کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلی کی یہی مراد بھی ہے اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخفا بھی سنا جائیگا اس طرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہو اقول شمس الما طہوانی کہ اخفا یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والوں کے سننے مع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنا میں تو اس سے قرأت جہری نہوا جائیگی حتیٰ کہ آنحضرت صلیم بعض آیات اخفا میں سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا جہر مل جاتا تھا مگر صفت اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رحمہ کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صفت اول سنتی تھی تو باوجود ضعف تھم بن مزاحم ہادی حرک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر استدراج ہو کہ صفت اول سننے یعنی صفت اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہولازم ہو گا اب ظاہر ہوا کہ جہر میں سہو واجب ہو امام کرخی و نقیہ ابو جعفر میں اتفاق ہے اور اگر خود قرأت سنے تو اخفا ہے اس پر سہو بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہیں سنتی تو قرأت ہو گئی یا نہیں ہے تو کرخی کے نزدیک ہو گئی اور نقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ افس و اصح قولی کرخی ہے خانم واسر تعالیٰ اعلم۔ علیٰ ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر دست۔ یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم ہے

کل ما يتعلق بالنطق۔ پر وہ امر جو نطق سے متعلق ہو۔ کا اطلاق۔ جیسے طلاق۔ ف۔ مثلاً اپنی شکوہ کو کہا کہ تو طائفہ ہر
نزدیک کی نصیحت کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرنی رحم کے نزدیک یہ عہد طائفہ ہو گئی اور نقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعقاق۔ اور آزاد کرنا۔ ف۔ اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہو اس طرح کہ حروف صحیح نکلے اور خوہیں نہ بنے تو اختلاف
نہ کو رہے۔ والا استثناء۔ اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا۔ واضح ہو کہ اگر طلاق یا عاق کے ساتھ انشاء اللہ
نہ دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا۔ اب اگر شکوہ سے کہا کہ تو طائفہ ہر انشاء اللہ یا ملوک سے کہا کہ تو آزاد ہو انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اعتقاد کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرنی رحم کے نزدیک معتبر ہے اور نقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہ ہو یعنی رحم نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عاق کیا اگر ایک شرط کے ساتھ جو سطح اعتقاد
کے خوہیں بنے مثلاً تو طائفہ ہر اگر یہ بدوئی کھاوے۔ تو نقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہ ہو جبکہ خود نہیں بنے
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عہد تھے روٹی کھائی یا نہیں۔ اور امام کرنی کے نزدیک نصیحت حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب
پڑیگی کہ عہد وہ روٹی کھاوے۔ واضح ہو کہ اگر عہد تھے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے بیان ناسخ کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنایا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا بدعوئی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ ازراء دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے حافظہ م۔ وغیر ذلک۔ اور سو سے ان مذکورہ مسائل کے۔ ف۔ دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو رو سے ایلا کرنا کہ واسطہ بین مجھے قرب نہ کرونگا۔ اس طرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
نصیحت کی تو امام کرنی کے نزدیک ایلا صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور نقیہ رحم کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھا مثلاً
واسطہ گوشت نہ کھاؤنگا۔ خود نہیں سنا تو اختلاف ہے۔ یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرنی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے اور ہندو دانی رحم کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا۔ اور جیسے کبیر تحریمہ جس سے ناز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسلیمہ کہنا۔ یعنی اگر حروف کی نصیحت کی اور خود نہ سنی تو ہندو دانی رحم کے نزدیک ناز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مرد ہے اور کرنی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے۔ اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی۔ اور دیگر مسائل کثیر ہیں۔ اگر ناز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکلے اور نہیں بنے تو کرنی رحم کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندو دانی رحم اب سبب وہ مفوض ہیں اجتہاد
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے برے ہاتھ اسکو بیچا۔ حروف صحیح نکلے مگر نہیں بنے تو کرنی کے نزدیک
اجاب ہو گیا اور نقیہ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہو گا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے مجھے اسکو خرید لیا تو بائع بردیا نہ بیع لازم پڑ گئی بقول کرنی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندو دانی رحم کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی۔ یعنی رحم نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ بیع یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے۔ اقول اس
قول پر بیع و دیگر مفوض ہیں جنہیں باہمی رجاء و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہو گی صحیح۔ دش۔ پھر ان مسائل سے ظاہر ہو گا کہ
تو امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلا و قسم میں اور کہیں نقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے ناز و ذبیحہ وغیرہ
م۔ اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے۔ واذنی ما یختری من القراءة فی الصلوۃ آیت عند ابی حنیفہ۔ اور دلی وہ مقدار
کہ کفایت کر جائی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ ف۔ یعنی ناز میں قرأت ایک کن فرض
حتی کہ نہ تو ناز باطل ہے تو ذب اسکی مقدار اولی کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے ناز باطل بالکل نہ ہو جاوے تو اس میں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ایک آیت ہے۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
اور دوسرا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو بلحاظ ادبی فصیح ہے۔ الخلفہ ۶۔ دوم یہ کہ جقدر کو قرأت کہہ سکتے ہیں قدری نے کہا کہ
یہ صحیح ہے۔ پھر اگر وہ آیت ایک لفظ ہو جیسے ہاتھ تان۔ یا جیسے ن۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ اللہ میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہوگا۔ شیخ الحدیث ابن ملک والنفیر
 ما لسراج والفتح کیونکہ یہ شمار ہر دو قرات مع حلوئی۔ ادا اگر ایک آیت تہری ہو جیسے آیت الکرسی وآیت المدانہ اور اسے تھوڑی
 ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں تہری تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ ادرسی اصح ہے۔ الکافی والہیۃ۔ ادا
 تیسری روایت امام رحمہ اللہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے۔ و قال لثبات آیات قصار و آیات طویل
 اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جو اکتان آیات چھوٹی یا ایک آیت تہری ہے۔ فہم ہیں ہی امام رحمہ اللہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے کہ اگر
 کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے۔ لانه لا یسمی قاریا بدو نہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں
 وہ قرات کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ فاشیہ قراتہ ما دون الایۃ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اس کے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ فہم
 حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اسے تعالیٰ نے قرات کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہر دو
 قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ قول انہی غرض ہے۔ فاقروا ما تمسرون القرآن۔ یعنی پڑھو جو تم سے کہ جو آسان میرے
 قرآن میں سے۔ فہم تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر تفصیل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ فہم کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور
 کلمہ ما ہر مقدار طویل و کثیر کو شامل ہے۔ الا ان ما دون الایۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ فہم یعنی بالاجماع
 اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ والایۃ نسبت فی معنایہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے
 معنی میں نہیں ہے۔ فہم میں کتابوں کہ ہر ہر شان وق و ص و غیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو وہ ایسے
 جو آیات میں وہ اس کے معنی میں نہیں ہیں۔ ہر ایک آیت پر جو اڑے قول سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے۔ مع۔
 میں کتابوں کہ ظاہر الروایہ تو اسی کو مفید ہے ہر اہل المتقول نے کیوں اسکو لکھا ہے۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے لکھا کہ قرات چارٹہ
 پر ہر فرض واجب و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں انرا کہ ایک ہر دو رکعتوں میں
 کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایہ ہے کہ ادا کر یعنی رحمہ اللہ۔ اور واجب قرات یعنی جسکے نونے سے نازل کیا اعادہ واجب و نہ ماضی ہو وہ
 ہر اسودہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا تہری ایک آیت کے ہے یعنی سوائے اخیرین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مستحق قرات
 حضور و سفر کی خود کتاب میں آئی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جب قدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح المطاوعی میں ہے کہ سوا
 فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے۔ جنہیں میں کہا کہ علیٰ ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق و
 ادا نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ تہری یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ انفتح۔ یعنی رحمہ اللہ نے
 لکھا کہ قنادی زینانی یعنی تیسرے میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیت المدانہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر صحیح ہے کہ
 نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا معنی انکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب او
 ہوا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ
 نے کہا کہ میں جائز کیونکہ آیت تمام نہوتی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑھتی ہے تو جائز ہے۔ مع۔ لیکن اگر
 تھوڑی تو برابر سبکی جب تک کہ قرات واجبہ نہ پڑھے۔ انفتح۔ ادا اگر آدمی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دہرایا حتیٰ کہ ایک آیت
 کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ قنادی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور تہری ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور
 امام رحمہ اللہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔ درمختار میں لایا کہ اگر تہری آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور
 صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدمی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ اعلیٰ۔ میں کتابوں کہ یہ اسوقت
 کہ فاتحہ پڑھا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ و نہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ہم۔ نوامد علیٰ میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے
 ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں لکھا پڑھے ادا کر نہ کرے اور اگر

تازہ جائز ہے اور بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکرم میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت نبرۃ میں آیات کے ہر جمع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و سنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ جبراتی اقسام کیونکہ متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاقروا ما میسر الایہ۔ موجب ہے کہ آیت واحد ہو تو تعیل ہوئی اور اس سے زائد جانتے ہیں جہاں تعیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہو فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً میں آیت کے بعد امام نے سو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرات کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد ناز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقروا ما میسر الایہ مطلقاً قرات ہے حتیٰ کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے ہر صورت تعیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اس کے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعیل فرض ہے پس جو قرات بطور سنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بطور واجب پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعیل ہے اور جو عکس نہیں ہو گا فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ اور جملہ کہ وہ قرات کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھے گیا اور اسی طرح کسی ناز کے لیے کوئی سورت اس طرح متعین کی کہ یہی ضرور ہو نا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقروا ما میسر الایہ جیکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کمال اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات مذکورہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے اور متسانی رحمہ کی تبعیت میں در مختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر کچھ میں نے اس نفل میں قرات کی تو تو آزاد ہے۔ پھر مرت۔ ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ ناز میں پڑھا یا یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے ناز جائز ہے اور اسے آزاد ہو جائیگا حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ منقطع ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزاد دی کا حکم مانتا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسے اپنے اجتہاد سے جانتا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اس پر اس نفل کا قضا و کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اس پر لازم رہیگا حتیٰ کہ غلام آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ جعفر قرات فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض میں ہے۔ ت۔ میں کہنا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لگتا ہے کہ جعفر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ تبصیر ہر بان جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی ناز جائز ہے اور وہ گنگنا رہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یا ذکر ادر اسکے علاوہ کثر میں آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب قاضی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ بان باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت مگر ہر دم۔ سو کہ فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ یکنا افضل ہے اور تمام نفلت چارہ نہیں ہے۔ الفتح یاد کر کے بھول جانا بہت مجاہد ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھے سکے وغیرہ۔ چہرہ حفظ قرآن سنت ہے

سوا سے قدر فرض کے نوا کو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ و۔ پڑھنا ہی کتب الفقہ میں مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ شخص کو تحقیق مسائل فقہ کی ضرورت ہے اس قدر علم سیکھنا تو اس پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ عین سے زکوٰۃ کے مسائل اس وقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یوں ہی حج قوال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط اور وغیرہ مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے نادم سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر دیوان والے سب ہی چھوڑیں تو سب عامی ہو گئے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیوں سے مطالبہ کیا پس یہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلا مار گیا۔ پھر چونکہ نئی نئی مدتیں واقعات کی پیدا ہوتی ہیں جن کا قدیم زمانہ میں وجود نہ تھا اور ضرورت کے ساتھ ہی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوتی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل نہجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے محکم ہو جائیں تو سب عامی ہیں۔ بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رحمہ اللہ ہو گیا۔ ان کا یہ قول عجیب ہے اول تو انھوں نے علم عجیب کا دعویٰ کیا جس کا مولانا بجز العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا۔ دوم انھوں نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان میں ڈالا کہ اب اجتہاد نہیں ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے میں منت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اسے تعالیٰ نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام میں لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا ہوئے جن کا باعث وہی قول بدتر ہے اور میں تعجب کرتا ہوں کہ اس قول بد کے مناسبت تو بے شمار ہیں چنانچہ اسلام کھٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ میں خیر اوزار دیدیے گئے فانا سر وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واسر العالمی الی سبیل الرشاد۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو دیوان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش۔ م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت چہ ت م ۶۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر میں مختلف المقدار ہے۔ و فی السفر یقرأ بفاتحۃ الكتاب و اسی سورہ شاد۔ اور سفر میں پڑھے یعنی بطور قرأت مسنونہ کے پڑھے فاتحہ الكتاب (پوری تحفین) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ جہوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ ما رومی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوٰۃ النحر فی سفرہ بالمعوذتین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی ناز فوج میں اپنے سفر میں قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ کے زائد اول رکعت میں سورہ قلن اور دوسری رکعت میں سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبتہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فوج کے لیے آئے تو لوگوں کو احسین دونوں سورہ سے نادر پڑھائی۔ اسناد میں قاسم بن علی معاویہ کا راوی ہے جسکی امام بیہقی بن عین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بتوں نے اس میں کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ منع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالکل یہ حدیث دلیل خفیف ہے۔ ولان السفر اشراقی استقاط شرط الصلوٰۃ فلان یوثر فی تخفیف القراءة اولی۔ اور اس لیے کہ سفر کا ایک اثر یہ کہ آدمی نماز ساقط کرنے میں تو اس کا موثر ہونا قرآن کی تخفیف میں اولیٰ ہے۔ ف۔ اور نماز اگرچہ اولیٰ میں ہوتی ہے رکعت مفرد قوی ہوئی ہے مگر حضر میں پڑھائی گئی اور سفر میں وہی رہی کافی صحیح مسلم میں فاتحہ رفتہ رفتہ دی گئی ہے لیکن سفر کی تخفیف کے تخفیف یہ کہی کہ زیادتی ہوئی تو موجب تخفیف قرآن بدرجہ اولیٰ ہے۔ ولہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اس قدر تخفیف ہے کہ جب وہ شخص زحمت کی جلدی نہ ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں روانہ ہو جائے کہ نادر پڑھا۔ ولان کان فی اشد۔ اور اگر حالت اجماع میں یعنی۔ و قرا۔ حالت قرا میں ہوتی۔ یعنی کسی منزل پر آجائے کہ اچھا ہے سے شکر کرے یا نہ پڑھا۔

بقراءتی الفجر نحو سورة البروج والشفقة - پھر سے فجر میں مانند سورة البروج اور سورة الشفت کے - ف یعنی اول نماز
 ذوات البروج آہ - اور اذ السماء انشفت آہ - لانه یکنہ مراعاة السنۃ مع التخفیف - کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
 مع تخفیف کے ممکن ہے - ف - اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع منیر میں سفر کی حالت زقار اور حالت امن و غلار دونوں
 میں تخفیف قرأت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مزج ہے اور نہر الفائق میں اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو جرح کیا
 در اسی پر شرح تفیق اور یہی امیر الحاج نے شرح المیہ میں لکھا ہے - م - و یقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین بالربعین
 آیت اوحسین آیت سوی فاتحہ الکتاب - اور پھر سے حضر میں ناز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سوے
 سورة فاتحہ کے - ف - اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرأت ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس ہوئیں - کمائی یعنی - و ہر
 من اربعین الی ستین - اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے - اثنی عشر - ومن ستین الی مائۃ - اور ساٹھ سے - اثنی عشر
 و کل ذلک ورد الاثرۃ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ افراد دو ہوا ہے - ف - چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رحمہ میں قرأت سورة
 ق و اسکے مانند ہے - کما رواہ مسلم - و حدیث ابی بردہ رحمہ میں ما بین ساٹھ کے - اثنی عشر - تلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک تلفظ
 ابن جابر اور ابن عمر رحمہ سے سورة صافات ہے - جابر بن سمرہ رحمہ سے مانند سورة واقعہ ہے - زید بن - حدیث عمر بن حریث
 بن اذ الشمس کورت ہے - رواہ مسلم وغیرہ - و عبد السمہ السائب بن سودة المومنون - کمائی الترمذی وعلقہ البخاری - اور
 ابو بکر رحمہ نے سورة بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی - الماکہ - عثمان رحمہ سورة یوسف پڑھا کرتے - الماکہ - اور عمر رحمہ نے
 سورة یوسف و سورة حج پڑھی - الماکہ یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت میں صحیح ہے - ابن عباس
 نے منع کیا کہ حضرت علی الصلی علیہ وسلم روز جمعہ کی ناز فجر میں اتم تشریل المسجده اور علی علی الانسان جن میں الدھر پڑھتے اور
 ناز جمعہ میں سورة وجہ و منافقین پڑھتے - رواہ مسلم والاربعة - معاذ بن عبد السمہ انجہنی کی روایت میں حضرت علی الصلی علیہ وسلم
 نے اذان بزلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی - ابو داؤد - بالجملة آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں - و وجہ توفیق
 انه یقرأ بالربعین مائۃ و بالکسالی اربعین - اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین زینت والوں کے ساتھ تنوایت تک پڑھے
 اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پڑھے - و بالادوساط ما بین خمسین الی ستین - اور ادسط درجہ والوں کے ساتھ
 پچاس سے ساٹھ تک پڑھے - ف - یعنی دونوں میں ماکہ - و قبل نیطر الی طول الیالی وقصر ہا - اور کیا گیا کہ دران
 کی درازی و کمی کو دیکھے - ف - تو بیان جائزوں کی راتوں میں زیادہ اور باقیوں میں کم پڑھے - والی کثرة الاختلال
 و قلتہا - اور امام اپنے مقتدیوں کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے - ف - جیسے وقت کی گنجائش اور تکلیف اسفار
 کا خیال کرے یعنی غلے سے شرح کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلے و اسفار
 میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اس کے سرگٹے میں غلے بھی اور اسفار بھی ہیں لیکن اول کے ٹکڑوں
 میں غلے زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلے کے صحیح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار
 میں توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت ناز و ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے
 انجام دے خصوص اس زمانہ میں - م - اگر حضر میں بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
 اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے - الزا بدتی - واضح ہو کہ سورة فاتحہ ہر حالت میں پکسان واجب ہے لیکن تنگ وقت
 میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر ضرورت پر کفایت کوے کا ہوا صحیح - م - و فی النظر ثل ذلک - اور
 پڑھے ناز ضرورت میں ثل اسکے - ف - جو فجر میں قرأت کر کہ نہ ہوئی - لا ستوا تھانی سعة الوقت - کیونکہ دونوں نازین میں کثرت
 وقت میں ہر اہر میں - وقال - اور کما - امام محمد نے - فی الاصل - اصل یعنی موطا میں کہ - او دو غلے - یا پھر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی سنی۔ دوسری۔ لائے وقت الاستغفار۔ کیونکہ وقت الطہر کا مومن بن مشغول ہونے کا وقت ہر وقت میں ہے۔
 تحریر عن الملل۔ تو مجھ سے کمی کر دی جاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات انہی میں طاعت دیگرانی
 کتاب دل پر سب سے بڑا ہے تو نیکہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو طاعت کی بُرائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں
 کہ حدیث جابر بن عمرؓ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے نون والیل اذ یغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
 فجر میں اس سے اہل پڑھتے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی۔ اور برابر روئی حدیث سے زبان و ذاریات کی قرأت طابہ ہوئی
 ہر نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سوار۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باسما
 المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ غصلاآت آخر قرآن کی سو تین ہیں ان میں طویل مفصل
 و اوساط و قصار ہیں اور طویل کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ جہرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورہ البروج
 تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ الفجی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
 فاضل خان وغیرہ ق۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعہ میں قرأت عشاء و شمس و شہادۃ
 اسکے ہے۔ النسائی و الترمذی۔ اور شعری ایک رکعت میں دالین و الزیون الصحاح المستخرج عن البراء۔ اور حدیث مرفوعہ جابر بن عمرؓ
 میں قرأت طہر و عصر سورہ بروج و طلاق ہر نسائی و ابوداؤد و الترمذی۔ اور طہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بخبر دعوت
 وقت اور اشتغال بضرورت ہے۔ مع۔ و فی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہما بقصار
 المفصل۔ ناز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
 یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے۔ رواہ ابن اجمہ۔ ابن مسعودؓ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور
 حضرت ابوبکرؓ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمرؓ رضی اللہ عنہ ابی موسیٰ
 الاشعریؓ رضی اللہ عنہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفۃ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہر جانب اپنے عامل ابوموسیٰ
 اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان
 اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ فجر فجر میں طح۔ و الظهر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں
 اوساط مفصل کو۔ ن۔ و فی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ ع۔ ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
 مفصل کو۔ و فی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ع۔ ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت
 کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور ناز عصر کا ذکر عبد الرزاق
 و ابن شاہین کی روایت میں نہ ارد ہے۔ ابن الامام مع نے لکھا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذیؓ
 نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسعید خدریؓ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قہر
 میں آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ اجماعاً مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
 کہ دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بعد پڑھ ام المومنین صدیقہ بر روایت نسائی اور بان زید بن
 عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بعد پڑھ ام الفضل ہند استیعاباً اور سورہ الطور بعد پڑھ جبر بن مطعم عند الاستعاذۃ
 اور سورہ حم لدخان بعد پڑھ ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی مع نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی تعمیل
 جاکر طویل دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل دافع دلیل ہے کہ وقت مغرب پیدا ہوئے تک طویل ہے جیسا کہ مذکور
 ابو حنیفہؒ جو نہ شرعی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا تا حفظہ۔ م۔ ولان ثنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف البتہ ہا۔
 اور قصار مفصل اسلئے کہ ناز مغرب کا ثنی جلدی ہے ہر اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول۔

ع۔ جابر بن عمرؓ
 ص۔ جابر بن عمرؓ
 م۔ جابر بن عمرؓ
 ن۔ جابر بن عمرؓ
 ع۔ جابر بن عمرؓ

جلد ہی تو غار شریع کرنے میں ہر دم - تمیز میں ہر کہ عصر اگر گزردہ وقت میں ادا کرنا ہو تو مواب بہ کہ منون قرات پوری پڑھے
 اثنائے خانہ - اور بدائع میں بہ اختیار کیا کہ قرات میں کوئی حد مقرر نہیں ہر جگہ لمبا خط وقت اور مقتدیوں دام کے مختلف حالت
 پر ہر - د - میں کتنا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے - م - والعصر والعشاء
 یستحب فیہما ان یخیر - اور عصر وعشاء ہر ایک میں تلخیر مستحب ہے - ف - تو اگلی قرات میں تطویل کرنا بہتر ہوگا - وقد یقال
 بالتطویل فی وقت غیر مستحب - اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جائز پہلی - ف - عصر تو مردی آفتاب
 سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے - ف - وقت فیہما بالاداسا ط - پس حد مقرر
 ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ - ف - چنانچہ اثر مذکور میں مقدار ہر دم - وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے چھا
 ہر الجملہ - مگر بطریق تبرک کبھی کبھی حج اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل جو اللہ احد پڑے - لیا کرے - التہذیب - اور
 مستحب قرات سے نہ بڑھاوے اور قوم پر گرائی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام مستحب ہیں - بعضہا عن الطحاوی - اور
 حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی - کما رواہ مسلم - اور محبت میں ہر کہ فرائض میں
 قرات حرف حرف تھکاو کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو - د -
 دیکر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں - ش - بھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دوسو زمین جمع کرنا اجازت ہے
 بحديث عائشہ رضی اللہ عنہا - مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں نفل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - کما فی حدیث ابن مسعود
 فی الصبحین وغیرہا - بھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں بارہ سے نزدیک دوسو جمع کرنا کردہ نہیں ہے - م - فطیل الکریم
 الاولیٰ من الصبح علی الثانیۃ - اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر - ف - باقتدار آیات کے
 یا کلمات کے - اجماع میں - یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات - بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
 ف - افتادہ فرمایا کہ قرات میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طویل دینے میں خالصاً یہ فائدہ
 ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پادین - یہ بات حدیث مرفوعہ بقوادین میں جو ابو داؤد میں ہے - م -
 ورکتا الظہر سوا - اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں - ف - یعنی جن میں قرات فرض ہے - وغیرہ عند ابی حنیفہ و ابویوسف
 اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے - ف - اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
 نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے - مع - وقال محمد صاحب الی - اور امام محمد نے کہا
 کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ - ان یطیل الکرکۃ الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا - طول دے پہلی
 رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نازوں میں - ف - خواہ ظہر ہو یا اور چون جیسے فجر میں سنت ہے - لماروی ان انہی
 علیہا السلام کان یطیل الکرکۃ الاولیٰ علی غیر ثانی الصلوات کلہا - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پہلی رکعت کو اسکے مساوی پر تمام نازوں میں طول دیتے تھے - ف - چنانچہ بقوادین کی حدیث میں ہے حضرت صلوات
 ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیر میں میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
 جو دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ - بس
 ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے کے ہے کہ لوگ پہلی رکعت پادین - ابو داؤد - اور عینی ہم نے ذکر کیا
 اور عینی ہم نے ذکر کیا ہے کہ - ابو داؤد - اسی قول کو نووی نے اختیار کیا ج ۳۰ اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کیا - ف
 اور اسی پر فتویٰ ہے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد - اور قتادی اخیر میں ہے کہ عینی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے - اثنائے خانہ -
 و لہذا - اور دلیل عینی کی - ف - بلکہ حدیث شافعیہ کی یہ کہ حدیث ابو جعد عبدی رضی اللہ عنہ میں قرات ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۱۵) آیات ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچیسویں میں اس سے نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحد۔ پس اس حدیث سے نظر کہ اولین دونوں ظہر عصر میں برابر ہیں لیکن تہود یہ کہ ایک نور دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوسط مفصل سے ہے اور دوم اخیر میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیر میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف نے اس کے حکم استدلال شیخین میں یوں کیا کہ۔ ان الکفین استویانی استحقاق القراءۃ۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النحر۔ برخلاف فجر کے۔ وفت اگرچہ دونوں رکعتیں برابر استحقاق میں لیکن ماضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لہذا وقت نوم وغفلۃ۔ کیونکہ وہ وقت فہم وغفلت کا ہے۔ وفت۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہے اس لیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بجائے نص کے یہ مابین رکعتیں جابجا مگر اگر حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطلاق من حیث الثبوت والتعزز والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر ازراہ تناد وتعزز وتسمیۃ کے۔ وفت یعنی پہلی رکعت کا عدول دینا اس راہ سے کہ اس میں سبحانک اللهم انعم اور اعوذ بامر اللہ اور بسم اللہ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا۔ تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہ ہوتا۔ سیاق مقدار قرأت میں دونوں برابر رہتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ تاویل اگر ظہر عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تال ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدر میں خلاف تبادو قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو شیخین رحمہما سات ازراہ آیات ہے لیکن جب آیات میں بنی وجہی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحدوت سے برابر ہی معتبر ہوگی۔ لہذا قال المرجعانی۔ التیسین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات میں لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولا تعبر بالزیادۃ والنقصان بآدون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی دہی کا تین آیات سے کم مقدار میں وفت بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جیکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ ان کا اعتبار ساقط ہے لعدم امکان الاخر از عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدمہ سے بجا اور کھنا بغیر حرج اشکائے ممکن نہیں ہے۔ وفت اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو انہی کسی زیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ دنی العینی بالجلہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی کردہ ہے اور نوافل و سنن میں نہیں جامع الجمعیۃ۔ لیکن سوا ان سورتوں کے جتنا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ ان میں تین آیات کی زیادتی بھی کردہ نہیں۔ البھر۔ اور کہا ہے سے مراد تنزیہی ہے۔ البھر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے تو بھی جو از ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ البھر۔ البھر۔ اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعید میں ہے۔ البدر الخ۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور شرف دیکھتے چاہے پڑھے۔ جامع الترمذی۔ اور بھر حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قرآنہ لاکل حال جو ہم نے بیان کیا اس میں شرف بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ شرف پڑھ نہیں ہے۔ تفسیر میں ہے کہ مسنون قرأت میں امام و شرف برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی طبی نے لیا۔ سو۔ میں کہنا ہوں کہ مسنون فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر شرف فرائض آپ کا معمول کماں تھا جو شرف کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو چکی کہ ترک سے اس کے حق میں اسات نامہ آدے اور ترک حاجت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ جب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تر ناشی صحیح ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول الجہود اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے۔
 م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے۔ مع۔ تو مسنون بھی ہے کہ
 م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوعہ مالک بن انیس پر
 میں اذان ولایت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرات کے قل ہو اللہ احد پر
 ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے بوجھو کہ کس بات سے ایسا کرنا ہے۔ اس نے بیان
 کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو غریبہ کہ الرحمن غریبہ جل مجھے محبوب رکھتا ہے ہنجاری
 وسلم والنسائی۔ پس جب اس پر قرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
 مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے۔ مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی
 نہیں مگر جو ازہر نہ مکروہ و قد مرسم۔ حدیقہ العلماء میں ہے کہ چارہ میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت نسیم داری اور سعید بن
 جبیر ابو خنیفہ انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا۔ مع۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دوسرے کے تابعی ہیں
 رحمہم اللہ تعالیٰ۔ مع۔ ولیس فی شئ من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نازون میں سے کسی نازین پڑھنا
 کسی سورہ میں کا۔ فت۔ یعنی کسی نازین قرات ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ میں کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں غنی
 کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز موقف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا نہیں
 ہونا بطور فرض میں بلکہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لا طلاق ما تکرر۔
 بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فت۔ تو تعالیٰ مافردا یا میر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
 کہ جو قرآن سے میر ہو پڑے دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے ناز باطل ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوسہریرہ رض
 کہ لا صلوة الا بقراءة الكتاب۔ یعنی ناز نہیں مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ ناز
 جسا نام ہو وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑ لگی۔ پھر اسکے ساتھ کمال ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے
 پھر اگر یہ نہ تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوسہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خراج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
 تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ سمی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ مع۔ ویکوہ ان یوقت
 یثی من القرآن لشی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی ناز کے ناز
 میں سے۔ فت۔ یعنی کسی ناز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسحاق نے کہا کہ یہ وقت
 کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اس طرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
 ہے۔ انہیں مع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نازین واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا جائز
 تو اس میں کوئی چیز اس طرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اس میں پڑھنا واجب ہے تو اس طرح موقت
 کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ مع۔ پھر اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلئے مقرر کرے کہ وہ اس پر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اسکو پڑھنا تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑے تاکہ عوام جانوں
 کہ یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس ناز کے لیے یہی قرأت مقرر ہے و دوسری نہیں جائز ہے۔ البتہ میں چنانچہ شافعیہ نے جو وقت
 مسجد ناز غیر جمعہ میں التزام کیا جو ہر سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھا گیا کہ اس وقت میں ہی مخصوص ہے حتیٰ کہ بغیر اسکے
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی ناز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتیٰ سمجھے یا
 نہ سمجھے۔ فت۔ لما فیہ من جبر الیاتی۔ کیونکہ اس میں باقی قرآن کا جو مقرر لازم آتا ہے۔ فت۔ لیکن یہ جب لازم آوے

تو امام و مقتدی دونوں اس میں مشترک ہونگے۔ فقہ جیسے قیام و نمود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں۔ اور دلیل نقلی الہامی شافعی کی اول یہ کہ حدیث جہادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئینۃ الكتاب۔ نہیں نماز اس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ اسیحسان و الحسن۔ پس اس سے امام و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرآن فاتحہ واجب ہوئی۔ اول قرأت دو قسم ہے حقیقتہ اور حکماً۔ پس جس کسی کو قدر ہو یا فاتحہ یا نہ تو حکماً اس نے پڑھا۔ ایک روایت میں ہے کہ لا تجزئ صلوة لمن لم یقرأ بآئینۃ الكتاب۔ نہیں اجزاء ہر کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسناد صحیح و محمد ابی القحطان اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان یقرأ بآئینۃ الكتاب و ما یسر ہم حکم دے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہیں۔ اول اس میں فاتحہ مع نائزہ سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ و یقرأ فیہا بام القرآن فی خراج غیر تام۔ یعنی جس نے کوئی ناز پڑھی جس میں ام القرآن نہ پڑھی تو وہ ناز ناقص ہے پوری نہیں ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ و غیر ہم۔ اس میں مقتدی بھی شامل ہے اول اور تصریح ہے کہ نہ ناز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ ناز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ حالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بڑی طرح ناز پڑھی اور آپ نے اسکو تعلیم کی اس کے آخرین روایت نسائی وغیرہ میں صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اسکی ناز میں نقص آیا اور پوری ناز نہیں گئی جیسا کہ میں فرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصح فقلت علیہ النکرة ظلا انصرف قال الی اراکم تقرؤن و راواکم قال قلنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بما یبني رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صبح کی ناز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تم کو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو تم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہاں و اللہ ہم تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ ست ایسا کر دو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان ہے کہ ناز نہیں اسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی و غیر ہم بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کتاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن یعین نے اسکو ضعیف کہا اور شام بن عروہ و سلیمان الہیمی و یحییٰ القحطان اور دہب بن خالد نے اسکو کتاب کہا۔ اور کتاب جو ناسبت سخت صحیح ہے لیکن ترمذی نے بخاری رحمہ سے اسکی توثیق نقل کی اور مذہبی رحمہ نے میزان میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اسکو بدیہ سمجھنا مذکور کیا اور ابی العلام نے فتح اللہ بر میں بعد نقل اقوال کے ہی کہ ترجیح دہی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی ضعیف مذکور ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی محبت ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری ناز میں امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے جو مغرب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام ناز پڑھتا ہے اور اس نے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص اگر رکوع میں شامل ہوا تو یہ رکعت اسکو پوری لگتی۔ اور یہی شافعی و جہور کا قول ہے تو گو با شافعی ایسی صورت کو مخصوص بخند رکھتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ میں بعض جہال بلکہ جبل مرکب یہ سمجھا ہے کہ اگر کو اجنادی توفیق میں نے ایک منفرہ کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رحمہ کے استدلال میں گندے ہیں نقل کر کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ٹپٹے سے رکعت مل جائے گا مسئلہ جہور کا قول ہے ضعیف ہے۔ مترجم کتاب ہے صحیح مسلم میں حدیث مرفوعہ موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا آئے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے جمہور کا استدلال قطعی صحیح اور اس شخص مدعی کی حالت ظاہر ہے۔ ولما۔ اور
 ہا۔ ری حجت۔ فق۔ اس مسئلہ میں کہ امام کہے پیچھے مقتدی کو نہیں پڑھیں گے۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
 یہ قول ہے۔ من کان لا امام فقرأۃ الامام لا قراءۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قراءت ہی اسکی قراءت ہے۔ فق۔
 یعنی حسی قراءت نہیں بلکہ حکمی قراءت ہے یعنی حکم شرعی مقتدی نے قراءت اسطرح کی کہ جسکو آئے امام بنا یا تھا اسنے قراءت کی تو جب
 یہی اسکی قراءت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیں گے کیونکہ دو قراءت مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قراءت ہو گئی۔ م۔ و علیہ
 اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ فق۔ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا
 بنزدک راجع کے ہے اگرچہ بعض سے اس کے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادة بن الصامت ر۔ وغیرہ۔ اور جب یہ نص دلیل موجود
 ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہ ہو گا جیسا کہ شافعی رحمہ کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما
 اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے۔ فق۔ پس قراءت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا
 دونوں کی تقسیم ہے۔ لکن خطا مقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا
 حال علیہ السلام۔ و اذا قرأ فأنصتوا۔ اور جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ فق۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو۔
 اور یہ حدیث مسئلہ امین میں گندہ چکی ہے۔ و یحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور بخیرین ہے یعنی مقتدی کا ناکہ
 پڑہ لینا بطور احتیاط کے اس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا۔ فق۔ یعنی امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ جہر کہ مقتدی بطور
 احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھے تاکہ خلاف صحیح جاوے۔ اقول امام محمد رحمہ کے موطا اور آثار میں خود اس کے خلاف موجود ہے
 تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ و یکبر عندہما۔ اور بخیرین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ فق۔ یعنی کبر ہر تکرار
 لما فیہ من التوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں و بعد وارد ہوئی ہے۔ فق۔ چنانچہ امام محمد نے موطا وغیرہ میں مبت سے
 آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے توجب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوف خاک و عید وارد ہے تو ایسی صورت میں
 معراج آہل ہے کہ و بعد پڑھنا کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ کھوٹی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں فساد امیر اختلاف اس زمانہ میں ہو سکتا
 توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون۔ یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے
 تو اسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتیٰ کہ مشرکین کہنے قرآن
 سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہنے کہ لا تسمعوا لهذا القرآن و الحوا فیمہ الایہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگا
 اور اسے پڑھنے کے وقت گھر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنیں کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر سلطان ہو
 جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری الہی
 کو بد رجہ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو یا ان ہی نہیں دانتے بھراں یا ان پر
 ہر حالت میں اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نازکی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام حماد الدین ابن کثیر
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعلیم
 و احترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مٹو کہ ہر نافرمانیہ میں جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث
 ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا جعل الامام یومئذ ہذا کبر کلہ و اذہا حساً
 فأنصتوا آہ یعنی امام تو ایسی حدیث قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیا جاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کو اور جب وہ قراءت
 کرے تو تم خاموش سنو۔ آ۔ اور چونکہ اہل اسن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث
 کو صحیح کہا ہے۔ حماد۔ یعنی امام ابنی مقتدیوں کی طرف سے آٹا و مدار ہے سب مقتدی اسکو پیش کر کے بارگاہ الہی میں

حمد و ثناء و مناجات کرتے حاضر ہوتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ
 خاص میں دو موزن مومن اللہ ارشاد الائمہ و اخیر المؤمنین۔ امام خاص میں ہر اور موزن امانت دار ہر الہی تو ہدایت دے
 امانوں کو اور بخشدے موزنوں کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ لوگوں نے موزن کو اپنی ناز و دل کی ٹھیک اوقات
 اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اس میں خیانت نہ کرے اور دعاؤں کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے
 تو الہی اس کو بخشدے اور ہا امام تو وہ مقتدیوں کی ناز کا خاص میں ہر کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
 جناب الہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہے اور مقتدی اس کو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد و ثناء اور اسی طرح
 سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے بڑا حمد و ثناء رب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے
 ہیں کہ تعریف و خوبیاں تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالیٰ میں اعتبار
 لانے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقرب ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے
 اس کی ناز میں سے اسی قدر ہے کہ بقدر اسے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منہ سے کہے جاتا اور قائل ہو تو وہ
 ہر ایک پر نہیں ہے۔ حالانکہ منہ سے کہتا ہے کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ الہی ہکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے۔ پھر اس کی مثال ایسی
 کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے کہ گروہان سے توبہ بادشاہ سے کہتا ہے اور منہ اور آنکھیں اس کے
 مکان کی جھانٹاؤں اور بادشاہ کے نوکر و وفیرہ کی طرف ہنسی جاتی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت
 بندہ معلیٰ سے مواجد ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوتا اور رحمت اس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اسے زبان و دل
 موافق کیا تو رحمت اس سے مواجت کرتی ہے۔ بالکل امام اپنے مقتدیوں کے واسطے خاص میں ہر اور مقتدیوں پر یہ وجہ
 کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اس کو خاموش سننے جاوے اور اس سے موافقت کرتے جاوے اور یہی معنی میں کہ انما جلال اللہ
 یوتم بہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذ اقرأ فانصتوا۔ کو سلیمان النبی
 نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور نووی رحمہ نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کتنا مقدم ہوگا۔ شرح کتاب ہے کہ یہ عرض
 بعد ہے اور خلاصہ اصول اس لیے کہ اگر دوسرے مادیوں نے یہ جہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان النبی نے جو تفصیل
 اور تفصیل وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ تھاہود و یان مسلمان نبی رح
 کے ہند ابو سعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ
 اس کے مثل قنادہ رحمہ سے روایت کی جیسا کہ ہزار رحمہ و ابن عدی و ابن خریزہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خریزہ نے تصحیح کی اور
 خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اس کو ضعیف کہنا اور امام مسلم
 وغیرہ انہی کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رحمہ کے نہ ماننے پر حرج میں یہ حدیث
 پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رحمہ کے قول کی تقلید کرنا ناکل اعجب ہے۔ بالکل یہ حدیث صحیح ہے جس کو شیخ حافظ ابن حجر
 نے آیت کریمہ کے موافق جوئے میں پیش کیا ہے۔ پھر شیخ عمار رحمہ نے لکھا کہ ابراہیم بن مسلم البجری نے ابو عیاض بن ابی ہریرہ
 روایت کی کہ ابو ہریرہ نے کہا کہ لوگ ناز میں بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت آجری تو ان کو خاموشی کا حکم دیا گیا۔ ابن حجر
 لکھا کہ حدیث ابو کریم بن عیاض بن عامر من السیب بن رافع بن ابن مسعود رحمہ لکھا کہ ہم لوگ ناز میں سلام کرتے
 تو یہ آیت آجری۔ اہل ابن حجر نے کہا کہ حدیث ابو کریم حدیث الحارثی عن ملاؤ بن ابی ہند عن ابی ہریرہ بن جابر قال صلی اللہ علیہ وسلم
 صحیح مسافر تو صحیح الامام ظاہر ہے حالانکہ ان لم یلقوا بالآن لم یلقوا ما ذکر فی القرآن فاستمعوا له وانصتوا لکما امرکم
 اللہ یعنی ابی مسعود رحمہ نے ناز و شہ حائی تو سنی لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ تھے ہیں پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ غفل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
 واسطے طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المرحوم ذہبی اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ
 حدیثی جو اسباب حدیثاً حفظ عن اشعث عن الزہری کہا ہر ہی نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم
 تکتاہر کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بزرگ مرفوع ہے ہر اور بتی نے مجاہد رحم سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
 انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کہانی لفتح۔ م۔ شیخ عمار رحم نے کہا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ اذ
 قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا آیہ۔ یعنی نادر مذکورہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال
 ابن جریر حدیثاً جدید بن مسعود حدیثاً بشر بن الفضل حدیثاً بجریری من طلحہ بن عبید اللہ بن کریر قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبید اللہ
 نے کہا کہ میں نے عبید بن عمر اور عطار بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور دوا حفظ کتاہر تو میں نے کہا کہ
 آپ دونوں حفظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو عبد کیا گیا ہے یعنی اذ اقرئ القرآن آیہ میں تو دونوں نے میری
 طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں
 مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھا کہ اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
 یہ تو حفظ ناز میں ہے۔ عمار۔ قال المرحوم ذہبی اسناد صحیح جدید بن طلحہ بن عبید اللہ بن کریر حدیثاً بشر بن مسعود
 باقی جان کریر کیا وہ ہر وزن حسین یعنی لغز کاٹ ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسماعیل بن کثیر کے واسطے سے
 مجاہد رحم سے روایت کیا کہ یہ آیت ناز میں ہے اور یوں ہی بتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور عبید بن جابر رضاک و
 ابراہیم بنی وقتادہ شعبی وسدی وجہ الرحمن بن زید بن اسلم سمحون نے فرمایا کہ مراد آیت میں ناز ہے۔ عمار۔ اور بتی نے
 امام احمد رحم سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت ناز میں ہے۔ اور ابن مردودہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدیثاً
 ابو اسامہ عن سفیان عن ابی القدام ہشام بن زیاد عن معاویہ بن قرقہ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ حسبہ قال عبد اللہ بن مسعود الخ۔ یعنی معاویہ بن قرقہ نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام بیان کیا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
 سنے تو اسے کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ میں
 نازل ہوئی ہے۔ لفتح۔ مخرج کتاب کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد و ابو زرعہ وغیرہ
 نے ضعیف کہا ہے لیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمار رحم
 نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا ناز و خطبہ عبد کا اسناد ذکر کیا اور عبد الزیاق
 کی روایت میں ہے کہ مجاہد رحم نے کہ وہ رکھا کہ تقدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا قذاب کی قرأت میں کچھ کے مرتبہ کو
 چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثاً ابن عبید مولیٰ نبی ہاشم حدیثاً بحداد بن بصرہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ عن ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیت من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ من کل ما کان لہ فی نواہیم القیامۃ۔ یعنی
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو کبھی جاہلی اسکے لیے نیکوئی نہایت
 یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صحیح امام
 کی مستند میں ہے۔ عمار۔ امام متقی الحافظ ابو ابن کثیر رحمہ اللہ نے کئی قول میں کہا کہ یہ آیت ناز میں نہیں ہے بلکہ جب اللہ
 شخصیں سے ہو کہ جو اپنے نفوس کی خوشحالی میں نہر گمان دین پر مشغول کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان ہوا ہے

و غیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ مؤثر کلام میں تفسیر کے لیے اس میں کچھ نہ ہو کہ جو ایک کرمیہ نما خطبہ میں ہے
امام حادرج نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رحمہ اللہ نے اختیار کیا کہ یہ نماز خطبہ میں ہے جس کے واسطے انصاف کا حکم وارد ہوا ہے بشرح کتاب
کہ مراد وہ حکم سے جس کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اہل نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذ قرآن کا نصوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جائے تو تم اے مقتدی لوگ کان
بدم کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
نہ سنو۔ اہل یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ
تاویل کر دے کہ جب قرآن پڑھا جائے سوائے سورہ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
میں تاویل کر دے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جس پر پڑھنا لازم ہے بدین خاموش سننے
کے کیونکہ جیسے سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جس پر قرأت
سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے ظلم
ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ میں
تجدید نمونے سے عام ممول ہو تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان یقرأ بقائتہ الکتاب و ما یسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اس میں بھی
کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اس میں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اس کو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
صورت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے بیان امام کی متابعت میں اس کی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حتیٰ نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان امام
یقرأہ الامام لا قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہ ہوا کہ اس نے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
ہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اس کا امام ہو تو اس کی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی
کہ ابدنا الصراط المستقیم ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہل الصراط مجھے ہدایت دے بصیرت
منفرد تو نہیں ہے بلکہ مجمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ زمر جو نماز فجر میں قرأت کے بارہ میں ہے اس میں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اس میں کئی وجہ ہیں اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اس کے سنی ظاہر ہی بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے ورنہ نہیں ہے
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اس میں کلام گندہ اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اس کا تمام قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدمی آیت نسخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لا محالہ اس کے معنی ایسے
نہ ہونگے جو آیت کو نسخ کریں اور شخص کو کنا خالی لفظ بدلنا ہو بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو سمجھد ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو وسیع المثالی و القرآن العظیم
ہے تو گو یا یہ تلاکھ قرآن کو سنو و خاموش رہو بر خلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مست سنو اہل نہ اس کے لیے خاموش رہو
اس روایت کے معنی ہم منقرب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفتلوا
الامام القرآن فاتحہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها۔ یعنی ایسا مت کرو و مگر سورہ فاتحہ کہ شان یہ کہ اس کی نازنین جس نے اس کو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی مانع سے ام القرآن کا استنساہ ہی تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صاف یہ معلوم نہ ہو کہ ایک چیز ہو
 تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رحمت کو بدحاشی برابر تاہم الاہل جہاد۔ تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو
 نہیں مارتا بلکہ سکوت ہی حتیٰ کہ اس میں تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر ماضی جہاد میں خطا کرنے میں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں
 خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیہ سزا دیتا ہے۔ مگر ان اصول میں یہ شہر کہ استنساہ میں جسکو مستثنیٰ کیا مانند کورعہ کے ہیں سکوت
 ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں ہے ہی اور یہی قول صحیح و حق ہے مگر شائع نہ کئے ہیں کہ
 جو حکم اول تھا اس کے خلاف بیان لگانا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انکو
 یعنی من القرآن اور جہاد بہ الامام القرآن۔ یعنی مست پڑھو کہ قرآن سے جب میں قرآن کو پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو
 رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اور پڑھو۔ یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو پڑھو
 پڑھو۔ دوسری روایت میں ہے کہ بقران احد حکم شیخ من القرآن اور جہاد بالقرآن الا یا ام القرآن۔ مگر کوئی نہ کہنے کوئی نہیں سے
 کہ جب بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کر دوں سو اسے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ والبخاری و احمد و ابن
 حبان و الحاکم و غیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے مانع اور ایک کا
 استنساہ ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے جو بھی روایت۔ حکم تفرقون والامام یقرأ قالوا انا نفضل قال لا انا ان یقرأ احدکم
 ہذا فاتحہ الکتاب۔ یعنی حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غایہ تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ تو کوئی نے عرض
 کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کر دو مگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھے۔ رواہ احمد و ابن جریر و غیرہ نے کہا کہ اسکی سننا
 بد رجحان ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہیں۔ جیسے باخبر ہیں
 روایت کہ قال کان لا بد فاتحہ۔ یعنی مست پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لے۔ جو بھی روایت میں ہوں پھر تفرق
 فی صلوٰۃ کم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفتلوا و یقرأ احدکم ہذا فاتحہ الکتاب فی نفسہ یعنی کیا تم قرأت کہتے ہو اپنی ناز میں امام کے
 پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھو ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان و الطبرانی و غیرہ
 و غیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ
 میں استعذار اختلاف واضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ
 سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مت کو قضا چھوڑو اور بعض الفاظ سے وجوب پڑھنا لازم ہے
 اور ہم اوپر کہ چکے کہ جن میں صرف استنساہ ہی تو حق قول پر وہاں سکوت ہے پھر جب جواز وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد اور اسے
 تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ یعنی ہوں کہ نصف آیت قطعی کو اس سے نسخ کر دو اور جس روایت
 میں صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ بھی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ ہر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ
 مرجح جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بطریق تفرقات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ میں تاویل کیجاوے جو موافق ہا آیت
 ہونہ انکہ نصف آیت نسخ کر کے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ
 فاتحہ کے سنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثناء و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا یہ دل سے ممکن بد فہمی اسکے کہ یہاں سے
 کہا جاوے۔ کہانی تو اللہ تعالیٰ فاسر یا پوسف فی نفسہ ولم یبد بالعم فقال انعم خیر مکانا و اسر اعلم بالانصاف۔ یعنی اس لفظ کو اخفاء کیا
 پوسف نے اپنی نفس میں اندر نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم خیر منزلت میں جہاد اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تمت و حرمے ہو۔
 اس آیت میں ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کئے کا اطلاق جدول میں تھا
 فی نفسہ کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح بیان جو مخصوص جبکہ بیان نام سب کی طرف سے شائع کرتا ہے تو انکو حاجت ہے کہ میں بھی یہی کہتا ہوں

منیٰ خلف امام خان قرأتہ الامام نہ قرأتہ۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے کہ ابن ربیع قرأتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغمر
اور العصر فادعی الیہ رجل فہذا ظنا انہما قال اتہما فی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت مسلم کے پیچھے قرأت کر نیوالے کو دوسرے نے منع کیا
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہو جس دنوں میں شروع ہوا حتیٰ کہ یہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اس کی قرأت
ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اس میں سے فعل حکم کو بدوون نہ کے روایت کر دیا
اور کبھی مجبورہ روایت کیا۔ اور اس سے دوامی قرأت خلف امام منع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری جو غرضاً بروایت
ابو حنیفہ رحمہ کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر میں تھا تو اب یہ مارض ہوئی اس روایت جہاد بن الصامتؓ کے جو نماز
نہر میں گذری ہے۔ اور یہ حدیث جابر بن زبیر بہ نسبت حدیث عبادہ بن زبیر کے اقویٰ واضح ہے۔ الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث
صحیح ہو گئی تو سوائے جابر بن زبیر کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمرؓ ابن عباسؓ و ابو سعید
خدریؓ و ابو ہریرہؓ و انسؓ و وہ روایات اگرچہ براہ سند و ضعیف ہیں بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئیں اور خود مقتدر
طریق متعدد سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہ ان کی یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اسکی نماز نہیں مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو۔ یہ روایت
موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر بن زبیر کے یہی معنی ہیں کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور جو
اور ابو ہریرہؓ نے جب لا صلوة من لم یقرأ بفاتحہ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہؓ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہؓ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ
صاف شعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہیں ہے حتیٰ کہ سوال کیا گیا اے ابو ہریرہؓ نے
اسکو انکار نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہیں ہے بلکہ کہا کہ اقرار بانی نفسک یا فارسی۔ اور فارسی اسکا اپنے
نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکے معنی یہ کہ گئے کہ آہستہ بڑھ حالانکہ ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث نہیں روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اسکی نماز نہیں ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہیں جو مترجم نے سابق میں ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعودؓ سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیرؒ سے مسنداً گذرا۔ پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونوں متوافق
و قرأت سے مانع ہیں اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسک نکلتا ہے اور صحیح جواز قرأت جسی لانیہ نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر بن زبیر ثابت صحیح ہے تو قرأت جسی اگر حدیث عبادہ بن زبیر سے ثبوت ہو تو مقتدی کے یہ دو قرأتیں مع ہوں جو شرط
نہیں ہے نہیں ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر بن زبیر میں سوائے فاتحہ کے مراد ہر ان ایک سہا کہ بعضے یہود
جاہل امام ابو حنیفہ رحمہ کی تعلیف کرتے ہیں اور استدلال کا قول خطیب جہاد قہنی ہے۔ مترجم نے اپنے شیخ متفق مع سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کی تعلیف نہیں ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہکو ایسی تعلیف پسند نہیں ہے میں نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے نوٹس میں آتا یہ نہیں ہے اور میان ہکو ایسی باتیں
بالکل پسند نہیں ہیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ اسی کے مثل معنی میں نے سبقت کی ہے اور وہ یہی ہے کہ میزان میں احوال ذکر
کئے اور یہی جی میں امام حجت و عدیل نے ابو حنیفہ رحمہ کے حق میں فرمایا کہ ثقہ ہیں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے ابو حنیفہ کو
ضعیف کہا جو یہ شبہ بن ابی حجاج کہدیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط مکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایک جگہ کہ ابو حنیفہ ثقہ
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے شرم بھی نہیں ہوا اور بن ابی ہاشم و ابو حنیفہ رحمہ حدیث میں صدوق تھا یعنی نے
و اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل احمد بن حنبلہ و عبد اللہ بن مبارک و یحییٰ بن حمزہ و اشعث و ثوری و عبد الرحمن

عمر بن زید و دکیج و غیرہ نے ابو حنیفہ کی شان و صفات کی ہر بیان سے ہم کو دار قطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکے
 کہان سے استحقاق پہنچا کہ وہ ائمہ حنفیہ کی تصنیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تصنیف ہے۔ تشریح کتابی کہ اسناد ابو حنیفہ
 کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثقیف امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن جریر میں ہے کہ امام ثقیف مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی طالب
 ابو الحسن انکوئی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں۔ ع۔ عبد اللہ بن شداد بن النہاد اسحضرت علی الصریح علیہ وسلم کے
 حدیث میں پیدا ہوئے اور علی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہارین شمار کئے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
 جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام یثنا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
 میں کان لہ امام فقراتہ الامام نہ قرأتہ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ دوسرہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجیب ہے کہ اس
 سوا سے فاتحہ پر ہونے کی کیا کیونکہ امام کی قرأت جب تقدیری کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں فعل مخصوص
 جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ تقدیری کی ہوگی لہذا حدیث جساہ رنگ کی جو نادر فہر میں ہے اس پر مقدم ہوگی۔ م۔
 ابن الامام نے لکھا کہ ادل اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوگی۔ ہ۔ دوم اسوجہ
 کہ تعارض کا اعتبار ثبوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر بن زید کی صحیح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی اعتبار درجہ ثبوت حسن ہے پھر
 اس پر حدیث جابر بن زید کے طرق کثیرہ اور ثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ زید سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
 صحت پر پہنچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر بن زید کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ اس پر صحابہ
 کا اجماع ہے۔ ثوطار میں مالک عن نافع عن ابن عمر زید روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑے تو امام کی قرأت
 اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا پڑے تو قرأت کرے اور ابن عمر زید امام کے پیچھے نہیں پڑتے تھے۔ دار قطنی نے ابن عمر زید سے
 یہ روایت روایت کی اور لکھا کہ رفع کرنا دہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر زید سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلح
 سے تو رفع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رحم نے مال میں ابو سعید خدری زید سے حدیث میں کان لہ امام
 روایت کی اور لکھا کہ اسکی اسناد میں اسحیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں لکھا ہوں کہ
 ایسا نہیں ہے بلکہ تھری بن عبد اللہ راوی نے ثل اسکے روایت کی جیسا کہ سیم واسطہ طرائی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح
 میں لکھا کہ حدیث یونس بن عبد الاعلیٰ حدیثنا عبد اللہ بن جبہ اخبرنی یونس بن اشیر عن بکر بن عمرو عن عبد اللہ بن عیسیٰ عن اسماء
 عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبد اللہ بن عیسیٰ نے عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد
 اللہ بن عمرو عن اسماء سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو یونس نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی ناز میں مت پڑھو۔ مترجم کتاب
 کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے ثوطار میں نیسان بن عیسیٰ عن منصور عن ابی دائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ
 بن اسود درم سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ ناز میں شغل ہے اور مجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم
 کتاب کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس القوار الدینی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
 بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آزد ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکو
 میں انگاہوں۔ مترجم کتاب کہ یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد درم کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی
 جو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس فقر کو عبد اللہ بن قیس نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد اللہ بن قیس کی روایت
 میں جیسے انگارے کے چھری کی سی اسکے منہ میں چھری ہیں مگر ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
 جو چھری کہ چھری کا چھری۔ انگارہ ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر زید نے
 فرمایا کہ اس شخص امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں چھری ہو۔ مترجم کتاب کہ ابن عجلان وہ محدثین عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

و اس اثر کو بعد از مذاق نے بھی مقرر نہ سے رعایت کیا ہر اور عبادی رح سے عادی بن سکے من ابی جبرہ سعادت کی کہ میں نے ابی
 عباس رضی سے پوچھا کہ میں اس حال میں قرأت کروں کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہیں۔ اقول اسناد جید اور ابو جبرہ بن
 زبیر ثقہ ہے۔ ابی ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت جابر رضی سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مس پڑا وہاں وہ جبر کرنا ہوا ہوا ہوا ہوا
 اور سنن نسائی میں اسناد جید کثیر بن مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رضی سے میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قرأت ہر فرمایا کہ ہاں تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہو گئی پس میری جانب التفات
 فرمایا اور میں سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو ان کے واسطے کفایت
 کر دی۔ ابن الامام رضی نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی الصرخہ کا بدو ان کے نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے اسکا علم پایا ہے۔ الطح۔ اور جابر رضی الصرخہ نے حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقاۃ کتاب کے معنی بیان کر دیے کہ یہ سو
 امام کے پیچھے ہونے میں ہر چنانچہ یہ ٹوٹا و ترندی میں بسند صحیح موجود ہے۔ بھرق بنظر دلائل ترجیح کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام
 کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے۔ لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت تیار پڑے تو مقتدی خاموش کان لگا کر
 سنے اور دل سے اسکی تعداد کرے گویا خود بھی شغل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑے تو اس میں آپ بھی دل سے
 اس مانگنے میں موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت العلوة یعنی وہیں عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے
 جبر و اختار میں مفصل گزر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ
 حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ طلب غافل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ کافی الصحیح۔ اور حدیث یس للعبد من صلوۃ الا اقل منها۔ یعنی
 بندہ کے لیے اسکی نماز میں سے نہیں مگر اسی قدر کہ اسے اس میں سے تغفل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نماز اور ہر ثناء و دعا پر سیدار
 اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ میں انبی و مقتدیوں کی طرف سے عرض کیا اس میں شریک ہو۔ اور ہمیں سے مترجم نے اپنے
 واسطے احادیث میں ہی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور متعدد اسے جانی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر میں کہتا ہوں کہ مجتہدین اس میں
 مختلف ہیں پس اگر کوئی شخص اپنے علم میں قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہیں ہے
 لیکن افسوس تو بعض جل مرکب سے ہے کہ وہ وجہ با عدم قرأت فاتحہ کو اپنے زعم میں نص محکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و ملامت کرتے
 ہیں اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ انکو ظاہر ہو کہ وجہ تودر کنارہ راجح از ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے کیونکہ
 اگر معرفت الہی سے محرومی اور دیدہ انصاف میں کمی ہو تو اسکا کیا علاج ہے مادی تو اللہ تعالیٰ ہی غرض دل ہے تو اسی سے ہم ہر
 وسد او کی اتجاہ کرتے ہیں اور اسی سے الحاح ہے کہ اعمقون کو ہم پر غاب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصالحت
 جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معظم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظروں میں دکھاتے ہیں۔ اہم اغفر وارحم و انت
 ارحم الراحمین۔ بھرق یہ ہے کہ امام محمد رضی اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہیں یعنی امام کے پیچھے قرأت کر وہ ہر چنانچہ
 آثار میں بعد روایات منع کے کہا کہ محدثا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں نہ جبری میں اور نہ سری میں اور غار آثار صحابہ رضی اللہ
 اسی کے ساتھ کہے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الامام نے کہا کہ کچھ خفا نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے
 کچھ نہ پڑے کیونکہ احتیاط تو اسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑے
 پھر عمر حنا ایک ضعیف قول پر عمل کرے قال المترجم غایب الحدیث واللہ تعالیٰ اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام میں
 قرآن البھر کا سننا مطلقا واجب ہے خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص نقد گفتا ہے اور اس کے پہلو میں ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب
 سننا نہیں بن پڑتا تو زور دے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر بات میں حجت پر جبر ہے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہیں تو
 پڑھنے والا گناہ ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقا واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہیں ہے۔ یعنی۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرات نہیں سنتا تو بیعت پر اور
 ہر اور کا قول ضبط ہے اور حدیث بیاضی ہم نمازوں کے ہر دو اثناء میں منفرد کی قضا یا بخار میں گذری اسی پر دلالت
 کرتی ہے کہ بعض نماز بعض پر قرآن کا جہر کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہن کر عامہ باندھ کر
 تہذیب سے بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کثرت سے قرات منع نہیں اور بانوں سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہر
 بیٹھے کی حالت میں وہ ہتھ پکے کوئی حرف والا یا عورت کا تنے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو کر وہ نہیں ہے۔ مگر یوں میں قرآن
 اول وقت دن میں بعد چاروں دن میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سہوہ اخلاص پانچ خطروں
 با پڑھنے سے افضل ہے۔ میں بارقل ہوا نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
 ہے اور فریقہ نماز میں ایک بار سے زیادہ نہ کرے اور کمرہ ہے پڑھنا یا سخاۃ میں اور مختار قول یہ کہ عام میں جہر سے جبکہ وہاں
 کوئی ننگا ہو اور ننگے ننانے میں یا جان اسکی جو رونگی ہو۔ حدیث کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
 الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ سہین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ ویستمع ونیصت۔ اور مقتدی کا ن
 لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ وان قراء الامام آیت الترفیع والترہیب۔ اگرچہ امام ترفیع کی آیت پڑھے یا ترہیب
 کی آیت پڑھے۔ وفعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے بنام
 نہ لگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رحم سے یہ مسئلہ مخصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فشرط بالنص
 کیونکہ کان وحر کر سننا اور خاموش رہنا پس قراتی سے فرض ہے۔ وفع مع وعدہ رحمت کے بقول علقم ترمون۔ تو
 فرمانبرداری پر رحمت یعنی ہے۔ والقرآن۔ اور امام کے پیچھے قرات کرنا۔ و سوال النجۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ و توفیق النہای
 اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مغل ہے۔ یہ ہر ایک بات مغل ہو استماع وانصات کی۔ وفع یعنی انہیں سے ہر بات سے
 استماع یا انصات میں غل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا ہو خواہ قبول ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام بھی
 سوا سے قرات کے کسی دعا میں مشغول نہ ہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوا سے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یوں ہی کرے
 اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اس میں حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ساتھ بات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا اگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا اگر
 کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الامام ح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء
 نے منع کی تصریح کی ہے و لیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی و علیٰ ہذا اگر مقتدی پر گران ہو تو امام ایسا کرے
 الفتح۔ و کذلک فی الخطبۃ۔ اور یوں ہی خطبہ میں بھی وفع خطبہ پڑھے اور سننے والے خاموش سینیں۔ بدلیل حدیث
 ابوہریرہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بزرگ جمعہ کہا کہ خاموش ہو در حالیکہ امام
 خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لٹو کیا۔ کہا رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ و کذلک
 ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یوں ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھ رہا ہے۔ وفع تو کسی
 لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لفرضیتہ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے وفع
 بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض کرکے
 لٹو گیا۔ عبادی رحم کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصے پر درود واجب لہذا عبادی رحم نے یہاں ابویہ
 کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سننے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں
 کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

میں ایک قدم پر گھڑ دیتا قیام میں افضل و سنت قرار دیا اسکا فی انسانی۔ حدیث مبارکہ یا سرحدی اسرعتہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پڑھتا ہے اور حال یہ کہ نہیں کہتی گئی اسکا یہ اس نماز سے گردن سوان حصہ یا توان یا آٹھوان یا ستوان یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھا یا تھائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ ابویان امام مہر

باب الامامۃ

یہ امام و تقدس کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عہدت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صبح ہونا تقدس کے اعتبار میں تجسم عورت کا محاذی ہو جانا۔ ششم تقدس کی اثری امام کے لئے ہونا۔ ہفتم تقدس کی امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہفتم کوئی حوالی ہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ جاننے سے ہفتم ارکان میں امام کی مشارکت۔ وجمہ امام کا تقدس کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ آدمی کی نماز گھریا بازار سے جماعت میں ۲۵۔ گو نہ افضل ہے۔ اسۃ الاہل والنساء۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ ۲۶۔ گو نہ افضل ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ رضی اللہ عنہ۔ عثمان رضی اللہ عنہ۔ جس نے نماز عشاء جماعت میں پڑھی تو گویا آدمی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح جماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دور سے داند جیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کمانے حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب رضی اللہ عنہما۔ پھر جماعت کے بارہ میں علماء کے اقوال ہیں جتنا ذکر ہو کر ہو اور مختصر یہ کہ قول ہادل جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا سنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہنے میں المفید۔ اور جماعت واجب ہے مطلقاً بانفون آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور غدر سے ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مریض و اندھے و پاچہ پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پونچھانے والا اور پاچہ کا لاد لچانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گھٹیا والے و پاچہ و لہجے و اندھے اور دیان ہاتھ و پایاں بانفون کٹے اور علی مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینو و کچر ہو تو بقول صبح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صبح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محل کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھنے والے دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ نفع القسین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں تند ہوا ہو نہ دن میں اور جب پھانچا یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیار دار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور شوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت و اشتیاق ہے۔ اسلئے قول چارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدہ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مودن کے مسئلہ یہ سنت نبوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و بربائی ہے۔ نفع۔ فقوٰلہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف عنہا الا منافق۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ جماعت نبویہ سنن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اس سے نہیں پھرنا اگر منافق۔ یعنی جسکی شخصیت منافقوں کے مانند ہے۔ یہ حدیث غریغہ نہیں نبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اسے تعالیٰ سے مسلمان نہ تو اسکو لازم ہے کہ ان نازوں کی محافظت کرے جب انکی اذان و اقامت کے
 کیونکہ اسے تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہیں اور یہ نازیں بھی سنن الہدیٰ سے
 میں آخر تک۔ اور اس میں ہے کہ اور میں نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ ناز سے نہیں بچتا تھا مگر منافق جسکا اتفاق کھلا
 سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اس طرح کہ دو آدمیوں کے گاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تو اگر جماعت کے وقت
 میں کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ سلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے لہذا فرض کئے والوں نے معارضہ کیا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
 میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ جماعت سے بچ کر ناز کے واسطے دھڑکے گا کہ حدیث کیا۔ لیکن یہی ہم نے کہا کہ عائد روایات کے تتبع سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں یقولون عن ابیہم مریح ہے اور نوادی ہم نے کہا کہ یہ دو حدیثیں
 ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعت کے بارہ میں ہے۔ ابن الہمام ہم نے کہا کہ بہر حال یہ خبر اواحد ہے تو اس سے غریب
 کا ثبوت ہمارے نزدیک نہ ہوگا لیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضی اللہ عنہ جو مصنف ہم نے ذکر کیا
 اس میں سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہیں کیونکہ انہوں نے نازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت
 کی نازوں کو کما توبہ اشارت آئے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہا یہ دینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ناز پڑھنے پر جماعت کی ناز کو ۲۵ یا ۲۷۔ درجہ فضیلت دی پس تنہا ناز کو فاسد نہیں
 فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا ناز سے ایک مرد کے ساتھ ادلی ہے
 اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ ادلی ہے اور بقدر زیادتی ہودہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا
 جو از ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوتی۔ ابن الہمام ہم نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال ناز
 میں سے نہیں ہے تو نفس ناز صحیح ہو جاوے گی لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن محنت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان
 کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا گیا کہ علیہ السلام البغدادی کل البغدادی و الکفر و النفاق
 من مع سنادی اللہ ربنا ہدی الی الصلوۃ فلیحییہ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر و نفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے سنادی کو سننے کو وہ
 ناز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد و الطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدیہی و خبیثا
 سے یہ بہت ہے کہ مومن کو سننے کے ناز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے قدر کہ جواب دینا بیان اسکے بلانے
 جانا جو تاہم مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سن لی پھر نہ آیا تو اسکی ناز نہیں مگر بوجہ غنہ
 ہے۔ رواہ الحاکم و قال صحیح بشرط ما مدعی ہم کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تالی کرنے سے
 اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت قوی ہے
 چنانچہ یہی جملہ قول میں اور خلاصہ و محیط اور سرخی کی محیط میں ہے لیکن ہر اراق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب
 راجح ہے۔ تاہم ہی نے کہا کہ جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے
 و۔ جماعت ایک سے ادریح امام کے۔ السراجیہ ج۔ اگرچہ مثل منیر جو۔ السراجیہ۔ یا جن جو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو
 و۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں انھوں نے۔ ایک وقت فریضہ میں اذان و اقامت کے ساتھ کمر جماعت کرنا مسجد محلہ میں
 مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جساؤنوں و امام متعین نہیں ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بلا جملہ کردہ نہیں ہے۔ شرح الجمع
 حلوانی نے کہا کہ مع تمام چاروں تو گوشتہ مسجد میں بالاتفاق مکروہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں یا چنانچہ امام تو اصح یہ کہ
 مکروہ ہے۔ خلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور
 مسادہ ہوں تو زیادہ عمر پر کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس سناد اسکے مدرس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

۱۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الامم نے کہا کہ ایسی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے میں
 غیر معذور ہونگے۔ ع۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کس سے ہمیشہ ترک کرنے کا حکم۔ اور یہ بھی نجم الامم نے کہا کہ نفع کی فکر میں معذور نہ ہوگا
 اور فقہ کی فکر اور اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ ع۔ اگر فقہ میں اشتغال ہونے کسی
 اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہی ایسا ہی نہیں بلکہ کہا اور باقانی رحمہ اللہ اس پر جزم کیا۔ ع۔ مترجم کتاب پر تحقیق یہ کہ جماعت
 واجب یا قریب واجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض میں نہیں نہ واجب الاکملہ سب نے اعراف کیا اور یہی
 شخص پر حین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہر یہ تفریع
 جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ غرض۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شریف الامم صدیق۔ ع۔ واولی الناس
 بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ۔ جو شخص جماعت والاں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اہلی ہے۔ ف۔ یہی
 جمہور کا قول ہے۔ اور سنت یعنی فقہ و احکام الشریعہ۔ ع۔ یعنی فقط احکام نماز۔ الصلوات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اچھی طرح
 پڑھ سکتا ہو اس قدر قرات جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض۔ ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ د۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ
 اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ م۔ بلکہ قدر سنون۔ اربعین۔ اعتقاد میں مطعون نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معمولی
 ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جیسے افعال فہم ہوں۔ م۔ اور یہاں اہلی
 امام ظاہری نوازش سے پرہیز کار ہو اگرچہ تقویٰ میں دوسرا اس سے بڑھ کر ہو۔ محیط۔ اگر علم نماز میں معجز ہو لیکن حدیث و علوم
 نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انہیں جو اقرأہم اولی ہے۔
 ف۔ یعنی بہتر قرات والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ لان القراۃ لا بد منها۔ کیونکہ قرات سے چارہ نہیں۔ ف۔
 کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحق اجماع الی العلم انما یثبت نائبتہ۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ف۔
 یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اس وقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ونحن بقول
 القراۃ منقتر الیہا۔ اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرات کی جانب احتیاج۔ لکن واحد۔ ایک رکن کے لیے
 ہے۔ ف۔ یعنی قرات۔ والعلم لساائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ف۔ لیکن وار د ہوتا ہے
 کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہو یاں جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرات
 و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرات کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
 بش کیسین یہ فضیلت ہو وہ فارسی سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ م۔ فان تساوا و افا قرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس
 علم میں برابر ہوں تو اب انہیں سے جو بہتر فارسی ہے وہ اولی ہے۔ فقوله علیہ السلام۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 یوم النجوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب اچھی کا بہتر فارسی ہو۔ فان کانوا سوا فاعلمہم بالسنۃ۔
 پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انہیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ف۔ فان کانوا فی السنۃ سوا فاقومہم
 بجمۃ فان کانوا فی الجمۃ سوا فاقومہم اسلاما ولا یوم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت
 میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے
 اور نہ امام بن جاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹہ جادے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت
 کے ساتھ۔ رواہ مسلم والاربۃ۔ اور ابن جہان کی روایت میں بیابے اسلام کے ہیں ہی یعنی جو سن میں زیادہ ہو۔ م۔ اس
 حدیث میں اقرأہم کو علم۔ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں یہ جواب
 دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان اعلمہم۔ صحابہ میں جو اقرأہم تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وہ لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ و۔ تو احکام جاننے میں برابر تھے ہاں قرأت میں ادا و بہتر ہونے میں فرق تھا۔ مقدم فی الحدیث۔ و حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ و لا کذلک فی زمانہ۔ اور ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔ و۔ بلکہ بہتر قاری صرف قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقہ مثلاً لا علم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ و۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی میں مساوی ہوں تو انہیں سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ لیکن معنی حدیث فان کانما سواد فاعلمہما۔ کہ یہ ہو سکے پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن میں تو برابر ہیں۔ اور حاکم کی صحیح الاشیاء روایت میں بجائے فاعلمہما سنت کے۔ فاقسم فقہاً۔ و اس پر یعنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو۔ اصحاب العلم عام مع کو تردد ہوا کہ یہ تو مزین قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کتاب پر کہ شیخ مع کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معنی پر جمع گئی تو فیجوش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص میں خاص ہے کیا تم کو بیداری فتویٰ جبکہ حدیث میں آیا کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوا ہے شیطان پر۔ کافی اتردی حالانکہ عابد تو بدون علم کے نامکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو و قد قال ابن سعد زعم۔ اما انکم ان تفقوا العلم۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والوں کو کما کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہما سنت وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یعلیم الکتاب والحدیث۔ یعنی رسول اللہ کو تعلیم دینا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کو۔ کہ وہ میں حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن العلم مع سب ساقط ہے۔ ہاں یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف میں حکم کیا کہ مروا ابابکر فیصل بالناس۔ اے ابوبکر تو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگوں کو ناز پڑھا دے۔ حالانکہ ابوبکر زعم سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم الی یعنی بن کعب یعنی تم سب میں بہتر قاری الی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابوبکر زعم زیادہ فقہ دالے تھے بدلیل قول ابوسعید زعم کہ فلان ابوبکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابوبکر زعم کے کوئی نہیں سمجھا اور ابوبکر زعم کے رونے پر لوگوں نے حیرت کی تو ابوسعید زعم اقرار کرتے ہیں کہ ابوبکر زعم ہم سب میں زیادہ عالم تھے۔ مترجم کتاب پر کہ دلیل قوی و جید ہے اصحابین فقہ معمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور خبریات مسائل مروئین میں اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہیں فافهم۔ م۔ فان تساوا فادعهم۔ پھر اگر علم و قرأت میں برابر ہوں تو انہیں اذیع اولیٰ ہے و۔ و۔ یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرفاً مشبہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ باحاطت سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ فقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانا صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم تقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا آٹھ نبی کے پیچھے نماز پڑھی و۔ و۔ یہ حدیث میں کسی نے نہیں پائی جیسے سخاوی رحمہ کو نہیں ملی اور علی قاری رحمہ نے کہا کہ موضوع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہیں کیونکہ عالم دارف ذیابہ میں اور وہ کہ عامل بوجع ہوں کال میں پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن العلم وحی نے کہا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم میں سے بہتر ہیں دے تمہارے امام ہوں۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کئی گئی لیکن بقی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے کہ وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح میں تو یہاں تک جہت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکورہ بعد فتح کے کہ بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دانا کفر میں مسلمان ہو تو دانا لا سلام میں ہجرت کرے یا ہجرت کے اعلیٰ معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہیں رکھے جائیو

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ماجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ کردہ رکھے یعنی گناہوں و خطاؤں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث بیست میں اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اولیٰ ہے۔ فان تساودا فاسنم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر ہوں تو جو ان میں سے ازراہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف۔ کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے دغدہ ہوتا ہے کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن میں ہر اسی کو حضور میں مناجات و عرض کے لیے مقدم کرنا بہت صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شفاء و مغرود عاء والحاخ ہے۔ م۔ نقولہ علیہ السلام لابی ابی ملیکہ۔ جلیل نقولہ علیہ السلام واسطے ابولیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن الحارث و اسکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ویونکہ اکبر کہا۔ اور چاہیے کہ تم دونوں میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔ ف۔ اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کما فی الحدیث۔ اند نیز حدیث میں ہے کہ تم میں سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ توجب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م۔ پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیار کم حسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو کم سن سے خوبی اخلاق میں بڑھ چکے ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانہ۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو ناز و تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں۔ اور کہا گیا کہ مسافر سے یتیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر قرأت کے وقت تخطی کرنا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جائے تو یہی افضل ہے۔ افصح۔ مگر میں ممان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و دھان جمع ہوئے تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ جیسے انکے لینے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں حل ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ امی کی امامت کو لوگوں کے لیے بلا خلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہ ہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ دے کراہت کرتے ہیں پس اگر اس میں کوئی فساد ہو یا دے لوگ اولیٰ ہوں تو امام کے لیے امامت کردہ تحریری ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریری ہے۔ ت۔ ذکر وہ وغیرہ جائز اماتوں کا بیان) ویکرمہ تقدیم البعد۔ اور کردہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ اخلاص ق۔ لانه لا یتفرع للتعلیم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ ناز کے احکام جانے۔ کراہت تحریری ہے۔ اور اگر خود آگے ہو گیا تو رد ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والا عرابی۔ اور کردہ ہے آگے کرنا عرابی کا۔ لان الغالب فہم البجل۔ کیونکہ اعراب میں جماعت غالب ہے۔ ف۔ اور اعراب سے جو حکم ترکمان و کرد و بے شرمے گوارا ہوتے ہیں۔ م۔ د۔ جیسے جات و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و عرابی و فاسق و اندھے و ولد الزانی امامت کو جائز کہا ہے۔ ت۔ و تحریر ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے ناز قادی نہیں جائز ہے مگر انکے اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے۔ م۔ والفساق۔ اور کردہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانه لا یتیم لاهر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا پیچھے مرد ہیں

کے لیے۔ فٹ حتی کہ مالک رحم نے کہا کہ اسکے پیچھے جائز نہیں جرح۔ والا لٹھی۔ اور کردہ ہر آگے کرنا اندھے کا۔ لاندہ لاتیونی
 النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بجا نہیں رکھتا۔ فٹ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست متصل ہر اندہ تشریفی کراہت ہر
 اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی ناز جائز ہوگی جبکہ مقدار دم سے تجاوز کرے۔ ہم۔ اٹھی جسکو دونوں دمیں ہوشل اندھے
 کے ہر۔ المنہ۔ لیکن اگر اندھ صاحب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہر کیونکہ حضرت علی الصریحہ وسلم نے عبد الصمد بن ام مکتوم اور
 عثمان بن مالک رحم کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ جوڑا تھا جبکہ جادو کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہر۔ البذلک علی م۔
 وولد الزنا۔ اور کردہ ہر آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لاندہ لیس لہ اب یثقفہ فی غلب علیہ الجمل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو
 اس پر شفقت کرے تو اس پر جمل غالب ہوگا۔ فٹ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہر اور دوسری روایت میں
 کردہ نہیں اور یہی قول امام احمد داہن المنذر کا جرح۔ لیکن جمل ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہو لا تغیر
 الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جاعت کو نفرت دلا نام۔ فٹ پس کراہت ہر اور یہ سب اس وقت
 کہ ان لوگوں کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہر۔ صحف الجرح۔ وان تقدیر موا جائز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھ گئے
 تو جائز ہر۔ فتوہ علیہ السلام صلوا خلف کل تبر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہر کہ ہر نیکو کا رد ہر کار کے پیچھے ناز ہر۔ و۔ فٹ
 اسکو دائرہ فطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہر۔ پس کراہت مذکورہ تشریفی ہر۔ کما فی التنبی عن الاصل۔ اور حضرت
 ابن عمر دانس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے ناز ہر جی اور حضرت ابن مسعود نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
 ناز ہر جی جس نے ایک رذلتہ میں ناز ہر طائی۔ اور محیط میں ہر کہ فاسق و متبع کے پیچھے جاعت کا ثواب ملتا جرح۔ لیکن متقی
 کے پیچھے ہر فضیلت ہر وہ نہ پاویگا۔ انخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گراہی میں برے ہیں اگر ایسی گراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پچھ
 تو ایسے متبع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہر ورنہ نہیں جائز ہر۔ انخلاصہ و التیسین۔ اور یہی صحیح ہر۔ ابداً لک۔ واضح ہو کہ
 اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رحم سے مروی ہر اور اہل قبلہ وہ ہر جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہماری ناز ہر جی
 اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا دیکھ کھایا۔ اور شافعی نے کہا کہ جو حق حضرت علی الصریحہ وسلم نے تعلیم کیا اس سے
 خلاف ہو جو شبہہ غرضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہر
 اقوال ہر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
 پیچھے ناز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سواے اس زمانہ کے چند حوام غیر مقلدون کے کہ با علم و فقہ کے
 تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہر اور اگر اس مسئلہ میں نفع اشکالی ہو تو تکفیر
 نہیں جبکہ اصل توحید میں محفل ہو۔ بہر بہت متدین کے پیچھے ناز جائز نہ نامردی ہر اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کجا کہ
 ہند یہ میں ہر کہ ناز نہیں جائز ہر پیچھے راضی کے اور جمہی کے اور قدری کے اور مشبہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا ناکل
 ہر۔ انخلاصہ۔ اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ راضی سے بیان وہ فرقہ مراد جس نے صحف صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ
 سے انکار کیا۔ خطابیہ خالی راضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا اگلی گواہی مردود ہر۔ قدری
 جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں مشبہہ جو اسر تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے ہم۔ نہیں جائز ہر ناز ایسے برقی
 کے پیچھے جو شفاعت کا مشکہ ہو یا دیدار الہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہر کیونکہ یہ امور شافع سے شواہث
 ہیں۔ اگر کے کذب و حوطل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھائی دیتا تو وہ جہنم ہر۔ بہرے نزدیک نظر و دلیل یہ مشکل ہر
 اگر کے کہ اندر تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں میں جیسے جند دن کے تودہ کافر ہوں ہر اور اگر کے کہ وہ جسم ہر مگر اور کسی جسم کے مانند
 نہیں ہر تودہ بتبع ہر کیونکہ اس میں صرف لفظ جسم کا اطلاق دہم دلاتا ہر تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہر تو صرف

ایہام رہا جو سب مذاہب ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہوگا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ قول اجماع ہے اور بدرجہ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی۔ ردائف میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر فضیلت دی تو وہ مبتدع ہے اور اگر حضرت ابو بکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ کذا فی النفع۔ مترجم کتابہ کہ شیخ نے شکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رحمہ نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو کافر بھی کہتا ہے اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا ہے اور مقالہ رحہ داسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کتابہ کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرقہ نہیں کہ خلافت فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے لیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے شکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ لا تخرن الایہ۔ میں صحبت قطعی ہے تو انکار کفر ہو مترجم کتابہ کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہے تو فرقہ کرنا مشکل ہے علاوہ بریں کہ صفات انہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ ائمہ تاویل معتبر بھی تو بیان بھی شکرین ردائف تاویل کرتے ہیں پس شاید کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہے اور یہ صرف آدمی سم۔ شکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبیدہ لیلًا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الایہ۔ کا شکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد احرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا شکر مبتدع ہے۔ انخلاصہ۔ میں کتاب ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار میں اگرچہ تفصیل آحاد ہوں۔ کہا اور ذنا حامی التفسیر وہ جزم غیر واحد فاقہم ہم۔ امام محمد بن الحسن نے ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الہوار یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے ناز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم حق کرے۔ نفع۔ شکم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں لاتے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ شکم نہیں جیسے اکثر جررگان دین نے اہل الہوار کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے تو اسکے پیچھے ناز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ ناز کو صحیح ہے مگر اسکے پیچھے پڑنا حلال نہیں ہے۔ بذاتخص قولہ فی النفع۔ اور ابن نجیم نے بھرا رافق میں عدد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ نہ دوں گا۔ مترجم کتابہ کہ حق میرے نزدیک و اللہ اعلم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کی جائیگی پھر بعض عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انہیں کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور نہ انسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو انکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و جھوٹ کا مزار انگیزہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے ہیں تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری ناز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا مذہب کھایا تو وہ مسلم ہے اسکے لیے اللہ تعالیٰ داسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابو حنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے غیر ازیکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امام اس دین کے ظہر ضروری ہیں انہیں طاعت نہ ملے اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گراہ نے خلافت کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتویٰ ہوا اور بعض امور ایسے ہیں کہ انکے ضروری ہونے یا نہ ہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالکل جیسے

مزدیات دین پر قائم ہر اسکی تکفیر نہیں ہر لیکن یہ اس کے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کے انکا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے جو ظاہر دین کی مزدیات سے نہ ہوں تو اس کے انکار پر تکفیر ہے لیکن اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل اسکا قائل کفر ہے جو وجہ نص نہ کر کے ظاہر ضروری نہ ہونے سے تکفیر نہ ہو۔ یہ سب تو بظہر مقصود نہ کر تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام پر حصول رضوان الہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں تو اس کے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعقادات حقہ میں جنہیں اعلیٰ ناز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں ذمہ اور اسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام خاص میں ہر تو اس واسطے امام وہی ہو گا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہاء درجہ یہ ہے کہ کسی وہان تک ہو کہ فسق و فجور علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہ ہو کہ بالکنی کفر اعتقادی ہو تو جس میں اعتقادی کفر ہو نمازیوں، اسکو امام کر کے اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا نہیں جائز ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہے اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبل حادہ میں متعلق ہے حق توحید ہے پس مقتد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہے اور اعمال توقیع منازل کا زاویہ اور مقصد خلافت توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہے اگرچہ زاد راہ ظاہر میں کثرت رذہ و ناز ہو۔ اور الحمد واسطے اس کے مقتد کے جس میں حق واحد کے الحمد بعد برحق ہے اور بقال کما ہے مقتد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اس کے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا باب ہے اور یہ اسے تعالیٰ جل جلالہ کی جناب خلعت کے لائق نہیں ہے اور یہاں دقائق علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن متفکر و مدبر مزدی ہے اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں روایتیں ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و سچائے خود میں اور مترجم کو تو بھی نعم عطا ہوئی ہے اگر اس نے خطائیں اور فوق کل ذی علم علیم دان اسے تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب۔ پھر یہاں ایک مسئلہ دیگر ہے وہ حنفی کا اقتدار کنا شافعی المذہب کے پیچھے تو فتح اقتدیر میں ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز جنگو باب اوترین لکھنؤ۔ یعنی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً سوائے راہ چنانہ و پیشاب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو بارے نزدیک و حضور ٹوٹ گیا اور اس پر طہارت فرض ہوئی اور ان کے اجتہاد میں جنہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ و حضور کر لیتا ہو اور نہی کو دھو ڈالنا ہو غرضیکہ مواقع خلافت میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ و نہایہ میں تائیدی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور ہر حال لائق میں کما کہ اگر مواقع خلافت میں نگہداشت یعنی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یعنی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب اوترین تفصیل آویگی۔ اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتیٰ کہ علی قاری حنفی رح نے لکھا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ برتاؤ کریں گے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں افسوس و جرت سے ان احوال کو دیکھتا ہوں اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے بے بسی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے نفع علی و ربی سے بجا کر دینا ایمان پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ میں فوق مرید یہ ہے کہ شمسک و دونوں فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی حدیث اور صرف خلافت موداے اجتہاد ہی میں ہے حتیٰ کہ مظنون بر عمل واجب ہے اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محض خطا و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سوائے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نادر صحیح ہے پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیات میں نہیں دیکھنے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے انہیں کسی نے یہ شرطیں نہیں لگائیں۔ اور دونوں مجتہدین کے طریقہ اجتہاد ہر دونوں طرف ادبیات و امر کی جاہلین گذرین اور شیخ امام قطب معروف اسید مجدہم القادر جیلانی رح جنسلی تھے تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جاتا ہے پس جب اس بزرگ قطب نبائی کی نادر قبول ہے تو اس بخیر سے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہے پس یہ مخالفت سلف صالحین ہے۔ کیا لوگ مرنے نہیں

اسکو کردہ تھوہی کہا اور انہی نے شیخ غایۃ الہیاء میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام مبنی و متقن ابن الباعث نے
اسکو رد کر دیا اور لکھا ہے کہ ابو داؤد کی حدیث ام درقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عسیرہ انصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت علی علیہ السلام نے اسکی دعوت پر اس کے دار کا ایک بوزن مقرر کیا
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ غازیہ بنت عبد الرحمن رادی نے
کہا کہ میں نے اسے بوزن کو بہت بڑھا دیا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کلماتی تھی چنانچہ وہ
نہایت خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام ولوثی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی۔ درود اللہ ارقطی۔ اسکی
اسناد میں ولید بن جعجع عن عبد الرحمن بن عطاء بن بعض نے کہا کہ ابن جہان نے ولید بن غلام کیا اور یہ مرد وہی کیونکہ
امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی گانی جو اور ابن حسین و علی نے اسکو نقل کیا اور احمد و ابو ذر نے کہا کہ ابن
کعبہ مضافہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن جہان نے دونوں کو نفقات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق
و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ کھینچے
ہو کر۔ اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن ہدی نے اساد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور صحیح
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک محل موزن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فریقہ
میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہو کر۔ لیث بن ابی سلمہ رادی ثقہ ہے امام مسلم نے اس سے مقرر روایت کی
اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے علی بن ذکر کیا کہ حضرت عائشہ
نے عورتوں کو نماز مغرب جہز قرأت سے بڑھائی اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کو وسط میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تھیں۔ یعنی ہم نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا وہ
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل اجتہاد اسلام کا تھا یعنی نے
کہا کہ یہ تو احادیث و تواتر سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سرحدی نے کہا کہ بعید ہے اسلئے کہ حضرت علی علیہ السلام بعد موت
کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کمارواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
کی ہوئیں تو زفات میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ اجتہاد اسلام
کا فعل کماں سے ہو گا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منہج ہے اور ابن المہام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی حدیث ام درقہ
ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ نسخ بھی صحیح طور پر کوئی تصحیح نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعزیت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ نسخ ہی سنہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اولاً
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہو پھر ابن المہام نے کہا کہ ہم کچھ مضافہ نہیں کہ ہم بنائے
مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توح کا اتباع ہے چاہے جان ہو۔ انتہی مافی الفتح۔ اذ شاع کل
رحم نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ یعنی ہم نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
نہیں ہے تو مستحب صحابہ ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام درقہ رضی اللہ عنہا
تو بقار معلول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی ہے کہ جماعت عورتوں کی باکراہت جائز ہے اگر خلافت
اولیٰ ہے بدلیل آئمہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر آخر عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی نہیں۔ چونکہ
حال محمد لا یجوز ان قوم البراءۃ۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنی۔ یہ صحیح ہے کہ اسکو خلافت اولیٰ قرار دیا
اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلافت میں کہا کہ صلہ بین افراد فی افضل۔ یعنی عورتوں کا تھا ایک ایک نماز پڑھنا افضل ہے

پہ نظر ہو کہ جماعت کمرہ نہیں بلکہ خلافت افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہو تو اسی پر اکتفا دیں پس صحیح حکم مذہب میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اور انہیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں ٹھہری ہو اور اولیٰ یہ کہ عورتیں کھانا پڑھیں اور شافعی رحمہ کے نزدیک اولیٰ انکی جماعت ہے اور شرح کتاب کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ ربہ میں ہوتی تھیں گھر مرد کا یہ ہے کہ امام المومنین علیہ السلام نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں حرک اولیٰ پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے و لیکن شافعیہ کہ رمضان میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آدگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فائدہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتویٰ ہے است الکافی وغیرہ۔ اور ابن العمامہ نے بوڑھی بھوس عورتوں کو استثناء کیا۔ د۔ ایک کو ٹھہری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی جو رو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ و لیکن ہندیہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے اور خلوت میں ہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ اہم۔

عین شیح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ ناز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں صحیح قول ہے۔ التخلاص۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یحییٰ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ ناز پڑھے تو اسکو اپنے دائیں کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ہے۔ اگرچہ طفل منیر ہو یہی مختار ہے۔ المحيط۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کچھ بچہ شایع ہے۔ یہ خلافت ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس زہم حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین ہیمونہ کے بیان رات سو یا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی ناز پڑھیں پس شکینہ سے وضو کیا اور کھڑے ہوئے تو میں نے بھی اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر مجھے سے گھا کر دائیں پر کھڑا کیا۔ رواہ الامم السنۃ۔ وعن فائدہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ ناز پڑھی۔ و اقامہ عن یحییٰ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل میرے تھے اور اس لفظ سے دائیں اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ و لایاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پھٹے گا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔

المحیط۔ اور اعتبار اٹھری کی برابری کا ہر نہ بچوں کا۔ کامر۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ د۔ شاید اسی احتیاط سے بچہ ناز پڑھے۔ وعن محمد بن یحییٰ عن عبد بن عبد اللہ۔ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی اٹھری کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے حوام میں اسی پر عمل شائع ہے۔ ع۔ والا اول جو الظاہر اور اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ و ان صلی خلفہ او فی کیسارہ جائز۔ اور اگر اس ایک مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں ناز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی ناز فاسد نہ ہوگی۔ و وحشی لانه خالف السنۃ۔ اور وہ اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض شایخ نے مرجع کردہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور اگر ایک عورت جو تودہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت جو تودہ کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ المحيط۔ و ان ام المومنین تقدم علیہا۔ اور اگر امام ہو تو مذکورن کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے ایک طفل ہو۔ المحيط۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف تیموسطھا۔ اور ابو یوسف رحمہ سے تو اس ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رحمہ سے۔ ف۔

کہ ابن مسعود نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ و لانه علیہ السلام تقدم علی انس و التیمیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و تیمیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رحمہ پر اور تیمیم یعنی ضمیر بن سعد

الجہری پر۔ فت۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جگہ نام بلکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بھا۔ جبکہ دونوں کے ساتھ تازہ بچہ فی۔ فت۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلا یا تھا۔ ک۔ فی اصحاب الاسن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیت۔ تو یہ طریقہ واسطہ افضلیت کے ہے۔ فت۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلیم ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الا باحقہ۔ دلیل بھل ہونے کی ہے۔ فت۔ اور متصل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں بچہ فی۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو فعل جماعت ہے۔ اتوں فعل بلا اذان و اقامت کے جماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر تازہ کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔ م۔ اگر وہ سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا کہ وہ کھڑی ہے۔ فت۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کافی حدیث انس رحمہ۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آگیا مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانیہ من الغائبہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہتے ہیں اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البھر۔ امام مہرباب میں ہونہ اور ادر۔ مائل۔ العجبی۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔ افضل صفت اول پھر دوم آخر تک۔ دوسری صفت کو بھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ التقیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صفت بالا جماع کر دو ہے شرح الارشاد۔ صفت۔ اصح یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک کر وہ ہے کہ امام بن السارتمین کھڑا ہو یا نادیہ یا تاجہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ نفع۔ صفت کے پیچھے نہ جائز ہے مگر کر وہ بدلیل حدیث البخاری من ابی بکرہ رحمہ اور امام کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن جان میں اعادہ کا حکم دیا۔ نفع۔ ولای يجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة وھبے۔ مردوں کو مردانہ نہیں کہ عورت باطل کی اقتدار کریں۔ اما المرأة۔ عورت کی اقتدار جائز نہ ہونا لقولہ علیہ السلام اخرون من حیث آخر من العر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کر و عورتوں کو جان کہ انکو اندر تالے نے موخر کیا۔ فلا يجوز تقدیمها۔ تو عورت کا تقدم کرنا مردانہ نہیں ہے۔ فت۔ اور یہی حکم غشی کا ہے۔ در۔ شرح کتاب کہ بیان میں مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین شفق میں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رحمہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے بھر طرائی رحمہ نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر میں جو معنی مکان ہے اور جو کہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مرفوع نہیں سوائے تازہ کے تو معلوم ہوا کہ تازہ میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان مقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی و سلطان ہونے دیا وہی و سبب میں موخر کیا ہے یعنی اگر یا تہم تازہ میں موخر نہ ہو اور اسوقت میں وقت مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو غیر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ انزاری رحمہ نے کہا کہ خبر مشہور ہے اتوں امام حنفی نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ غشی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر و دیلمی نے حدیث کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ حرم کتاب کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و لا یظن انکم مستقدین شکر و تقدیرنا المستغفرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الہی میں عدم موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل تازہ ہوتی تو بیٹھے برابر مقتدی کے ٹرہ جانے

اور بیٹے کے دیکھنے کو بچھرتے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم انہی میں مقدم و متاخر کا محل ہے
وہ حدیث سے بیان ہوا تو مجھ میں کی حدیث میں آئیم و مضمون حکم کا بیان ہر یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹیک کر دے
اور دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اس طرح آپ نے صفت و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا۔ مغرب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منافی
ہوتا ہے جیسے صحیح الامامین رضوہ میں چارم سرحدیث سے نکلا کہ فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم انہی میں مقدم صفت مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جان عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم آیت قوم اسکی فرمانبرداری کو دوا
رگو مؤخر رکھ کر پس اگر اپنے محل سے اٹھو بیٹا یا حتیٰ کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو ناز فاسد ہو گیا اور یہ استدلال لطیف ہے کا
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس حدیث کو مقدم
کرنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ یون ہی غشی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردوں اور اپنے محل غشی کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخاتمہ۔
جس غشی کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو
عورتوں کی ناز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ و اما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ فقہل۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اس پر ناز فرض نہیں تو اسکا بڑھنا نفل ہے
اور مرد بالغ کی ناز بلکہ حدیث بالانہ کی بھی ناز فرض ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المنقرض بہ۔ تو جائز نہیں اقتداء اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد حدیث کی فرض ناز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ انکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہو جاتی ہے تو نفل میں بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ بان اگر اپنے محل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخاتمہ
پھر محل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اشعری کا ہر امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرض
میں صحیح ہے مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل انکی حدیث عربی پہلی سلمہ ہے کہ میں نے جب یاسات برس کی عمر میں رسول اللہ صلیع
کے عہد میں امامت کی۔ کمائی البخاری۔ خطاب رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تفسیر کرتے اور ایک بار کہا کہ جو روایت اسکو
یہ کچھ کھلتی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد دے گا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عربی پہلی سلمہ کے نفل کی حضرت صلیع
کو خبر نہیں ہو چکی اور کہا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے مخالفت فرمائی ہے۔ جب ہے کہ شافعیہ نے اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
کے اطفال کو محبت نہیں لیا اور محبت لیا تو ایک طفل جو سات برس کے نفل کو جدا چھی طرح فرائض و ضرور ناز جاننے کا سن نہیں
ہے۔ م۔ سہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل نفل کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا طفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ و فی التراجیح
والسنن المطلقة۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ جو مشائخ مطلقہ۔ اسکو مشائخ نے جائز رکھا۔ ف۔ من مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ بومیہ میں اور ایک روایت پر ناز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور ناز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہر اسنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ نوافل میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت نہوں مشائخ مطلقہ جائز جانتے ہیں۔ م۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ منقونہ پر ہے اور صلوٰۃ منقونہ وہ ناز کہ گمان و ظن کیا گیا
اسکے واجب اللہ نہ ہوے گا پس ادا کرنی شرح کی گئی پھر رد بیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو فرض
واجب نہ چھی تو کیا شرح کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر ہم کے نزدیک
واجب ہے۔ پھر اگر پانچ آدمی ناز منقونہ پر نفل بنا کر کرے تو جائز ہے۔ مشائخ مطلقہ نے کہا کہ نفل تو شرح کرنے سے ذمہ
ہو جاتی ہے اور ناز منقونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے منقونہ پر نفل بنا کر کرنا ہوا ایسی ہی طفل کی ناز پر نفل بنا کر کرنا یعنی

اقتدار کے ادا کرنا روا ہے بقیہ الفتح - ولم یجوزہ مشائخنا - اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
 و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد - اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابویوسف
 و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متفق کیا - و فی بعضی غیر موقت نفل میں نفل کی اقتدار کو نیکی مودت میں
 مسائل مرویہ سے نکالیں جسے یہ نکلا کہ ابویوسف و محمد ہر باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظریں مخالفت میں حتیٰ کہ امام محمد کے نزدیک
 جواز نکلا اور ابویوسف کے نزدیک عدم جواز - و المختار - اور مختار واسطے فتویٰ کے - قول ابویوسف ہے کہ - انہ لایجوزہ اقتدار
 بطفل نہیں جائز ہے - و نفل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہر اقتدار - فی الصلوٰات کلہا - نام
 نازہون میں - و نوافل مطلق ہو یا موقت ہو اگر جہ نازہ جازہ ہو - م - ہی اصح ہے - البیضا - یہی ظاہر الروایہ ہے - الخیر
 لان نفل البیضا دون نفل البیان - کیونکہ نفل طفل کی کن نفل بالغ سے ہے - و فی بعضی نفل متقل ہے تو بالغ متقل کی
 اقتدار بھی اُسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے - حیث لا یلزمہ القضاء
 بالافساد بالاجماع - کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی ناز کو جو نفل ہے فاسد کر دے تو طفل پر اُسکی قضاء واجب نہیں ہے -
 و کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتیٰ کہ ناز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
 کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی ناز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی
 بنکر کیونکہ طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ - ولایمبی القوی علی الضعیف - نہیں بنا کر کجائی ہے قوی کی ضعیف پر
 و لیکن نفل واجب اللہ کی بنا جو صلوٰۃ منظونہ غیر واجب اللہ پر روا ہے تو ناز طفل اُسکے مثل نہیں پس قیاس
 مع انفارق ہے کیونکہ ناز طفل تو ہر صحت سے ضعیف ہے - بخلاف المنطون فانہ مجتہد فیہ - برخلاف ناز منظون کے
 کہ ناز منظون ایسی شان پر ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے - و حتیٰ کہ زفر فرح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کو نیکی
 واجب ہے تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت ناز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے - اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
 خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہ ہو تو بالغ کی ناز اُس سے تعد نہوگی برخلاف منظون کے کہ ظن تو درمیان میں
 عارض پیدا ہو گیا - تو منظون ناز ٹپڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو تعد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
 اجتہاد زفر فرح کے - فاعتبر العارض - پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن - عدما - معدوم - و فی بعضی مقتدی کے حق
 میں کیونکہ مقتدی نے تو امام کی ناز کو اس پر واجب اللہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
 کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوصاً بنظر اجتہاد زفر فرح کے کہ اُسکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
 فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ ناز منظونہ ٹپڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ ناز
 کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب زعم مقتدی ہے - اور بالغ متقل کا اقتدار طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی ناز تو ہر حال
 میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتحاد نہوگا سم - بخلاف اقتدار البیضا بالبیضا - برخلاف اُسکے طفل کا اقتدار
 کرنا طفل کے ساتھ - و کہ وہ صحیح ہے - لان الصلوٰۃ متحدہ - کیونکہ ناز دونوں کی متحد ہے - و اسلئے کہ جیسے اس نفل
 ہے ویسی ہی اس نفل ہے - قول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل ٹپڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی بن اُسکی اقتدار کرے کیونکہ
 فرض وقتی بھی اس نفل ہے - م - زبان ترحیب منقول جامع و لیصف الرجال - اور صف باند حین مرد لوگ - و فی
 یعنی امام کے پیچھے چلے مردوں کی صف باند خابثہ ہے - ثم البیضا - ہر لڑکے - و کہ آخر بیع سے مرد میں
 اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خشی ہو کہ جسے مذکورہ دونوں کی طاعت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باند حین مردوں سے
 پہلے - م - ثم النساء - پھر صف باند حین مردین - لقولہ علیہ السلام یلیننی منکم اولو الاحلام والشی - بدلیل

قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ تم میں سے کس کا جان احلام دہی فٹ احلام جمع تکلف حار بنہ نقطہ و جہاد نام
 وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہو اسی سنی میں رائے حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اس کے ارکان دولت نے احلام
 کہا۔ کمانی قول تعالیٰ و انھن بنا چل احلام بانیہن۔ لیکن غالب احتمال یہاں خوب کی دولت پنج کی چیز میں ہر تو شاید مراد
 یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع تیسہ ن ۶ ی ۶۔ بضم نون رتھ یار۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نبی
 یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے اپنے قریب بالفون عاتلون کا حکم دیا سمع۔ ابن مسعود رحمہ
 کہا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا یلینئ منکم ادلوا احلام دانئئ ثم الذین یلونئم۔ یعنی تم میں سے صاحبان علم و عقل مجھے سب
 لے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ مردوں میں سے
 اہل نفع و علم تو زیادہ عاقل ہیں و بالکل محاذی امام ہونگے پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد اطفال ہیں جو نہ کفر میں
 بعد ان کے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوں میں ہو لیکن جیسے مردوں میں زیادہ نفعیہ پھر ان سے کم مخطوط
 صف میں ہیں یوں ہی مرد و عورتوں کی صف علیحدہ ہو جائیگا مفسود یہی ہر انداز یعنی رح نے فرمایا کہ حدیث
 تو صرف مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ حدیث ابوامالک رحمہ سے استدل لال ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام
 لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو ٹوکوں کے آگے صف میں اور ٹوکوں کو پیچھے اور عورتوں کو ٹوکوں سے پیچھے کرتے۔
 رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قول تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المتأخرین الایہ سے میں نے ہر ایک کے لیے
 مقام معلوم مفروض ہوا بیان کر دیا اور معمول شوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے و اللہ اعلم سم۔ ولان المحاذیہ
 مفسدہ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذیہ مرد سے مفسدہ ناز ہے لہذا عورتیں مؤخر کجا دین۔ فٹ اور ابن الامام رحمہ نے
 بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد ناز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا فساد ناز ہے۔ پھر مفسدہ رح نے
 مسئلہ محاذیہ کو ذکر فرمایا بقول۔ وان حاذیہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہو گئی مرد سے کوئی عورت۔ فٹ اور یہ اسطرح
 کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا سم۔ و ہما مشترکان فی صلوۃ واحدة۔ اور حال یہ کہ دونوں
 مرد و عورت ایک ہی ناز میں مشترک ہیں۔ فٹ یعنی ایک ہی ناز کے تحریم و ادا میں خواہ حقیقہ یا حکماً مشترک ہوں۔
 فسادت صلاتہ ان لومی الامام امامتھا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی
 فٹ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور
 اسکی توضیح مع غمرانہ کے ہم آئندہ ترجمہ کریں گے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر خلاف قیاس ہے سم۔ والقیاس ان لافسد
 و ہو قول الشافعی رحمہ۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی ناز بھی فاسد نہوا اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اعتباراً
 بصلا تہا حیث لا تفسد۔ برقیاس عورت کی ناز کے کیونکہ عورت کی ناز فاسد نہیں ہوتی۔ فٹ یعنی بالاتفاق تو مرد کی
 بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان مارویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فٹ یعنی
 اخروہن من حیث آخرہن السر۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو
 احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ فٹ جو قطعی الدلالہ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی ناز خالص اس لیے فاسد ہوتی کہ جو انھا طلب
 بہ دونہما۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ فٹ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہوا التارک
 لغرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا تھا۔ فقہ صلاتہ دون صلا تہا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی
 نہ عورت کی۔ کا لاموم جیسے مرد مقتدی۔ فٹ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذ ان تقدم علی الامام۔ جب وہ امام
 سے آگے ہو جاوے۔ فٹ اسکا پنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی پس یوں ہی جب عورت کے مقام

فرض مقام چھوڑ یگانہ فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اس وقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت ناز فریقہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم یواظبوا متہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی کی تو پھر
عورت کی محاذاتہ مرد کو کچھ مضر ہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی ناز جائز ہوگی۔ لان الاشتراک دونہما لا یثبت
عقدنا۔ کیونکہ ناز میں شرکت ہو تا بدو نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت ہوگا۔ خلافا لافریح۔ بخلاف قول زفر
کے۔ وفت کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے قریب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ وفت بدیل روایت مذکور حسین انہ عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی دلیکن جب ہی یہ ہو گا کہ وہ قبول کرے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ وفت۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کا لاقتداء۔
جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ وفت کہ مقتدی کا اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی ناز کو امام کی ضمانت دینا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے ناز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اس پر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آوے حتیٰ کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی ناز چاہے
بگاڑ دے اس طرح کہ اس کے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگی
تو امام کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ واما لشرط نیتہ الامامہ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ایتمت
محاذیہ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ وفت۔ تو امام کی ناز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح ہے کہ بدو نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ ہوگی۔ ع۔ وان لم یکن یجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو
میں یعنی محاذی کوئی مرد ہو۔ فقیہ زواتیان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ وفت۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ وہ الفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جس میں بھی نیت شرط ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ ناز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ و فی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے
و۔ تو محتمل کو مانع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتیٰ کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط میں ہی جہاں دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور معنی مع نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اس میں القیاس نہیں ہے فافهم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاتۃ ان تكون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور جبکہ شرائط محاذاتہ کے مفید ہوگی
یہ ہے کہ ناز مشترک ہو۔ وان تكون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ ناز مطلقہ ہو۔ وفت۔ پورے ارکان کی نہ ناز جنازہ جس میں پورے ارکان
ہیں ہیں۔ وان تكون المرأة من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وانی لکن کون فی حاکل۔
اجہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ وفت۔ ان سب شرائط کے بعد پھر ناز فاسد ہوگی۔ لا تہما۔ کیونکہ
محاذاتہ تو۔ عرفہ منفسدۃ بالنقص۔ ناز کی منفسد جانی گئی البتہ نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہی ہے
و۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر منفسد رکھی جاوے گی۔ غیر اعمی جمیع ماورد بہ النص۔ پس روایت ہی
جائیگی تمام ان اہل کی جگہ ساتھ نص وارد ہوئی۔ وفت۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاتہ میں

درت میں ہیں۔ الاول۔ یہ کہ محاذہ مرد و عورت میں جو پیش اگر مرد کے بجائے لڑکا ہو یا عورت کے بجائے لڑکی ہو یا مرد کے چھوٹی طفل جو بصورت ہو تو ناز فاسد نہوگی۔ علی الاصح۔ ثانی۔ اور اگر خنثی شکل ہو تو مفسد نہیں۔ التا ثانی۔ محاذہ عورت شہتاء ہو۔ کیا گیا کہ نو برس کی ہو اور صبح یہ کہ سن پنج تک پہنچی ہوئی تو مطلقاً شہتاء ہوا ورنہ دونوں اسکے قابل جماع ہونے کا اعتبار ہے۔ ثریع۔ سن کا اعتبار نہیں علی الاصح۔ تیسرین۔ اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو۔ الکفایہ۔ ع۔ خواہ یہ عورت نو نڈی ہو یا آزادہ خواہ جو رو ہو یا غنیمہ ہو یا مان بہن وغیرہ محرم ہو یا نہ کہ اثنا عشر۔ یہ کہ عورت عاقلہ ہو۔ ع۔ جسکی ناز صبح ہو تو مجنونہ مفسد نہیں۔ الکافی۔ یعنی نے کہا کہ یون ہی مرد مشوہ کا اعتبار نہیں لیکن مترجم کے نزدیک یہ صبح نہیں ہے۔ م۔ الرابع۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے۔ ع۔ الکافی۔ ع۔ در حوائی بقدر انگلی کے ہو۔ تیسرین۔ اور ادنیٰ اسکی مؤخرہ اگر جل یا تھکے کے برابر ہو۔ محیط۔ یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جاوے۔ التحریر۔ تیسرین۔ یا دونوں میں سے کوئی جو قرہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور اور دو گان بقدر قامت الرجل ہو۔ محیط۔ البعد۔ ع۔ الخامس۔ محاذہ بین اعتبار ساق و مؤخرہ کا ہے یعنی دونوں کا ساق و مؤخرہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صبح ہے۔ تیسرین۔ کیا گیا یہی صبح ہے۔ ع۔ اکثر قسم کے محاذات مفسد ہے مختصر محیط۔ البیہق۔ نے کہا کہ یہی صبح ہے۔ السادس۔ اصل ناز رنج و سجود والی ہو۔ اگرچہ کسی قدر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہوں یہی ناز مطلق ہے پس ناز جنازہ میں محاذہ مفسد نہیں ہے۔ السابع۔ یہ محاذات ایک رکن کمال میں ہو۔ اور مختصر محیط سے لکھا کہ ابو یوسف کے نزدیک قدر رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے کبیرہ تحریر تو مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھ کر رکوع دوسری صف میں کیا پھر بڑھ کر سجدہ تیسری صف میں کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں و بائیں دیکھے والے ایک ایک مرد کی ناز فاسد کر دی۔ کافی محیط۔ ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف میں جا کر مرتبہ مردوں کی ناز فاسد کرتی ہے دائیں و بائیں دالے دیکھے والے کی اگر ہو اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التا ثانی۔ ع۔ اور اگر دو عورت ہوں تو ایک دایان و ایک بایان اور دیکھے والوں کی فاسد کر نیکی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پچھلے تین تین آخر صفوں تک اور اور یہی جو آب الظاہر ہے۔ تیسرین۔ الثامن۔ امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتوں کی امامت کی نیت ہو اور اگر بون نیت کی کہ تمام عورتوں کی امامت کرنا ہوں سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہے۔ خمس۔ الاثمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کریں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی ناز فاسد کر دے اور اسلاف رضی اللہ عنہم اگرچہ کتاب المبسوط میں مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین میں عورت کی اقتدا اور مرد کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتوں کی کر لی ہو۔ اور بعض مشائخ نے فرائض و قیامہ میں اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے۔ اور مختصر محیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد اور عورتوں کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہیں۔ التاسع۔ دونوں کا اشتراک۔ اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتدار کی پھر انکو حدیث ہو انود ضرور کو گئے پھر اگر ٹھہرنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری درجہ تیسری رکعت امام میں محاذی ہوئی جو ان دونوں کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی ناز فاسد ہوگی اور اگر دونوں رکعتیں بڑھ کر اپنی تیسری وجہ تسمیٰ میں جا کر عورت محاذی نہی تو مرد کی ناز فاسد نہوگی۔ الذیخو غفرلہ جو نازیہ دونوں اپنے واسطے ادا کرنا اس میں فساد نہیں اور جس میں کلا بھی امام کا بھیجا ہو تو محاذات فاسد ہے۔ کافی تیسرین۔ العاشر۔ جیسے مکان کا حد ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر یا دونوں جو قرہ پر ہوں ایسی ہی صحت ہے ہونا شرط ہے اور صحت کا مختلف ہونا جو محکم کی نازیہ یا غیر

محاذہ عورت شہتاء ہو۔ کیا گیا کہ نو برس کی ہو اور صبح یہ کہ سن پنج تک پہنچی ہوئی تو مطلقاً شہتاء ہوا ورنہ دونوں اسکے قابل جماع ہونے کا اعتبار ہے۔ ثریع۔ سن کا اعتبار نہیں علی الاصح۔ تیسرین۔ اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو۔ الکفایہ۔ ع۔ خواہ یہ عورت نو نڈی ہو یا آزادہ خواہ جو رو ہو یا غنیمہ ہو یا مان بہن وغیرہ محرم ہو یا نہ کہ اثنا عشر۔ یہ کہ عورت عاقلہ ہو۔ ع۔ جسکی ناز صبح ہو تو مجنونہ مفسد نہیں۔ الکافی۔ یعنی نے کہا کہ یون ہی مرد مشوہ کا اعتبار نہیں لیکن مترجم کے نزدیک یہ صبح نہیں ہے۔ م۔ الرابع۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے۔ ع۔ الکافی۔ ع۔ در حوائی بقدر انگلی کے ہو۔ تیسرین۔ اور ادنیٰ اسکی مؤخرہ اگر جل یا تھکے کے برابر ہو۔ محیط۔ یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جاوے۔ التحریر۔ تیسرین۔ یا دونوں میں سے کوئی جو قرہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور اور دو گان بقدر قامت الرجل ہو۔ محیط۔ البعد۔ ع۔ الخامس۔ محاذہ بین اعتبار ساق و مؤخرہ کا ہے یعنی دونوں کا ساق و مؤخرہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صبح ہے۔ تیسرین۔ کیا گیا یہی صبح ہے۔ ع۔ اکثر قسم کے محاذات مفسد ہے مختصر محیط۔ البیہق۔ نے کہا کہ یہی صبح ہے۔ السادس۔ اصل ناز رنج و سجود والی ہو۔ اگرچہ کسی قدر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہوں یہی ناز مطلق ہے پس ناز جنازہ میں محاذہ مفسد نہیں ہے۔ السابع۔ یہ محاذات ایک رکن کمال میں ہو۔ اور مختصر محیط سے لکھا کہ ابو یوسف کے نزدیک قدر رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے کبیرہ تحریر تو مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھ کر رکوع دوسری صف میں کیا پھر بڑھ کر سجدہ تیسری صف میں کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں و بائیں دیکھے والے ایک ایک مرد کی ناز فاسد کر دی۔ کافی محیط۔ ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف میں جا کر مرتبہ مردوں کی ناز فاسد کرتی ہے دائیں و بائیں دالے دیکھے والے کی اگر ہو اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التا ثانی۔ ع۔ اور اگر دو عورت ہوں تو ایک دایان و ایک بایان اور دیکھے والوں کی فاسد کر نیکی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پچھلے تین تین آخر صفوں تک اور اور یہی جو آب الظاہر ہے۔ تیسرین۔ الثامن۔ امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتوں کی امامت کی نیت ہو اور اگر بون نیت کی کہ تمام عورتوں کی امامت کرنا ہوں سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہے۔ خمس۔ الاثمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کریں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی ناز فاسد کر دے اور اسلاف رضی اللہ عنہم اگرچہ کتاب المبسوط میں مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین میں عورت کی اقتدا اور مرد کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتوں کی کر لی ہو۔ اور بعض مشائخ نے فرائض و قیامہ میں اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے۔ اور مختصر محیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد اور عورتوں کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہیں۔ التاسع۔ دونوں کا اشتراک۔ اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتدار کی پھر انکو حدیث ہو انود ضرور کو گئے پھر اگر ٹھہرنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری درجہ تیسری رکعت امام میں محاذی ہوئی جو ان دونوں کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی ناز فاسد ہوگی اور اگر دونوں رکعتیں بڑھ کر اپنی تیسری وجہ تسمیٰ میں جا کر عورت محاذی نہی تو مرد کی ناز فاسد نہوگی۔ الذیخو غفرلہ جو نازیہ دونوں اپنے واسطے ادا کرنا اس میں فساد نہیں اور جس میں کلا بھی امام کا بھیجا ہو تو محاذات فاسد ہے۔ کافی تیسرین۔ العاشر۔ جیسے مکان کا حد ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر یا دونوں جو قرہ پر ہوں ایسی ہی صحت ہے ہونا شرط ہے اور صحت کا مختلف ہونا جو محکم کی نازیہ یا غیر

رات کی تحری کی ناز میں ہوگا۔ البتہیں۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی بھراام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوایا کر اہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی ناز کا سدھ ہوگی مرد کی۔ کمانی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محاذی ہو یا عورت کا جو شہتہ ہو چکی اور اسکی امامت کی نیت ہو گئی مرد کے ساتھ ناز مطلقہ کی ایک رکن میں در حالیکہ دونوں تحریمہ وادار میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام ورجع کے بعد کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے ناز مرد کی نفسہ ہے۔ کمانی الفتح۔ ویکرہ لمن حضور انجماعا۔ اور کمرہ ہر عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رحم کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جسے جماع کی رغبت ہو۔ لکافیہ من خوف الفتنہ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رنہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نازی حائل دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کجاتیں۔ م۔ ولا باس للعجز ان تخرج فی الفجر والمغرب والمشاء اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں مجرمین و عشاء میں۔ ونداعند الی خنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ میں ہی اوقات میں نکلیں۔ وقالا یخرجن فی الصلوات کلبا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجز عورتیں نام نہادوں میں نکلیں لانه لافتنہ قللہ الرغبتہ فلا یرہ۔ کیونکہ عجز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلتنا مکروہ نہیں۔ کمانی العید۔ جیسے عید میں۔ ف۔ باتفاق نکلنے کا جو ازہر حال کہ وہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق جابل۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ فتنہ شہوت باعث جماع ہے۔ فقع الفتنہ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشار ہم فی النظر والعصر والحجۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جھٹکے پھرتے ہیں ہر عصر وجمعہ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں عجز نہ نکلیں۔ انافی الفجر والعشاء ہم ناموں۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں دے سوتے ہوتے ہیں۔ ونفی المغرب بالطعام مشغولون۔ اور مغرب کے وقت دے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان میں اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں ناز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجماعۃ۔ اور جہانہ یعنی جنگل۔ متفقہ۔ وسیع ہوتا ہے۔ فیکنہما الاعتزال عن الرجال فلا یرہ۔ پس وسیع میدان میں عجز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ مت منع کرد اسر تعالے کی باندیوں کو اسر تعالیٰ کی مسجدوں سے۔ اور انہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ رضی اللہ عنہم مردی ہے اور یہ از قبیل انتہاء حکم محمول ہوا کیونکہ نجوم کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے فجر کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی ناز میں حاضر نہو۔ کمانی الفتح۔ اور عورتوں کے نظر و تحریر کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رنہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کر دیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رنہ سے مردی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احادیث کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی ہر مسجد انکی کوٹھریوں کے قریب ہیں۔ رواہ احمد۔ سنا عین مثل شخ کانوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کہ چونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ انافی۔ اور یہی مختار ہے۔ البتہیں۔ اور یہی مقصد ہے کہ عجز حسین کچھ بھی رتی ہو منع کیا دے سواے ایسے عجز کے جو بالکل نافیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا ادا باندہ اوقات روزانہ میں ہر اندہ عید گاہ میں عزم۔ اور جب ناز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس وخطوط میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ مع۔ ولا یصلی الطاہر خلف من ہوئی معنی المستحاضۃ۔ اور ناز نہ پڑے جو پاک ہے مجھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بنتا ہوا دم اور جسکے پیٹ پٹنے ورجع ہونے کا

مرض ہو۔ اور مردیہ کہ ایک ناز کا وقت بدون اس حدیث کے نہ گزرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وہود اگرچہ اسرتعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو حرم میں نہ ہونے سے وہ طہار نہیں کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طہار مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑے۔ ولا اظہارہ
 خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طہارہ عورت کے پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ حضور میں یا اس کے بعد عذر موجود
 ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی و قد مر۔ معذور کی اقتدار اس کے مثل عذر دے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہیں جائز
 ہے۔ اتبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلتا دنہم جاری تو اس کے پیچھے ایک عذر دے اسے مثلاً ریح دے۔ کی نہیں جائز ہے
 بوجہ ہر۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصحیح اقویٰ حالاً من المَعْدُور۔ کیونکہ تندرست کا حال
 بہ نسبت معذور کے اقویٰ ہے۔ ف۔ تو اقتدار میں صحیح کا اپنی ناک کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشی اتبیین یا ہو
 فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مانوق کو تضمن نہیں ہوتی۔ والا امام ضیامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جسا کہ حدیث
 میں آیا۔ اور حنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی ناز کا ذمہ دار ہے معنی مطہر بلکہ۔ معنی تضمن صلاۃ صلوۃ المقتدی۔ باری معنی کہ
 امام کی ناز تضمن ناز مقتدی ہے۔ ف۔ تو ناز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو تضمن نہیں ہو سکتی ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تحلیل
 اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز معنی آنکہ ناز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تحلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہو تو اسی تک
 رسیکا جسا کہ فتح القدر میں کیا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت ناز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب ناز صحیح ہے
 تو امام کی صحیح ناز تضمن مقتدی کی صحیح ناز کو ہوگی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے
 زعم میں مفسد ناز ہے جیسے عورت کو جھونا اور ذکر جھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی ناز کراہت
 مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی ناز جائز ہے اور اس کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو
 واجب ہو کہ یہی کہا جائے کہ اسکی ناز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کافی اتبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور
 کے پیچھے صحیح کی ناز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر فرم کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کافی یعنی۔ لیکن کراہت اظہار
 و اسرتعالیٰ اعلم۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب
 ہے۔ مع۔ اور جبکہ قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے
 ہیں اور نہ اقتدار کرے امی کسی گننے کا کیونکہ امی تحریر پر قادر ہے۔ النبط الذخیرہ۔ اور وضع ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے
 مع۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے تنگے کے۔ ف۔ یعنی جسا کہ مستر واجب و حکما ہوا
 تنگے کے پیچھے نہ پڑے۔ لقوۃ حالما۔ کیونکہ قاری و کتبی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یوم التیمم
 المتوضین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے و حضور و الون کی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ
 ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز
 اور امام محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانه طہارۃ ضروریہ۔ کیونکہ ہم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہ ہو تو خشک
 ہے۔ و الطہارۃ بالماہر اصلتہ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہا انہ طہارۃ مطلقہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت
 مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے بقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجة۔
 اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث مرد بن الحارث
 کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے مرد کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمر و بن کا حال پوچھا تو گونے
 کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز جبکہ حالت جناح میں ناز پڑ جائی پس حضرت علی اسرطیہ وسلم نے عمر و سے پوچھا تو عرض
 کیا کہ میں سردی کی رات میں غم جو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نماز دن تو پاک ہو گا پس میں نے قول اسرتعالیٰ لا تقوا با

الی التکلیف پھر عاقل میں ملے تھیں مگر کے اگو نادر پڑ جائی پس حضرت علیؑ علیہ السلام نے قسم فرمایا اور کہا کہ - یا کمال منہ فقیہ مسرور
 بنی العاص اور گوگون کو اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا - حدود اوہ ابو داؤد و البخاری طبعاً اور اصل یہ کہ فیضین کے نزدیک تھیں خلیفہ
 باقی کا ہر اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ حضور کا ہر اور شاید کہ مراد امام محمد رحمہ کی خلافت افضل سے مانع ہے - و اسد عالم سمع -
 قاری کی اقتدار چھوڑ کر امی یا آخر میں نے تنہا پڑھی تو علیؑ صبح جائز - الجمع - ص - صبح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جو از مسجد
 یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں نماز امی بالاتفاق جائز - قاری دوسری نماز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
 ہے - ن - بدل کی اقتدار سوار سے نہیں جائز - الخلاصہ - تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو - جمل
 حدث دائم کے ساتھ اقتدار نہیں صحیح ہے - جامع الفوائد - قاری نے امی کا اقتدار کیا تو نماز شرع ہوئی حتیٰ کہ قفقہ سے
 حضور نہ ٹوٹا - ف - اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی - یہی صحیح ہے - فہم طبع محمد فی الاصل - المبحث - ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
 امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھ کر ہو تو نفل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے ٹھیک ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
 فاسد ہے - المبحث - باستثنا سے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
 نہیں ہے - قاضی خان - خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہ ہو - یہی ظاہر الروایۃ ہے - المنہایہ
 اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جاہل کی رعیت کی تو ایسا حکم ہو نہ تنہا امی گونگے کی نماز جائز ہے - علیؑ الجمع کافی
 الجمع - یا فاسد ہے - علیؑ الاصح - کافی المنہایہ - اور کلام آقا ہے - م - و یوم الملاحع الغاسلین - اور امامت کرے مسیح کرنے والا
 دھونے والوں کی - ف - یعنی موزوں پر مسیح کرنے والا پانوں دھونے والوں کی امامت کرے - م - بلا خلافت - ج -
 لان الخلف مانع سرائیۃ الحدث الی القدم - کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرائیت کرنے سے روکنے والا ہے - ف
 تو حدث سے بیرون کی طہارت نہ ٹوٹی - م - و ما حل بالخف یریلہ المسح - اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح
 دہ کر دیتا ہے - ف - تو موزہ دالے کی طہارت مثل دھونے دالے کے باقی ہے - م - بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
 لم یقتبر زوالہ شرعاً قیامہ حقیقہ - بر خلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار ہو جو معدوم ہونے کے نہیں جائز ہے
 ایسے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے در حقیقت قائم ہونے کے - ف - کیونکہ معدوم کا
 حدث در حقیقت قائم ہے تو شرع کے باوجود حدث کے معدوم رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو - شاید جو لوگ معدوم
 کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدث حقیقہ زوال ہو مگر ظاہر ہے تو امامت روا ہے - و اسد عالم
 م - قصد کی ٹیپی پر اور حیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے - الخلاصہ و المبحث - ج - و یصلحہ انقام خلف
 القاعد - اور نماز پڑھے مگر ہونا لا پیچھے بیٹھنے والے کے - ف - یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو نہ اشارہ کرے والے کے
 پیچھے نہیں جائز ہے - وقال محمد لا یجوز ہوا لقیاس بقوۃ حال القائم - اور امام محمد نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدار نہیں
 جائز ہے اور قیاس بھی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے نوی ہے - ف - بلکہ حدیث صحیح میں ہے - و اذا علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - یعنی جب امام
 بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو - و من عکناہ بالنص - اور مجھے قیاس کو بقاء نص کے ترک کر دیا - و ہوا روی - اور اس حدیث پر
 جو روایت کی گئی کہ - ان الہی صلعم علیؑ آخر صلاتہ قاعدا رسول اللہؐ نے پڑھی اپنی آخر نماز کی تھی - ف - یہی سب سے آخر خبر ہے کہ
 کے روز بیٹھے پڑھا - و القوم خلفہ کجام - اور قوم آپؐ کے پیچھے کھڑی تھی - ف - اسطرح کہ ابو بکرؓ دنو جو پہلے پڑھا رہے تھے
 آپؐ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیوں نے ابو بکرؓ کی اقتدار کی - پھر آپؐ کے بعد وہ شبہ کی مسج کی نماز آپؐ نے ابو بکرؓ کے
 پیچھے پڑھی ہے - کمالیہ جالیستی اور دونوں حدیثیں صحیح ہیں - بخاری رحمہ نے اپنی اسناد و شیخ حمیدی رحمہ سے نقل
 کیا کہ حدیث از علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - منیع ہے کیونکہ آخری نفل وہ تھا جو نہ کر ہوا - م - پھر شائع کے تصریح کی کہ مریض

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہو کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے کھڑے تکبیر کھی ہو لہذا ازراہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہیں جس نے تحریمہ کھڑے باندھ کر قیود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمدیہ کا ہے۔ شخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذ علی حاکم السلام اس وقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور نسخ نہیں ہے۔ فافہم والحمد للہ۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اقتدار کرتے تھے مگر یہ کہ حضرت علی الصریطہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سنانے لگے۔ دیکھتے ہیں کہ اس سے لگلا کہ جمعہ وعیدین میں جو تکبیر ہوتے ہیں جائز ہیں بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ جھپٹتے اور ابصر اکبر کے دونوں ہتھ سے ٹکرتے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے ناند ادا نہ لگنا چلتا ناہوا جو مفید ناز ہے۔ شخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت علی الصریطہ وسلم کے برابر حضرت ابو بکر تھے اور باقی صفوں پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکر رضی اللہ عنہ پڑھاتے تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی درہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور اعلیٰ امام اگر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہ ہو تو رد اسے گرین نے یہ جزیئہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔

و یصلی المومی خلف مثله۔ اور پھر اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرتے دے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرنے بیٹھا جانا اولیٰ ہے۔ تھامشی

ص۔ پس جائز ہے۔ لاستواء کھانی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معبر ہے۔ کھانی محیط۔ الا ان یومی الموم قاعد او الامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام بیٹھے بیٹھے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ محیط۔ یہی مختار ہے۔ البتہ۔ اور نہیں مختار ہے قول تھامشی کہ یہ تینوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے منع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قیود تو معبر رکن ہے۔ فیثبت بہ القوۃ۔ تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار گزارا دناہوا۔ م۔ ولا یصلی الذی یرکع ولیسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع وسجود کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ لان حال مقتدی اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ وفیہ خلاف زفر۔ اور اس میں زفر کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ آنگے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول۔ ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہو اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ بیٹھے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے میں الذی فرغ۔ ولا یصلی المفترض خلف المتفصل۔ اور نہیں پڑھے جو فرض ادا کرتا ہو پیچھے تفصل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے دروایت احمد دیکھئے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب ونسعی و زہری وحسن وابو قلابہ و یحییٰ بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد و برواتی طاؤس کا ہے۔ ع۔ لان الاقدار بناء۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی میت چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے عہد پر مبنی کرے۔ ووصف

الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نہ ادا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل ہے جب تک کہ جو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیا۔ فلا یتحقق البنا علی المعدوم۔ تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہ لگا۔ ف۔ تو ثبوت ہوا کہ ہمیں اقتدار کرے مقرر میں پیچھے غیر مقرر کے یعنی پیچھے تفصل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

ناز منفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جس میں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو ملامت کی کہ کیا تو فقہہ برپا کرتا ہے اور اسطو سورہ میں منفل کی تعمین کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جا کر انکو بھی ناز پڑھاتے۔ لفظ سلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جا کر انکو نماز فریضہ پڑھانے۔ وجہ استدلال یہ کہ ناز خود فرض پڑھ کر جب امامت کرتے تو منفل ہوتے اور قوم مقرض ہوتی تھی تو مقتضی کی اقتدار منفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صحت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اس پر مدغم کرے تو ایک صحابی نے اسکو ناز پڑھا دی تو یہ عین فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر نرا پڑھا ہو یا کوئی شخص چار منفل پڑھا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرے کیونکہ جماعت ادا کی بدون اتحادیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ پھر ہمارے علماء رحمہ اللہ نے اس استدلال میں سخت کی کیونکہ حدیث تو کچھ اس واسطے بیان نہیں ہوئی کہ منفل کے پیچھے اقتدار مقرض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع ہے جیسے معاذ فرماتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دست میں ایسا کرنے سے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا وجہ نادر انگلی قوم کے تھا یا بطور معرفت تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث ہی مقصود کے واسطے ہوئی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوئی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیضاور مقتدی کھڑے ہوئی صحت میں کیا گیا تھا جو کہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب معاذ رحمہ اللہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تحقیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے اسے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے سوجانے کے بعد معاذ رحمہ اللہ ہمارے پاس آتا ہے اور ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلنے میں تودہ ہم پر نماز کو طول دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ اللہ کو فرمایا کہ تو فقہہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو میرے ساتھ نماز پڑھ یا تو اپنی قوم پر تحقیف کر۔ رواد الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کتاب ہے کہ ظاہر شکایت قوم کی پٹھانی کی کہ اول تو معاذ رحمہ اللہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھ کر دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اس پر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو ثلوث طویل کر دیتا ہے پس حضرت نے جو کچھ معاذ رحمہ اللہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ لانا پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دیجو۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تحقیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع حجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت منع نہ ہوتی اور وہ معاذ کا عشاء پڑھ کر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تحقیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

جھوٹا دوم یہ کہ امامت کو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع نہیں ہو سکتی۔ اگر کہا جاوے کہ
بہر اس صورت میں مختل ہو کر ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک محلی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر مختل کے
بچھے فرض نہ ہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہو کہ منع کرنا در طرح اول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اس طرح کہ مختل کے بچھے فرض نہیں ہوتی تو امامت نہ کر۔ خاص یہ کہ یہ طول کلام چاہتا ہو امامت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناتب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہو کہ آپ کو جامع الکملات ہوئے تھے تو آپ نے مختصر و حوت میں منع بھی کر دیا اور معاذ
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حوت میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رحم کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہو کہ منع تو موجود ہے اب کلام اس میں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء سے مختل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہو گا جب تک کسی دوسری دلیل سے منع کا اقتداء مختل معلوم نہ ہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اس واسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ طول فرما
سے مانع ہیں۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رحم کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رحم کو منع
کرنا نہ کر رہیں تو اس سے جواز نکالا ہی نہیں جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نقل کی نیت سے پڑھنے ہوئے کیونکہ نیت کا حال
کیونکہ معلوم ہو۔ رو کیا گیا کہ معاذ رحم یہ فیصلہ کیونکہ چھوڑنے کے فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اس کا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیا کہ یہ وہم ہو کہ امامت مقررہ بلکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود شری فیصلہ ہے اور وہم مذکور تو دینہ کے
جلد مساجد کے اماموں پر اعتراض ہے۔ کیا گیا کہ امام شافعی رحم نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی نہ قطع و کسر فریضہ۔ یعنی
معاذ رحم کو پڑھانے تو معاذ کی نقل ہوئی اور قوم کی فریضہ ہوئی۔ پس یہ میرے ہو کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوئی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جلد حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہر صورت شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہو کہ اسکو شافعی رحم نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے یعنی
نے لکھا کہ ابی قتادہ حبلی وابن زبیرہ حرائی حبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جلد کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اس پر حدیث جابر رحم
یہ وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نازخون دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار بیویں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوة المسافر
ہمارے نزدیک دو رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو مختل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رحم کے نزدیک کل فرض میں۔ طحاوی
نے جو اب دیا کہ یہ اس وقت تھا کہ فریضہ دوم مرتبہ پڑھنا رہا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو
دوم مرتبہ پڑھ لیتے تھے یا تک کہ عافیت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی غلبہ لفظ ذکر کیا۔ پھر یہ نسخ ہوا احمدیہ ابن عمر رحم کہ حضرت
نے ہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقین العبد رحم نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر
نسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رحم نے ایک نسخ اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو
صحیح متعارض میں جانتک ممکن ہے ترجیح دیا جاوے اور وہ بیان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ سبب نسخ ہے۔ اور بات صحیح
انصوح سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نازخون ایک ہی ایک رکعت
کر کے پڑھائی اور در بیان میں ہر گروہ کو ناز کے متانی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء سے مختل ہے فرض روایتی تو

سب گردہ کو پوری ناز پڑ جائے۔ منع۔ واصلی التفضل خلعت المنقرض۔ اور اقتدار کے تفضل پہچے منقرض کے وقت
اگرچہ منقرض پڑنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرات نہ کرے۔ اَللّٰہُ تَعَالٰی۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
قائم واجب ہو جیسا کہ معنی سے درمختار نے لیا تو اگر منقرض نے قرات نہ کی تو ناز واجب الاعادہ پر ہم۔ اور اگر تفضل نے اقتدار
تو ذکر پھر اسی فرض میں منقرض کی اقتدار اس نیت سے کی کہ توڑنے سے ہوا کے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ۱۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت تفضل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اہل ناز کی ہر
وہ جو موجود فی حق الامام متحقق الیہا۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہر نواز اقتدار شیک ہو جاوے گی۔ ومن اقتدی
بامام ہم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدار کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو ناز اعادہ
کرے۔ فسط۔ اور اگر قبل اقتدار کے جانے تو بالاجماع اقتدار کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدار کے صرف امام
معلوم کیا تو ناز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہد یا مٹ۔ اور وجہ اس میں یہ کہ مقتدی کی ناز ضمن میں ناز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر پر خلاف اصول شافعی رحم کے کہ ہر ایک کی ناز علیحدہ ہو تو ان کے نزدیک ناز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی ناز باطل ہے۔ نقولہ علیہ السلام من ام قوام ثم طہرانہ کان محدثا و جنبا اعاد
صلواتہ و اعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر لکھا کہ وہ محدث یا جب تھا تو اپنی ناز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نازین اعادہ کریں۔ و فیہ خلاف الشافعی بنار علی ما تقدم۔ اور اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے پھر
اس کے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رحم کے نزدیک اقتدار تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی ناز پر اپنی ناز مبنی کرے۔ ونحن نعبر معنی التضمن۔ اور ہم نفس کے معنی مغیرہ کہتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدار
پناہ غیر کی ناز پر۔ و ذاک فی الجواز والفساد۔ اور یہ نفس تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوام اکم صحف کو پہنچے یا اس کے مانند تو حجت کافی ہے۔ و نہ معنی نفس ثبوت ہون تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ معزز۔ لیکن امام محمد رحم نے آثار میں ابراہیم بن یزید النکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو ناز پڑ جائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید النکی کی اسناد سے خود حضرت علی رحم کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کافی
الیعنی والفتح۔ ترمذی کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید نہ کھنڈک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں ہم۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤمن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واخلف لمؤدین۔ یعنی امام مقتدیوں کی ناز کا ضامن ہے اور مؤمن انکا
امانت دار ہے اسی الامون کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤمنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نازین ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ ناز ہر شخص پر خود واجب ہے تو حصین ہوا کہ قوم کی نازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جب ہو تو اسکی نسا باطل ہے پس وہ جکی نازوں کا ضامن تھا
انکی نازین بھی فاسد ہوتیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد الغزیز بن محمد بن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رحم فرمایا روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ نتیجہ میں کہ امام مسلم نے انبی صحیح میں قریب چارہ حدیثوں کے اسی مسئلہ سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ
امام داؤد کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم ناز مجرمین داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اور آپ کے
سر سے پانی پکٹا تھا میں انکو ناز پڑ جائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے جس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ متقدّم ہوئی تو کھڑے رہنے کو کہیں گئے۔ جو اب یہ کہاد ل نو یہ صحیح نہیں کہ وہ
 تکبیر بانی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ وہ اس پر کھڑے نہیں تھے۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
 کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ اگر اپنے مصلیٰ پر کھڑے ہوئے ہیں قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب چاہا
 ہے کہ خالی تکبیر پر سستہ لال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہے کہ اعادہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ پر کفر
 کو اپنی جانب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جائے کہ ممکن ہو خواہ زبانی یا خطی یا لہجی سے ہی اس پر بشرطیکہ متقدّمی نہیں
 معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ ابو حنیفہ صریح الدیالہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اطلاع واجب ہے۔
 پھر امام تو پوری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔
 اگر مدت تک نماز پڑھ جائے پھر کہ اگر میں نے پھر وضو یا مع نجاست مانع نماز پڑھ جائے تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ
 فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اس نے کہا کہ میں تو جو سی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصحیح ہے پھر اس شخص کا حکم قریب کا ہے
 تو اس پر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دی جائیگی۔ یعنی ع۔ اگر جو سی یا فاسق لا ابالی نہو اور احتمال ہو کہ اس نے
 احتیاطاً وضو پڑھا رہی کے طہر کیا تو لوگ اپنی نادان بھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اطلاع
 ہے۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتیٰ کہ عداً ایسا نہیں کیا۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کا فر یا مجنون یا عذت یا خشی
 یا ای تھا یا بغیر تحریرہ یا محدث واجب پڑھ جائے۔ انہیں۔ واضح ہو کہ مجنون جگا جنون ملحق ہو اسکی اقتدار دست نشہ
 کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اسکی اقتدار صحیح ہے۔ تاہم خیال۔ خواہ افاقہ
 وقت میں ہو یا نہ ہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقہ ابو الیث ہے۔ التاثر غانیہ۔ و اذا صلی امی بقوم یقرءون و یقوم
 امین۔ اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اس کے
 پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصل اسم فاسدہ عند ابی حنیفہ۔ تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ان سب کی
 ناز فاسد ہے۔ و قال صلوة الامام ومن لم یقرء تاممہ لانہ معذور ام تو ما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام
 کی ناز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے انکی ناز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔
 اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا امام العاری عراة ولا یسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے ننگوں
 اور ستر ڈھکے ہون کی۔ ف۔ کہ اس صحت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی ناز جائز ہے اور معذور ملکہ ہون
 کی فاسد ہے۔ الخلاصہ ۵۔ اسی طرح بیان بھی امی امام اور امیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول
 بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اس کے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا ہوگا
 بخلاف اس کے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جائے گی لہذا امام مصنف نے
 دلیل امام عظم کہی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا مقصد صلاۃ۔ امدام رحم کی دلیل
 یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرات کو باوجود قدرت قرات کے تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔
 تو پھر سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ و ہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی نے فرض قرات کو مع قدرت ترک کیا۔ لہذا مقتدی
 باقاری کون قراءۃ قراءۃ لہ۔ اس لیے کہ اگر امی نہ کہ اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرات نہ کی
 قرات ہو جائے۔ ف۔ امدام کہ لہذا اس کے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرات چھوڑی ورنہ قاری کی قرات
 امی کی قرات ہو جائے۔ بخلاف ملک المسئلہ۔ بخلاف اس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ و امثالہ
 امدام کے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے بروج نے چند جردوں و چند مستوں کے امامت کی یا امام کو نہ ہونے

بند اخارہ کرنے والوں و چند قدرت والوں کی امت کی جہین امام کی توقع مقتدی میں نہیں آتی۔ لان الموجود فی حق
 الامام لا یکون موجود فی حق القندی۔ کیونکہ الی مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے
 موجود ہو جائیگی۔ ف تو مشرور کے پائندہ رست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا مشر
 و حکم کیا یا رکوع و سجود ادا ہو گیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک گامدوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ
 جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قراءت کی قدرت ہوئی ہو تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نازیہی درست ہو سو اسے قاری کے پیچھے
 حالانکہ تمنا یا مسئلہ ہو کہ۔ ولو کان الامی یصلی وحده۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا ناز پڑھتا ہے۔ والقاری وحده۔ اور
 قاری تنہا ناز پڑھتا ہے۔ جاز ہو اصحیح۔ تو جائز ہے ہی حکم صحیح ہے۔ ف پھر کیونکہ اُمی کی ناز بلا قراءت جائز ہوئی کیونکہ
 قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قراءت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صحت کی کوئی روایت ابو خنیفہ رحم سے نہیں ہے۔
 لہذا فی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صحت میں بھی اُمی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کس کی
 امی کی تنہا ناز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہو اور اُمی پر واجب نہیں کہ جان
 قاری ہو تلاش کرے توجہ جماعت نہوئی تو اُمی کو قدرت نہوئی پس اسکی ناز صحیح ہے۔ لانہ لم یظهر منہا رجعت فی الحجۃ
 یونکہ اُمی و قاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے
 شرع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہے۔ النہایہ۔ پھر کلام المفتح والبنایہ بیان مضر
 ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو اُمی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
 میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی ناز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام
 تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی ناز صحیح ہو جائیگی
 فافہم۔ اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا۔ فاسد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر کسی نے ناز کا تحریم باندھا اس نیت
 کے ساتھ کہ کسی کی امت نہ کر دنگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ف۔ اگر اُمی کے جواریں کوئی قاری ہو
 اُمی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت توجہ ہی ثابت ہوئی ہے
 نہ قاری حاضر مطاع ہو۔ الکافی۔ شاید مطاع سے مراد واجب جماعت ہے۔ والہذا علم۔ م۔ فان قراء الامام فی الاولین
 ثم قدم فی الاخرین امیا۔ اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قراءت کر دی پھر اخیرین کے واسطے ایک اُمی کو
 خلیفہ کر دیا۔ ف خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
 حدیث ہوا اور اسکے معاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ پڑھا دیا اور محدث روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قراءت نہیں ہو
 تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فصدت صلوتہم۔ سب مقتدیوں کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ ف جیسے کسی طفل یا عدت کو خلیفہ کرنے
 سے فاسد ہوتی ہے۔ ن۔ وقال زفر لا تقصد لتادی فرض القراۃ۔ اور زفر رحم نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ
 فرض قراءت ادا ہو گیا۔ ف۔ اور اخیرین میں قراءت فرض نہیں بلکہ مستنون ہے تو اس میں امی و قاری برابر ہے۔ ولنا
 ان کل رکعہ صلوة حقیقہ۔ اور قاری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقہ ناز ہے۔ فلا تخلو عن القراۃ اما تحقیقا او تقدیرا
 تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقا ہو یا تقدیرا ہو۔ ف۔ چنانچہ اولین میں تحقیقا ہے اور اخیرین میں تقدیرا
 ہو جو حدیث کے کو اولین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیرا قراءت واجب ہے تو اُمی
 خلیفہ کے حق میں ضرر یہ تقدیرا قراءت متقدر کرنا ہوگی۔ ولا تقدیر فی حق الامی لانہ ادم الماہیۃ۔ حالانکہ
 اُمی کے حق میں قراءت کا متقدر کرنا بھی نہیں کیونکہ اس میں اہلیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ اور متقدر کرنا تو وہی مجبور جان

ممكن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت تو تقدیر انہیں بلکہ وجہ ولایت کے ہر مکانی و مکانی۔ اگر ہم اخیر میں قراءت صحیفہ واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وگذا علیٰ ہذا تو قدمہ فی القشندہ۔ امیر یون ہی ایسا بنا ہے جو اگر امام امی کو تشدد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ بایں عہد کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدیث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو فساد بظاہر نکلتا ہے۔ خلافت زفر مر کے۔ اور اگر امام بعد از تشدد کے بیٹھ چکا پھر حدیث ہوا اور اس نے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نادر پوری جو کئی ذکرہ فقر الاسلام اور یہی صحیح ہے۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔ مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ امام ترمذی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے استفادہ قرآن سیکھے کہ جس سے ناز جائز ہوئی ہے اور اگر تصور کیا تو اسے تعالیٰ کے نزدیک معذور ہوگا۔ ہنہ اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضی خان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ آخرے ہوے کا سوار کے ساتھ۔ الملاحظہ۔ اور نہ اشغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اس کے مثل اشغ کا اقتدار اشغ کے پیچھے روا ہے۔ بشرطیکہ جامعیت میں کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو اور اگر ہوا تو اشغ کی امامت سے قوم و اشغ سب کی ناز فاسد ہوئی۔ اور جو شخص کہ وقت کی جگہ وقت نہ کرتا اور بے جگہ وقت کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنہا بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ت کو کئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا دم پر چھپی تصویر ہے تو مفادقہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمانی الصغری۔ چار مقام میں امام کی متابعت ذکر ہے اول جبکہ امام کوئی سجدہ ناک نہ کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جانک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زیادہ کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر ناز جنازہ میں چار سے بڑھا کر تو متابعت نہ کرے۔ چارم اگر چھ بھی رکعت میں قدر تشدد کے بعد سو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچوں کا سجدہ کرنے سے پہلے خود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچوں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشدد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچوں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی ناز فاسد ہوگئی۔ نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ ۱۔ رفع الیدین وقت التحریہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود ۵۔ سمع اللہ لمن حمد یعنی مقتدی ربنا ملک الحمد کہے اگرچہ امام تسبیح نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراءت تشدد ۸۔ سلام ۹۔ تکبیر تشریق۔ الملاحظہ و خزانہ المفتین مع۔ امی جبکو قراءت نہیں آتی تو کیا وہ نازین بقدر قراءت کے قیام کرے تو امام طہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاشع جو بلا قراءت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ افصح۔ واضح ہو کہ مقتدی بن نسیم بن مدک و لاحق و مسبوق پس مدک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ عزز خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث یا غفلت یا قیادہ خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول کردہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کچھ رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے کردہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا کردہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے بھی ناز پڑھے تو اخیر کی دہر رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عہد امام کی طرف سے بنا

وہی خلیفہ
کہ مقتدی امام کا
بند و جوار ہے
اور اگر امام مقتدی
کا خلیفہ ہو تو مقتدی
کا اقتدار امام کا
اقتدار سے زیادہ
ہوگا۔

[illegible]

و اسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہو اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہے اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اس پر اعادہ نہیں۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و یاقون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دوم و عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ایک امام ٹھہرا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا پس جو وقت ہو وہی ناز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونوں فرق کی ناز جائز ہے۔ کافی التعمیر۔ مترجم کتابہ کہ سہن شک نہیں کہ وہ ایک ہی نازی اور دونوں کا جواز ظاہر اسطریق حکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس ناز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا ازراہ دیانۃ تو ظاہر ہے کہ اعادہ کرین تا فہم و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ و در بیان مانع اقتدار کا بعضے اقتدار صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو کہ میں گاڑی دیکھ کر گزر جائے ہیں تو مانع صحت اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ و قاضیان۔ بشرطیکہ راستہ پر صفوت متصل ہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صفت متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رحمہ نہیں۔ المحیط۔ اور اگر امام پر اوپر چھپے قوم بھی راہ پر طول میں صفت بستہ میں پس اگر امام اور صفت کے درمیان گاڑی گدنے کی مقدار راہ ہو تو انکی ناز جائز اور یہی اعتبار صفت اول و دوم کے درمیان و آخر صفوت تک ہے۔ قاضیان۔ میدانون میں مانع استقدر فاصلہ ہے جس میں دو صفت مساویں اور مصلایے عید میں فاصلہ زائد کچھ مانع نہیں اگرچہ اس میں دو صفت یا زیادہ مساویں اور مصلایے جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو مثل مسجد کے حرام دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دیا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دیا وہ کہ جس سے بدول کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گزر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی یا جس دریا میں کشتیاں و ناوین چلیں پس اگر چھوٹا ہو کہ اس میں کشتی و ناو نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جو اسر الاخطائی۔ یون ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیان۔ اور اگر دریائے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صفت دوسری طرف مگر درمیانی پل پر صفین متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر تین آدمیوں کی بالاجماع صفت اور ایک آدمی کی بالاجماع صفت نہیں اور دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نہایت گرنے سے دوسری جانب نہیں ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صفت ہو تو انکی پیچھے مردوں کی صفین ہوں تو استحضار ان سب صفوں کی ناز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عزیز ہوں تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صفت سے لیکر آخر تک صفوں کے تین میں مردوں کی نازین فاسد ہو گئی۔ قاضیان امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہنچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبہ رہے یا یقین۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطریق کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چڑے سوراخ ہیں تو مقتدی صحیح ہوگا اگر چہ سوراخ مانع وصول ہوں و لیکن امام کے دیکھنے سے میں کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر حائل مرد و امام تک پہنچنے سے مانع ہو مگر امام کا حائل غشی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر درمیان میں مسعود ہو تو مختلف و متحول ہیں۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگر چہ بڑی ہو اس میں کوئی مانع نہیں

نافع اقتدار نہیں ہے۔ البتہ جی کہ امام محبوب میں اور مقتدی انھما سے مسجد پر ہونو بھی جائز۔ شیخ الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی محبت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشبہ ہو۔ قاضی خان و الخلاء۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد کے گھر کے درمیان ہو اور حال امام اس پر مشتبہ ہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چوترہ پر جو متصل مسجد پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک نہیں متصل ہو۔ الخلاء۔ اگر مسجد کی محبت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر محبت کا دروازہ مسجد میں ہو لیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میزندے سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ اب نماز میں حدیث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدیث فی الصلوٰۃ

بن سبقت الحدیث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدیث نمازیں۔ انصرف۔ وہ بھر جاوے۔ فان کان اماما متخلف۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ و قوضا۔ اور خود وضو کرے۔ و نبی۔ اور نہا کرے۔ و ف۔ یعنی جس تمام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر بانی کو نبی کر کے نام کرے یعنی اگر پاس ہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ میں کا لفظ مرد و عورت اور امام مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقت الحدیث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدیث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے جب یہ حکم ہے۔ دوم الحدیث یعنی حدیث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہنا کہ قوضا و وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر سبقت کرے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ نبی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل میں خلیفہ توضیح آتی ہے حتیٰ کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے۔ و انقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی م کا قول ہے۔ لان الحدیث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدیث تو نماز کی منافی ہے۔ والشی۔ اور جہلنا واسطے وضو کرے۔ والاضحاف اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ یفسد انہما۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشتبہ الحدیث العذر۔ تو یہ حدیث مشابہ ہو گیا حدیث عمد کے۔ و۔ اور حدیث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل ہے۔ اور جواب اس کا یہ کہ ان قیاس ہی پر لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہمارے ہی قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قار اور عت او اندی فی صلاتہ فلینصرف ولینتوضا ولین علی صلاتہ ما لم یلم یحکے فرمائی یا کسیر جہوئی یا ندی لکل آئی نماز میں تو وہ بھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کر لے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ و۔ حدیث نوافض الوضوین گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسل تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و جہوز علماء کے نزدیک محبت ہے اور ابن ماجہ نے اسمیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمیل کا روایت ابن جریج و غیرہ اہل الثم سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن منقطع ہے۔ و قال علیہ السلام ادا صلی احدکم فقا اور عت فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق لشیء۔ زبیدی معنی نے کہا کہ یہ انظار غریب ہیں لیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مروی روایت کی کہ انا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ باخفہ ثم ینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدیث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے پھر روٹ جاوے تا کہ انتر جہ یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے بھر جاوے۔ اور دارقطنی نے حضرت علی کریم علیہ السلام کا قول روایت کیا کہ جب کوئی ادا کرے تو ہم کی پھر اپنے پیٹ میں تر تر کر دے۔

حرکت سے رنج نکلنا معلوم کرے یا کسی عیوے یا تو باوے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں ترانہ باوے تو پھر کر دھو کرے۔ بالحدیث حدیث اسمعیل بن عیاض متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہو اور مانند قول حضرت علیؓ کہ اہل بیت کے جو دار قطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ و علی بن ابی طالبؓ و سلمان فارسیؓ و عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ابن عباسؓ و انسؓ و عقیلؓ سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رحمہ نے نام کو شش سے صرف صورت میں تحریر کیا کہ خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے انہما بعین میں سے علقہ دھاؤں و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابی ہریرہؓ و عطاء و کول و سعید بن المسیب و حسن بصریؓ و رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اور زاعمی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمنؓ ہیں یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی قرآن میں سے گزیرے اپنی ناز میں تو پھر کر دھو کر کے ناز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن جابر و اسمین اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمین نو بعد و ضرور کے ناز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب ناز کی طرف عود کرے تو بنار کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنار سے مانع نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہؓ سے ابھی غیوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابی حنیفہؓ نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہنچی کیونکہ اسمین سلم بن سلم انصاری ابو عبد الملک مرومبول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ نے بھی مرفوعاً ناز میں رفات کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ ابی ہریرہؓ و والد ار قطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقمؓ راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و انسائی وغیرہ نے شروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنار جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمین کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ حنا یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہؓ میں مرجح ہے کہ ناز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم نے نظر سے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوا کیونکہ طارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں ویر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے ناز طہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنار جائز ہے اور قیاس اسمین شروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لائق کر دے۔ جواب یہ کہ۔ ابلو می فیما یسبق۔ اہلہ تو ایسی حدیث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون مایعہ۔ نہ اسمین جسکو عہدا کرے۔ فلا یحق بہ۔ تو عہدی لائق ہوگا بے اختیاری سے۔ فق۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمین تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عہدی حرکت تک کچھ عہدی نہ ہوگا۔ م۔ والا استقینا افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحریر لائن شہبہ الخلاف۔ تاکہ شبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ فق۔ کیونکہ اجماع اقویٰ ہے خبر الواحد سے۔ یعنی رحمہ نے اعتراض کیا کہ بنا کر نے پر تو صحابہؓ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہؓ کا قول مثل لیس کے ہے۔ اور لہر حدیث مؤید اجماعی صحابہؓ مترجم کتاب ہے کہ اجماع صحابہؓ نہ جو از پر ہے کیونکہ مرجح اس کا تھا ہے اور حدیث علی بن طلقؓ و استقینا پر محمول تو وہ

ہر لیل بھی افضل جہا بدون لحاظ خلافت کے اور غیر بنار کی شرائط متعدد ہیں غلبی رعایت میں تصور کا احتمال ہر فالحکم م۔ ہر
واضح ہو کہ جائز بنار کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکساں ہے۔ محیط۔ اور جس رکن
میں حدث ہوا اُسکو شمار نہ کرے بلکہ اُسکا اعادہ واجب ہے۔ اہدایہ الکافی۔ اور استینات افضل ہے۔ اہدایہ المتون۔ اور
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے۔ وقیل المنفرد یستقبل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرے پڑھنا
افضل ہے۔ والا امام و المقتدی یعنی۔ اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہے۔ صیانتہ لفضیلۃ الجہاد۔ تاکہ جامع کی
فضیلت محفوظ رہے۔ و۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ حق کے بعد پڑھا کرے یہم۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو عمت
دیگر مل سکتی ہو تو استینات افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہے اور قتادی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ البوہرہ۔ ربیع
بنار یا استینات بعد وضوء کے کس جگہ کرن کیونکہ جہانک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا۔ و المنفرد ان شاء اُم
فی منزله وان شاء عادالی مکانہ۔ منفرد مختار ہے کہ جہاں بنار کرے وہیں تمام کرے جان وضوء کیا اور جہاں ہے اپنی
جگہ لوٹ آوے۔ و۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اُسکو مضر نہیں ہے۔ ہی صحیح ہے۔ م۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی۔
و المقتدی یعود الی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ و۔ یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہے۔ انفتح۔ اگرچہ وہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا۔ الا۔ باستثنائے دو صورتوں کے ایک تو۔ ان یكون امامہ قد فرغ۔ بلکہ اُسکا
امام قانع ہو چکا ہو۔ و۔ ثواب لوٹنا ضرور نہیں دیکھن جواز اس واسطے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے
اور لا یكون بینہما حائل۔ یا نہ درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ و۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضوء کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو مانع اقتداء ہے جیسے
چوڑا راستہ۔ دُڑا دریا۔ دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اور پڑھا تو جب مقام وضوء سے اقتداء صحیح ہوا
تو وہیں سے بنار کرنا جائز تھا پس صفت میں آنا حتمی نہوا۔ شرائط بنا متعدد ہیں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضوء
ہو اور ایسا نہ ہو کہ شاذ نادریع ہو تاکہ اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہ رہے۔ البھر۔
اگر شاذ نادریع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اس میں از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلے ہیں م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عداً گوز کر دیا۔ یا کسی سپردی یا پانچا
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہیں ہے اور اگر عداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث تنویر
فصل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنا نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضوء ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہر تو بھی بنا نہیں کر سکتا۔ خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلافہ۔ اگر مصلی کو کسی نے تھکے یا گولی
چھریا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے سچوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر
بنار نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر منہ بھر کے قہقہا پس اگر یہ وقت قصہ ہو تو وضوء کر کے بنار کرے جب تک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصہ کر کے قہقہا نہ کرے۔ محیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اس طرح کہ جیسے مصلی کے اوپر
جھٹ سے کوئی ڈھیل پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی مقدار دھیرے کے سبب سے نہ ہو تو بنا
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ۔ اور اگر کسی آدمی کی مقدار دھیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشائخ نے کہا
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بنا نہیں جائز اور ہی صحیح ہے۔ اگر مدخت سے پیل گر کر زخمی کیا تو جو
بہن حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں لاشا لگا یا غیر قصہ نہ خون بہا تو بنا نہیں ہے لہذا اگر
دوبارہ لگا کہ خون نکلا تو بھی بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے چپکے یا کھٹکے رہنے کے وقت شے سے کسی فعل گئی ہو یا

اور یہی صحیح ہے۔ الغیرہ۔ اگر عزت کی گدھی بغیر اس کے قصد کے خود بخود گری جو کہ ترمیمی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ تبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے بنا کرے اور اگر اسنے چوڑا ہوا کھنسنے پر تمہا کہ رکوع یا سجدہ میں اسپر دباو دینے سے بننے لگا تو بمنزلہ حدیث عمد کے ہے کہ اگر بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیوش ہو گیا یا بخون ہو یا قفقہ مارا تو دھو کر کے نئے برتنے پڑے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے اختتام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک دم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں آکر کپڑے میں بس اسنے پھر کر دھو یا تو ظاہر الروایۃ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدیث ہونے ہی سے جادے۔ حتی کہ اگر حدیث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے دآنے دونوں پڑھنے میں ناز فاسد ہوگی۔ جو الامحیح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ تبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدیث ہو اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سبع السمرن حمد کہا۔ یا سجدہ میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے ادا کر کے کھانا و سب کی ناز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی۔ اور اگر ادا سے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام صح سے دو راتین میں الگانی۔ ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردی میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدیث ہو جانے کے بعد کوئی فعل جس سے ناز فاسد ہوئی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدیث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا بعد افاقہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر سی لاسنے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ تبیین۔ ابو علی نفسی نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی شبہ ہے مگر قیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرنے سے یہی اصح ہے۔ تبیین۔ اور بعض نے کہا کہ تعدد ضرورت صرف فرائض پر ایک بار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہاں اگر چار بار دھوے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دوڑ گیا اگر جو لکھ ہو یا فرق طیل بقدر دو صفت کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ اخصاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا غلہ چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدی قیام ناز کے ادا کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنا کرے اور اگر ناز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ اخصاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھائے ٹوٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے چائے ناز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا باطل ہے البوہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو یا بن طوع کہ دوسرا کپڑا پا کر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے ادا کر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر جس کپڑے میں کوئی رکن ناز ادا کر دیا تو بالاحوال ناز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا و لیکن اتنی دیر کردی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اسی دم نہیں اتار دیا تو کوئی رکن ادا کیا تو ابوضیفہ دابو یوسف کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدیث مذکور کے اسکا حدیث سابق غلط نہ کرے۔ لہذا۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تمہا پھر ناز میں حدیث سادہ ہو اور وضو کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو ناز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیم کو ناز میں حدیث

کے بعد اپنی نکل گیا اور جیسے مستحاضہ کے جس وقت کا وہ نور کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ بابتہ فرم فرمایا
 کا وقت نکل گیا تو بنا ہوا باطل ہوئی۔ التا نار خانہ۔ غرض کہ ہر معذور کا وقت نکل گیا۔ م۔ حیرہ پر مسیح کر خواہے گا بعد حدث کے
 زخم اچھا ہو گیا تو بنا نہیں۔ التا نار خانہ۔ پانچویں شرط یہ کہ بعد حدث نہ کرے اسکو اپنی قضاء ناز یا دنہ آدے در عابکہ
 وہ صاحب ترمذی ہے۔ البحر۔ قول اور ترتیب یہاں عند سے ساقط بھی ہو در نہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترمذی ساقط ہو
 تو یاد آنا کہ جو مفر نہیں اور بنا جائز رہ سکی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہاں درست نہ ہو جسے
 عودت در نہ بنا نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی ناز فاسد ہوگی۔ اگر عودت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
 کے مگر کا دروازہ کھول کر وہ نور کیا پھر نکل کر اگر چہ رون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التا نار خانہ۔ اگر حدث
 سے اس کے کپڑے کو نکھاست لگی اسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونوں سے ہو تو
 بنا نہیں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں۔ اتبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
 حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل ہو۔ چارم نادرا تو قیوع ہو۔ پنجم حدث کے
 ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد رفت میں رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی ناز نہ کرے۔ ہشتم غیر مزدوری جسکے نہ کر نیکی
 گنجائش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر یا تند از دھام وغیرہ کے توقف نہ کرے فوراً پھر جا دے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہ ہو
 یا زہم ترتیب والے کو قضاء ناز یا دنہ آدے۔ دوازدہم تقدیسی اپنی جگہ کے سوا ادا نہ کرے یعنی سوا اسے دو
 صورتوں نہ کرے۔ سیر دہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہیں ہے۔ نعم۔ یہ سب اسوقت کہ ناز میں حدث ہو گیا بعد کو
 پھر ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہو کہ وہ ناز سے پھر بعد اس کے حدث ہو تو ظاہر الروایۃ میں بنا جائز نہیں ہے۔ ف۔
 چنانکہ ناشل فرائض کے ناز جنازہ میں بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مختصر البحر المحیط ج۔ پھر ناز میں خلیفہ
 بنانا ہر ایسی صورت میں جائز ہے جس میں امام کو بنا کر نا جائز ہے اور جان بنا نہیں دہاں خلیفہ بنانا بھی نہیں۔ اور جو شخص
 اجتہاد میں امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا میں خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو اجتہاد میں اس امام کا امام نہ ہو
 تھا وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا۔ المحیط یعنی اعتبار امام کا ہر نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جاعت امی ہوں تو جاعت کا
 امام انہیں کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ورنہ نکل کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
 پیچھے ہٹے کھڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو دہم دلا دے کہ گویا اسکی تکبیر جوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
 اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام نے ساتھ نہیں بلکہ اشارہ سے۔ اتبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
 محراب کی طرف منہ کیجئے۔ الملاحظہ نع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے مگر بھلا استحقاق خلیفہ بنانے کا ایسی کو حرم۔
 اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا میں یعنی میدان میں جاعت پڑھتا ہو تو خلیفہ بناوے جب تک صفوں سے
 تجاوہ نہ کر گیا ہو اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ اتبیین نع۔ مسجد سے نکل کر نہیں خواہ باہر
 صفیں ملی ہوں یا نہ ہوں۔ یہ شخص کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہیں اور عوم کی ناز
 تو شیخین کے قول میں فاسد ہو گئی اور امام کی ناز بھی اصح۔ روایت بر فاسد ہوئی قاضی خان و المتفہع۔ سبوت کو خلیفہ بنانا
 صحیح ہے اور سبوت کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو رد ہے۔ التظہیر یہ۔ لیکن جانتک امام ہو چکا ہو اس سے
 آگے نام کرے جب سلام پر پہنچے تو در رک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ لہذا یہ پھر یہ سبوت اپنی ناز پوری کرے
 م۔ اور اگر اس نے سلام پر پہنچ کر توقف کر دیا یا بعد احدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی ناز فعل کیا تو اسی کی
 ناز فاسد ہو گئی اور قوم کی ناز تو پوری ہو گئی اور سب بھلا امام ہیں مگر وہ خارج ہو گیا ہو یعنی غافل ہو گیا تھا تو بعد

نماز کے چھوٹی چھوٹی پوری کر کے سلام کے موقع پر اُگیا ہو تو اسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر نافع نہیں ہو تو اسے
یہ کہ اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو جملہ نماز کی ضرورت نہیں۔ اناکارنا
در اگر آگاہی نہ ہو تو اشارے سے جملہ نماز کے اس طرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیاں اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ انیسویں۔ سجدہ نماز میں کے لیے ایک ہاتھ
تو پیشانی پر ایک انگلی و نہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ مٹھنے پر رکھے اور قرات باقی ہو تو ہاتھ خم پر
رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمدہ ہو یا سہواً یا جلاہ۔ چار رکعت والی نماز
میں ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدیث ہو گیا اُسے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
بڑھی ہو تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لائق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشاعت
کردے حتیٰ کہ جو اسپر نماز پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اسے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی
حتیٰ کہ سلام تک نہ ہوئی آئی پھر اسے مدد کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ انصاری
یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کر لے۔ امام محدث اپنی امامت پر ہر بیانشک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کر لیا یا قوم کسی کو خلیفہ کرے۔ پھر اگر
انہیں سے کوئی بات ہوئی حتیٰ کہ امام محدث نے گوشتہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر اگر اسے لوگوں کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المیہ۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان
اگر مرد مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دنوں کی دھبیج اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں
تو فاسد ہے۔ انیسویں۔ اور صحیح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین وقت
کے وہ امامت کے واسطے تعیین ہو جائیگا۔ انیسویں۔ اقوال یغیرہ آنکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدیث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصاریت کر لیا ہو۔ اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی غرض یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہنچ جاوے۔ عفت وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدیث
ہو اُسے عقیق مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسے امامت کی نیت
کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدیث کی صحت میں ہے۔ ومن ظن انہ
احدیٰ مخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدیث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم علم انہ
لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدیث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ آٹرا یا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہیں آٹرا تھا۔ استقبال الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں حوالہ
لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا۔ ف۔ کہ اُسکو حدیث نہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلی بالبقی۔
تو باقی نماز پڑھے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ والقیاس فیما الاستقبال۔ اور قیاس دونوں مسجدوں میں
یہ کہ نئے سرے پڑھے۔ و ہو رواۃ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مردی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر
کیونکہ قبلہ رخ سے نہ پھر نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف نہ کیے ہوئے ہو یا پیشگی
ہو یہی ظاہر الرایہ ہے۔ جرح بزرگات اسکے جب کہ در حقیقت حدیث ہو کر عذر تحقیق ہو تو اس صحت میں ہوجائے کہ
ظہر قیاس اسکا انصراف عذر نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصراف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ

مصلیٰ مذکور اصلاح کی نیت سے پھر اٹھا۔ **ف** تو یہ پھر اٹھنا نہیں۔ **اللاتری** وہ لوگوں میں تو جمعہ نبی علیہ السلام
 کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُس نے تو یہ کیا تھا یعنی حدیث واقعی ہوتا تو وہ اپنی ناز پر بنا کرتا۔ **ف** فالجی شخص
 اصلاح بخقیقہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ادا کیا گیا۔ **ف** مگر یہ بات مسجد کے باہر لکھنا نہیں
 نہیں ہر جگہ۔ **الم** مختلف المکان بالخرج۔ جب تک جگہ نہ بدلے ہو مسجد سے نکل جانے کے۔ **ف** کیونکہ جگہ
 بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے علیٰ ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے پھر
 حالانکہ دشمن نہ تھا تو اسکی ناز باطل نہ کی جب تک اپنے مقام سے خارج نہ ہو جاوے۔ جامع الغرض اسی سے۔ **وان** کان
 استخلف فسد۔ اور اگر اس شوخ نے کسی کو خلیفہ بنایا تو ناز فاسد ہو گئی۔ **ف** اگر جگہ سے تہاذر نہ کیا ہو۔ **ف**
 لا نہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ **ف** کیا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم قبول صاحبین ہے۔
 شفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت
 کی کہ خلیفہ اگر تمام امام میں ٹھہر گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنایا تو امام کے سوا
 انہیں کی ناز فاسد ہوئی۔ **الفتح**۔ و ہذا بخلاف ما اذا ظن انه اقعح علی غیر وضوء۔ اور یہ پھر گمان اصلاح پر بخلاف
 ایسی صورت کے کہ اُس نے گمان کیا کہ اُس نے بغیر وضوء ناز شروع کی ہے۔ **ف** یا موزہ پر مسح کیے تھا اُس نے مدت گزر جانے کا
 گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُس نے سراسر بددیکھ کر اب گمان کیا یا ناز ظہر میں اسکو گمان ہوا کہ میں نے ناز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب کی
 واجب ہے یا اُس نے کپڑے پر سرخی دیکھ کر خون گمان کیا۔ **اتبعین**۔ **ف** فالصرف۔ پس اُس نے بچہ پھیرا۔ تم علم انا علی وضوء۔ پھر
 جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ **ف** اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو ناز فاسد ہو گئی۔ **وان** لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
 خارج نہ ہو۔ **لان** الا لصراف علی سبیل الرقص۔ کیونکہ یہ پھر ناز بطور رقص ہے۔ **ف** یعنی ناز کو جوڑنے کے طور پر پھر
 نہ بر سبیل اصلاح۔ **اللاتری** انہ لو متحقق ما تو ہمہ یستقبل۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا
 گمان کیا تھا تو اسے ناز پڑھتا۔ **ف** تو اسی گمان پر پھر اسی تھا بخلاف صورت اول کے کہ اس میں رقص نہیں بلکہ بنا ہوا
 تھا ہوا محرف۔ پس ہی دونوں میں اصل ہے۔ **ف** جسے فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسے بطور حرکت
 در رقص کے پھیرا تو وہ فسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بنا
 کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا۔ **م** پھر دار و بیت اور مصلیٰ عید اور مصلیٰ جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سوا
 حدیث کے کہ وہ اگر اپنے مقام ناز سے باہر ہوئی تو ناز فاسد ہو گئی۔ **اتبعین**۔ **و مکان الصفوف فی النحر**
لہ حکم المسجد۔ اور صفرا میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ **و** لو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
ف پس اگر آگے سر ہو۔ **ف** فالحد المستقر۔ تو حد سر ہو۔ **ف** حتی کہ اگر سر سے تہاذر کر گیا تو ناز فاسد ہو گئی
وان لم یکن۔ اور اگر آگے سر نہ ہو۔ **ف** فقد ارا الصفوف خلفہ۔ تو ہند اس جگہ کے صفوں کے۔ **ف** حتی کہ اگر پیچھے
 صفیں بائیں گزرتی ہوں تو آگے کی حد بھی بائیں گزرتی کہ اس سے تہاذر میں ناز فاسد ہو گئی اور اسی پر تبیین المتحافقین
 جزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے ولیکن ابن الامام نے لکھا کہ جب سر نہ ہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
 کیونکہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور مشرور کا یہی حکم ہے۔ **اقول** اسی کی بھراوائی حد بخلاف میں جمیع کر کے اسی پر اجماع کیا
 شرح کتاب ہے کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور حق میرے نزدیک ہے کہ مشرور کی ادا وقام
 ہے جیسا کہ اصول میں صریح ہے کہ جماعت کا اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ **وان** کان مشرور۔ اور اگر
 گمان کرنے والا مصلیٰ ایک مشرور ہو موضع سجود میں کل جانب۔ تو حد اس کا تمام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ **ف** حتی کہ

دائین بائیں دیکھنے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کثافی المحیط ۷۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو چھپے بھی صفوف تک حد نہ ہونا چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق چھپے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رحم سے مخصوص کی ہے پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا ہے۔ وان جن۔ اور اگر مصلیٰ جنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔ او نام فاضل۔ یا سکر محکم ہو گیا۔ او اعمیٰ علیہ۔ یا اسبر اغار طاری ہو گیا۔ استقبال۔ تو ناز کوئے سے سے پڑے۔ ف۔ بشرطیکہ تشدد کی مقدار نہ بیشمار ہو۔ ف۔ اغار ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گائے بغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ریح داعی کی راہیں بند کر کے جس وحشت و حواس کو معطل کر دیتا ہے یہ اطباء کا قول ہے۔ م۔ تشکلیں کے نزدیک اغار ایک سوہی جہ انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں نور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغار ہو سکتا ہے جنون محال ہے۔ ف۔ بالجملہ اگر ناز میں حضور ثوث جانے کا حکم ہو۔ جنون یا خواہی اخلام یا اغار سے ہوتا بنا نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑے۔ م۔ لائے چند وجود مذہبہ العوارض کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ علم کین فی معنی ماوردیہ انھیں تو یہ عوارض معنی ان عوارض کے ہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قوہ کسیر و ندکی کہ خفا وقوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدیث نادر الوجود میں بنا نہیں ہے۔ م۔ و کذا لک اذا مقہ۔ اندیون ہی اگر اسنے مقہ مار دیا۔ ف۔ تو بنا نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری میں بخلاف مقہ کے۔ لائے بشیرۃ الکلام۔ کیونکہ مقہ بمنزل کلام کے ہے و جو قاطع۔ اور کلام ناز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو مقہ قاطع ہوا پس بنا روا نہی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ مقدار تشدد بیشخص سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد تدر تشدد کے ہو تو اسکی ناز نام ہے۔ م۔ وان حصر الامام عن القراۃ۔ اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قراوت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑے سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کرامی ہو جاوے بلکہ بسبب نجات وغیرہ کے قراوت نہ کر سکے۔ تقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفہ۔ تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے۔ مع۔ و قال لا یجزم۔ اور صاحبین کہ امام آنگویہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المصدق کے کہ حسین ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا۔ مع۔ لائے چند وجود وہ فاشبہ البجابتہ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جناب ہو جانے کا ہو گیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو ابی کی طرح بدون قراوت تمام کرے بشرطیکہ ایمن کا امام ہو۔ م۔ ف۔ نہایت ہیابین کہ امام یہ سوہی اور صحیح مذہب صاحبین کا ہے کہ وہ از سر نو ناز پڑے جیسا کہ فقہ الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑنے کا حکم ہے۔ م۔ و لہ ان الاستخلاف لعل العجز۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ غیری کے ہوتا ہے۔ و ہو ہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ و العجز عن القراۃ غیر نادر۔ اور قراوت سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراوت سے بند ہو جاتا ہے۔ ف۔ خلافت باجانب تو اسکا احاطہ جنابت کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کرامی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ نہیں کر سکتا صحیح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رحم۔ مع۔ و لو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ۔ اور اگر اسنے قراوت استقامت کر لی کہ جبکے ساتھ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کا صحیح بہ الرازی رحمہ۔ م۔ ل۔ لایجوز بالاجماع۔ تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجة الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو ناز ناسب ہو گئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ پھر حد جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور جو اصل نال ہو کیونکہ پوری فائز مع میں آیت کے علی الاصح واجب ہو چکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہو اور ایک آیت پر
 اقتضار کرنا گناہ۔ شاید کہ قدر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فائز ہم۔ وان سبقتہ المحدث بعد التشنید تو ضما وسلم۔
 اور اگر مصلی کو بعد تشنید کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ فت۔ اگرچہ فرض ہو جاوے لیکن واجب بانی ہو کر
 لان التسلیم واجب ظاہر من التوضی لیبائی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہو تو وضو کرنا ضرور ہو گا کہ سلام کو لاوے۔
 فت۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعد المحدث فی ندۃ المحالۃ۔ اور اگر بعد تشنید کے اس شخص
 حدث أحدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا بعد کلام کر دیا۔ او عمل عطا بانی الصلوۃ۔ یا بعد کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہو۔ فت۔
 صلاۃ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ فت۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہو یعنی اب وضو کر کے سلام واجب
 نہیں لا سکتا۔ لانه تعد البنا ووجود التقاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا مستند ہو۔ لکن لا اعادۃ
 علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہو۔ لانه لم یبق علیہ شی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی
 فت۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے ادھر کے ارکان میں کچھ نفاذ نہیں ہوتا
 اور ظاہر حدث ابن مسعود رحمہم جسین تشنید ختم کر کے فرمایا کہ حیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھرا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فائز
 خان راسی کہ تشنید المار فی صلاۃ۔ اگر قسم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ فت۔ قبل تشنید کے در حالیکہ اسکو استعمال کی
 قدرت اور پانی کافی طہارت ہو اور پٹنے کا گمان غالب ہو۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر فی
 ادب یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ فت۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقوال حاصل یہ کہ قسم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
 اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کر کے بگہ نماز باطل ہو گئی۔ نہ یہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے ہو
 نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اسکے
 اگر قسم کو حدث ہو واجب وہ بھرا تو اسنے پانی یا اتواب وضو کر کے بنا کر لے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
 پانی سے خود حدث ہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا۔ قول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل
 ہو گئے فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہر ہم۔ شرح اکثرین ہو کہ اگر قسم ام کہیجے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
 ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ سلام
 پس اگر اسکو پانی معلوم ہوا تو اسکی نماز در حقیقت پوری رہی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر قسم نے نماز میں کسی کے پاس
 پانی کافی دیکھا کہ گمان یا شک کیا کہ نہیں دیکھا کہ نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے انگا پس اگر اسنے نہ دیا تو قسم باقی ہو۔ کما صرح
 بہ الصد۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ خود حدث سابق نہیں بلکہ اسکا شک مؤثر باجور ترک کے ہو چکی کہ
 اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ قسم نے سراسر کو پانی سمجھ کر پھر اسکا اسوقت از سر نو لازم ہو چنانچہ قول میں
 انہ احدث الخ کی شرح میں گفتا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے ناد پوری کر لی پھر انگا اور نہ دیا تو نماز
 پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصد رحمہم الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحمہم نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہو
 اول یہ کہ قسم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قیدوں
 پہ عرض یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہی نہ تمام کرنے پر فاختہ فائز سامع عزیر
 لایکا دیوہ جس فیہی فاصدا علم ہم۔ قاطع راہ بعد مافقد قدر التشنید۔ اور اگر قسم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشنید منہ پھرنے کے
 فت۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہو اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بعد ختم انتہات
 یا قدر انتہات منہ پھرنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ قسم نے قدر تشنید منہ پھرنے کے بعد پانی دیکھا اور اسے کافی استعمال ہوا

ادم۔ اوکان یا سنا۔ یا وہ مزد پر مسیح کرنا ملا تھا۔ نماز حضرت مہدی مسیح پس اس کے مسیح کی مدت گند گئی۔ و۔ بعد قدر تشدد شمس کے
 اصا کے پاس پانوں دھونے کی قدر پائی بھی موجود ہوا امام کے نزدیک ناز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور شرح اکثر میں ہر کہ اگر
 پانی نہیں پاتا تو بنا پر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ ناز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی۔ اور لکھا کہ اگر حدیث ہو پھر وضو کرنا
 گیا اور نماز سے وضو پرین مدت مسیح تمام ہوئی تو ناز باطل نہوگی بلکہ وضو کر کے پانوں دھونے اور ناز پر بنا کر لے کر اسکو صرف پانوں
 دھونا ایسے حدیث سے لازم آیا جو فی الحال مرید اسکے پانوں میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدیث ہو گیا۔ لیکن صحیح
 یہ ہر کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑے کیونکہ انقضاء مدت کوئی حدیث نہیں بلکہ اس سے وہ حدیث ظاہر ہو گا جو شروع ناز سے پہلے
 منسوب ہو تو گویا اسے بلا طارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا قیوم کو حدیث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہ پانی پا چنانچہ وہ بنا نہیں
 کر سکتا بلکہ از سر نو پڑے بدلیل مذکورہ بالا۔ اور جیسے مستحاضہ کو ناز میں حدیث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس ناز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
 نہیں کر سکتی ہر۔ و۔ مسئلہ سوم۔ او قطع خفیہ عمل یسیر۔ یا بعد قدر تشدد کے دونوں موزے نکالے خفیہ عمل کے ساتھ۔ و۔ یعنی دونوں
 موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا۔ اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ دیکھتے تھے تو ہاتھوں کی ضرورت نہ پڑی صرف پانوں کے اشارہ سے کوئی اور
 نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر پانوں دھونا لازم آگیا حالانکہ ناز سے ابھی نکلا نہیں ہر۔ تو امام کے نزدیک باطل تھا
 کے نزدیک تمام ہر۔ اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکلے تو عمل کثیر خود ناز سے خارج کر دیتا ہر تو گویا بعد ناز سے خارج ہوا
 ہر کہ بعد قدر تشدد کے ہر نذر عمل کثیر سے بالا جماع ناز تمام ہو جائیگی۔ و۔ غیرہ مسئلہ چہارم۔ اوکان ایسا۔ یا مصلی امی تصادف جو نماز
 پڑھتا تھا۔ یا التابج۔ یا امیون دکنے مانند گا امی امام تھا۔ انبیین۔ فاعلم سورۃ۔ پس اسے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا۔ و۔
 بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل۔ خدا الام لا عندہا۔ اور مراد سورہ سے مقدار جو از قرات ہر اور وہ امام رح کے نزدیک
 ایک آیت ہر۔ م۔ اور تعلیم سے ہر مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سہولاً ہوا
 تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور اگر اسے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر
 تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہر پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی۔ انبیین۔ م۔ اور اگر
 یہ مصلی کسی فارسی کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور
 ابو الیث نے اسی کو کیا۔ انبیین۔ م۔ اور یہی صحیح ہر۔ الظہیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا نو جد ثوبا۔ یا مصلی ننگا
 پڑھتا تھا پس اسے کپڑا پایا۔ و۔ جو ایسا جو حسین ناز جائز ہر حتی کہ ناز سے مانع نہا ست نہو یا ہو تو اسکے پاس دور
 کرنا ہی چیز پائی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایہ پاک ہو۔ انبیین۔ م۔ کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑھا نکلنے
 والی چیز یا وہ اسی حکم میں ہر بنا پر آنکہ شرط ناز میں گذرا۔ بالجملہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
 ہر۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ فقد رعلی الرکوع والسجود۔ پھر بعد قدر تشدد
 کے قائم ہو گیا رکوع و سجود پر۔ و۔ تو اخلاف ہر۔ مسئلہ ہفتم۔ او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ۔ یا قدر تشدد کپڑا پہننے
 کے بعد مصلی نے یاد کیا قصاے ناز کو جو اس پر واجب القضاء ہر اس ناز سے پہلے کی۔ و۔ مثلاً ناز طرین بعد قدرہ وضو
 کے یا دبا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریفت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہر۔ اور ننگے وقت یا جو نازوں کی
 کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اخلاف مذکور ہر۔ م۔ اگر تقدیر ہو کو اپنی فائتہ یا دائی
 تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی۔ انبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث اللہ الام القادر علی فاسخ کل شیء ایسا۔ یا بعد قدر تشدد کے
 امام فارسی کو حدیث ہوا پس اسے اسی کو خلیفہ کر دیا۔ و۔ تو اخلاف ہر اور متون میں یہ مذکور ہر اور فقرہ اسلام
 نے اختیار کیا کہ بالا جماع ناز فاسد نہیں ہر اور کافی میں لکھا کہ یہی اصح ہر اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوطین مذکور

و۔ یعنی دونوں
 موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا۔ اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ دیکھتے تھے تو ہاتھوں کی ضرورت نہ پڑی صرف پانوں کے اشارہ سے کوئی اور
 نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر پانوں دھونا لازم آگیا حالانکہ ناز سے ابھی نکلا نہیں ہر۔ تو امام کے نزدیک باطل تھا
 کے نزدیک تمام ہر۔ اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکلے تو عمل کثیر خود ناز سے خارج کر دیتا ہر تو گویا بعد ناز سے خارج ہوا
 ہر کہ بعد قدر تشدد کے ہر نذر عمل کثیر سے بالا جماع ناز تمام ہو جائیگی۔ و۔ غیرہ مسئلہ چہارم۔ اوکان ایسا۔ یا مصلی امی تصادف جو نماز
 پڑھتا تھا۔ یا التابج۔ یا امیون دکنے مانند گا امی امام تھا۔ انبیین۔ فاعلم سورۃ۔ پس اسے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا۔ و۔
 بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل۔ خدا الام لا عندہا۔ اور مراد سورہ سے مقدار جو از قرات ہر اور وہ امام رح کے نزدیک
 ایک آیت ہر۔ م۔ اور تعلیم سے ہر مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سہولاً ہوا
 تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور اگر اسے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر
 تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہر پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی۔ انبیین۔ م۔ اور اگر
 یہ مصلی کسی فارسی کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور
 ابو الیث نے اسی کو کیا۔ انبیین۔ م۔ اور یہی صحیح ہر۔ الظہیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا نو جد ثوبا۔ یا مصلی ننگا
 پڑھتا تھا پس اسے کپڑا پایا۔ و۔ جو ایسا جو حسین ناز جائز ہر حتی کہ ناز سے مانع نہا ست نہو یا ہو تو اسکے پاس دور
 کرنا ہی چیز پائی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایہ پاک ہو۔ انبیین۔ م۔ کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑھا نکلنے
 والی چیز یا وہ اسی حکم میں ہر بنا پر آنکہ شرط ناز میں گذرا۔ بالجملہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
 ہر۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ فقد رعلی الرکوع والسجود۔ پھر بعد قدر تشدد
 کے قائم ہو گیا رکوع و سجود پر۔ و۔ تو اخلاف ہر۔ مسئلہ ہفتم۔ او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ۔ یا قدر تشدد کپڑا پہننے
 کے بعد مصلی نے یاد کیا قصاے ناز کو جو اس پر واجب القضاء ہر اس ناز سے پہلے کی۔ و۔ مثلاً ناز طرین بعد قدرہ وضو
 کے یا دبا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریفت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہر۔ اور ننگے وقت یا جو نازوں کی
 کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اخلاف مذکور ہر۔ م۔ اگر تقدیر ہو کو اپنی فائتہ یا دائی
 تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی۔ انبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث اللہ الام القادر علی فاسخ کل شیء ایسا۔ یا بعد قدر تشدد کے
 امام فارسی کو حدیث ہوا پس اسے اسی کو خلیفہ کر دیا۔ و۔ تو اخلاف ہر اور متون میں یہ مذکور ہر اور فقرہ اسلام
 نے اختیار کیا کہ بالا جماع ناز فاسد نہیں ہر اور کافی میں لکھا کہ یہی اصح ہر اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوطین مذکور

جمع دوم مسئلہ نم۔ او طلعت الشمس فی المغرب۔ یا فجر میں آفتاب طلع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشدد کے تو اختلاف ہے بنابر اگر
محریم سے خارج نہیں ہوتا۔ اور یوں ہی جبکہ نازعین میں آفتاب نہ مل گیا ہو یا قضاء پڑھنے والے پر تین اوقات
مراہم میں سے کوئی وقت آگیا۔ در مسئلہ دوم۔ او دخل وقت العصر و موئی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت و در حالیکہ
وہ نازعہ میں ہے۔ ف۔ بعد قدر تشدد کے۔ تو اختلاف ہے۔ یا جمع میں کما کہ یہ جب ہی حضور ہے کہ آخر وقت نماز کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رحم نے دخل کے قول سے رجوع کر لیا۔ ہم عصر
کھا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاق ہے اور ظہر میں بھی حکم ہے اور کھا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں ایک خلاف ہے۔ جمع
وغیرہ۔ اور یہی نظر ہے۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسما علی الجعبرۃ فسطح عن برو۔ یا وہ شخص مصلیٰ جبرہ بر مسکین
تھا جو بعد قدر تشدد کے اچھا ہونے سے گریزا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہوگی مسئلہ دوازدہم۔ او
کان صاحب عندہ فاقطع عندہ۔ یا مصلیٰ شخص معذور تھا جو بعد وضو کے مذر جاری ہوا تھا پھر نازعین بعد قدر
تشدد کے آسا مذر شقط ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عند ہی جا رہا تھا اختلاف ہے لیکن مذر شقط ہونا دوسری نماز کے کالی وقت
گزرنے پر معلوم ہوا۔ کالمستحاضہ ومن معانا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کے مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیت یازم ناسود یا جم یا دائمی کھیر جاری ہونے کا عند ہو پس اگر نازعہ میں مثلاً بعد قدر
تشدد کے یہ مذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نازعہ کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اس وقت کے اندر مذر نہ ہو
جاوے ہوا تو انقطاع نماز کا کچھ اعتبار نہیں اور نازعہ صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نازعہ میں بعد قدر تشدد کے
منقطع ہوا تھا آسا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نادر باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر غصہ سے زائد نجاست لگے کپڑے میں ناز پڑھتا تھا پھر قدر تشدد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم ناز فجر تھا اور کتا تھا تو اس پر وقت زوال بعد غصہ
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضاء میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضا سے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم
یہ کہ نوٹنڈی سر کھلے ناز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آنا دلی گئی تو اگر فوراً اسی وقت آئے سر نہیں دھکا تو امام رحم کے نزدیک
ناز قاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام سیبانی رحم نے ذکر کیا ہے۔ ان مسائل میں بعد قدر تشدد کے یا سجدہ
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلیٰ کی نماز اور امام ہو تو مقیدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر آئے سلام پھیر دیا
اور اس پر سجدہ سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سجدہ کے سجدہ کیے تو ناز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں کے
امام سے پہلے بعد قدر تشدد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ سہو
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ انہیں۔ اور اگر بعد سلام کے یا دیکھا کہ اس پر سجدہ
مکادوت یا قراوت تشدد ہے تو وغیرہ میں کما کہ کتاب میں مذکور نہیں لیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے ادا کر سلام کے بعد
سجدہ صلا تہ یا دیکھا پھر ظاہر میں سجدہ کے اندر سجدہ یا دیکھا تو بالاتفاق اُسکی نماز قاسد ہوگی کیونکہ اس وقت اس پر ایک رکعت
ناز باقی رہا تھا جب ہی آئے سجدہ سیکہ لیا ہے۔ بالکل حکم تم یہ کہ ان مسائل میں بنابرین کما کہ ناز باطل ہو گئی۔ فی قول
ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم کے قول میں۔ ف۔ یعنی عرض نہیں رہی۔ و قال لا تمت صلا تہ۔ اور صاحبین رحم نے
کما کہ مصلیٰ کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ وغیرہ کے بعد واقع ہوا اور منقطع تقدیر میں صاحبین کو مرجع اور شرط تھایہ
میں نظر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ خون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رحم کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ ناز قاسد ہوگی پس ترجیح فقہ القدر کے معنی یہ ہونے کے سبب الدلیل قول صاحبین جمع ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ حرم ہے کہ ترجیح بطور دلیل کیونکہ امام رحمہ کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متفق نہ تھی یعنی ظاہر نہ تھا کہ امام رحمہ کی دلیل کیا ہے حتیٰ کہ امام مصنف نے کہا۔ **فیل الاصل فیہ ان الخرج عن الصلوٰۃ یضع المصلیٰ فرض عند ابی حنیفہ** ولس یفرض عندہا۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ ناز سے باہر ہونا مصلیٰ کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ **فاعتراض ندۃ العوارض عندہ فی ندۃ الحاکمہ کا اعتراض** ہاں فی خلال الصلوٰۃ۔ پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوئے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رحمہ کے نزدیک جیسے درمیان ناز میں پیش آنا۔ **فت** یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز ناز میں ہے خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان ناز میں طاری ہوئے پس مقصد میں۔ **وعندہما کا اعتراض** اھلک بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے آنگا پیش آنا کو باید سلام پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ **فت** تو مقصد نہونے یہ اہل ابو سعید بدیع رحمہ نے لگالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں۔ **لہما ماروینا من حدیث ابن مسعود**۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رقم ہے جو بنے روایت کی۔ **فت** یعنی قولہ اذا قلت لہما اولعت بنا فقدت صلاتک۔ یعنی جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو میری ناز پوری ہو گئی۔ ان سنت انی تقوم فقم۔ اگر میرا جی چاہے اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشدد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر ناز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا مشہور نہیں ہے۔ مترجم کتاب کا تحریر کیا الکبیر و تحلیلہما التسلیم۔ یہی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ کبیر تحریرہ داخل ناز نہیں ہے یوں ہی تسلیم بھی داخل ناز نہیں پس فقدت صلاتک سے جو امور کہ مابین تحریم و تحلیل کے ہیں وہ تمام ہوئے ہیں ائمہ مجتہدین کا مصافحہ ایہ نمب زہر ہے اور اصل یہ کہ مصافات ایہ سے خارج مٹا کر ہو تو ناز سے تحریم و تحلیل خارج رہی۔ پس ناز تمام ہونے سے ہنوز تحلیل تمام نہ تھی اسی واسطے حدیث میں آئندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا نہ ہوگا ہر قافہم۔ **ولہ اشلاک** اواد صلوٰۃ آخری الا بالخرج من ندۃ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اسکان نہیں دوسری ناز ادا کرنے کا لگائی طرح کہ وہ اس موجودہ ناز کے احرام سے باہر ہو۔ **فت** جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امدہ منوعہ کی حلت ہوئی ہے۔ پھر دوسری ناز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ ناز سے نکلنا بطرحت فرض تھا کیونکہ اسی سے دوسری فریضہ کا توصل ہے۔ **م**۔ **و** لا یتوصل الی الفرض الا بہ یكون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہ تو وہ چیز بھی کرنا فرض ہوگی۔ **فت** تو ناز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیا تو اس پر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا جادہ وغیرہ سے۔ اور جیسے ناز میں رکوع و سجود فرض ہیں لیکن رکوع سے جب تک منتقل نہ ہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا ناز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے اسکان میں شمار ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الما زیدی رحمہ سے منقول ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مود کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق ناز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلیٰ مرد کی طرف سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محانات تو دونوں طرف سے ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے ابتدا کی حرکت البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائیں یا بائیں ہوتی تو یہ اسکے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ یعنی قولہ **صمت**۔ اور **صمت** جو حدیث میں آیا ہوا اسکے معنی۔ **تجارت** التمام۔ تمام ہونے کو کہ گئی۔ **فت** جیسے حج میں وقوف عرفہ کو فرمایا کہ من وقت بعزہ فقد تم حجہ جس سے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ حاصل کلام یہ تھا کہ بعد تشدد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں قعدہ سلام واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اسکے قائم مقام ہو مگر بلفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید بدیع

خروج بضع الصلای۔ بیان کیا۔ یعنی رخصت ہونے کے بعد کہ نماز کا وضع ہو کہ عامہ مشائخ تو ابو سعید بردی رحمہ کے قول پر ہیں کہ خروج فعل ماضی
 ہے۔ رخصت ہونا اور مصنف رحمہ کے نزدیک مختار قول کہنی رحمہ کے خروج فعل ماضی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں
 ہے۔ اسیان محدثوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نادر باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نادر کو متغیر کر دیتی ہیں
 رخصت ہونے کے بعد کہ نماز میں کچھ خلافت نہیں کہ فعل ماضی کے ساتھ ناز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ
 سے مروی ہے بلکہ شیخ بردی نے اسکو نکالا کیونکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلافت دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج
 بضع فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو تربیع ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک ناز کا بطلان تو صرف ہوجا
 سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان ناز میں واقع ہوئیں کیونکہ اسپر منور ہلام دینا واجب ہے اور وہ آخر ناز ہے اسی وجہ سے اگر کثرت
 کے بعد اخیرہ کے بعد سا فریب اقامت کرے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنگاہ ابو سعید بردی دعائے کے نزدیک
 امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بضع فرض ہے اور کہنی دایک جامع کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رحمہ نے اختیار
 کیا۔ شرح الکفر فی طبعی دایعنی۔ اکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رحمہ کے نزدیک یہ کہ اُنہائے ناز میں یہ
 افعال واقع ہوئے جو مفید ہیں لہذا ناز باطل ہوئی۔ اگر لکھا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام
 نے قدر تشدد کے بعد اسی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ ناز سے خارج ہو جاوے اور یہ ناز باطل ہو بلکہ
 ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والا استخلافت عیسٰی بنفسہ حتی یجوز فی حق القاری۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں
 جو نادر کو مفید کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز نادر کا حکم ہوتا۔ فت۔ اگر کہو کہ پھر کیون بطلان ناز کا حکم دیا۔ و۔ جواب
 یہ کہ۔ انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی۔ فساد ناز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو مختفی ہے۔ فت۔ کیونکہ اگر
 خلیفہ کرنے سے فساد نادر آجاتا ہو تو اسی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فساد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالافتقار
 جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفید نہ ہو تو مفید امر دیگر پر وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ و جو عدم صلاحیت الامام۔ اور وہ امر شرعی
 یہ کہ امام میں صلاحیت اہست نہیں ہے۔ فت۔ تو گویا ناز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام
 مخالف شرع ہوا جو مفید ہو ناز لا محالہ فاسد ہے جبکہ درمیان ناز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم ناز
 کے امام غیر صالح آتا ہے۔ پھر اس مسئلہ میں امام تراشی و ہندوانی و کاشانی رحمہ نے لکھا کہ قاری کے اسی خلیفہ کرنے میں بلافتقار
 نادر جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کافی یعنی دفعہ۔ اب بیان اس امر کا کہ مترجم نے جو پر اشارہ کیا
 کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی
 جواب یہ کہ نفل بھی سوئے میں مسائل کے ایک یہ کہ جب اس میں اگلی نذر فائتہ یاد آئی۔ دوم جبکہ نمبر میں آفتاب طلوع
 ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا۔ ابو ہریرہ۔ چارم جبکہ اشادہ دار کعبہ مسجد پر قادر ہوا۔ الاحادی۔ اور ظاہر ہے کہ
 عید میں جب وقت زوال آگیا اور خضار میں جب اوقات کر وہ سے کوئی وقت آگیا تو اس میں بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے
 جرئہ دیکھا نہیں۔ اللہ۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ ح۔ و من اقدی باہام بعد ماضی رکعت۔ اور جس مرد نے
 اقدی اور کیا کسی حاجت کے امام سے بعد از انکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ فاحداث الامام۔ پھر امام کو حدیث ہو گیا
 فحدسہ اجزاء۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ فت۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت چوتھی
 سے مسنون ہے۔ لوجود الشارکت فی التخریج۔ کیونکہ تحریر میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ فت۔ اور خلیفہ صحیح ہونے کے لیے
 یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کمال کہ جو تحریرہ دادار دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص نقطہ تحریرہ میں جیسے
 مسنون میں ہے لہذا کہا۔ والاولی للامام ان یقدم مدرک۔ اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو تقدم کرتا۔ لہذا اقدی

حلی تمام صلاتہ۔ کیونکہ مدد کو نادر امام کی تمام کرنے میں پوری حد تک ہے۔ ف۔ نسبت مسبوق کے۔ وغیرہ لہذا
 المسبوق ان لا یقدم لعجزہ عن التسليم۔ اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے دھڑے یعنی قبول نہ کرے
 کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ٹر جیگا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدد کو آگے لا دیا جو قوم کے لیے
 سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کر لیا۔ لیکن یہ خلافت اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ
 بنانا راجح ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر جو نے کی صحت میں کسی یقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلافت اولیٰ ہے۔
 م۔ ف۔ فلو تقدم میتی من حیث اتی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے ٹر جیگا تو ابتداء
 وہاں سے کرے جاتک امام پہنچا ہے۔ تھیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق میں
 خلافت ترجیح ہو جاتا اس قدر میں مغز نہیں کیونکہ قریب ہمارے نزدیک غرض نہیں ہوتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
 پہلی رکعت ادا کرنا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ مع۔ ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک
 پہنچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً پھر رکعت بر وقت کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد لا ہو تو اس پر وقت
 لازم ہے اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراوت نہیں کی تو مسبوق اخیر میں قراوت کرے پھر
 اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراوت فرض ہے۔ کامر میں الوجز وغیرہ۔ م۔ واذا انتہی الی السلام یقدم مد رکایہ سلم ہم۔ اور
 جب یہ مسبوق ناز امام تمام کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدد کو ٹر جاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور
 مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی ناز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین انتم صلوۃ الامام تمقہ او احدث متعہا
 او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہو کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی ناز تمام کی تو تمقہ مار دیا یا احدث
 کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی عود ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو
 اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی متعہ دی اور بھی مسبوق ہوا امام محدث نے ہنوز اپنی ناز پوری نہ کی ہو۔ م۔ و
 صلوۃ النجوم تامہ۔ اور مقتدیوں کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی تمام مقتدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
 کے وقت تک پوری کر لی ہو۔ م۔ بر خلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی
 خلال الصلوۃ۔ کیونکہ فسد ناز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس کے درمیان ناز میں پایا گیا۔ ف۔ تو
 ناز فاسد ہوئی۔ و فی حقہ بعد تمام ارکانہا۔ اور مقتدیوں مد رکون کے حق میں ناز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
 پایا گیا۔ ف۔ تو انکی ناز پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدیث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان
 فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ جھوٹی ہوئی مقتدی خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے خارج ہو گیا ہو۔ لا تفسد صلاتہ
 تو اسکی ناز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مد رکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ
 تفسد۔ اور اگر وہ ابھی خارج نہ ہوا ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وہ ہوا لا صح۔ یہی روایت
 اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صحت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یجد ث الامام الاول۔ اگر
 صحت ہو کہ امام اول کو حدیث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے لازم فرمایا سب رکعات۔ وقد قدر ان تشهد۔ اور تعدہ
 انہو بقدر تشهد کے پیش کیا۔ ثم تمقہ او احدث متعہا۔ پھر اسنے تمقہ مار دیا یا کلام احدث کر دیا۔ ف۔ بہ دن کلام
 یا خرج مسجد کے۔ فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی ناز یا جسے مقتدی کی جس نے امام
 کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے ناز پائی یعنی مدد کرے تو اسکی ناز مثل امام کے فاسد نہوگی پس
 اشارہ کیا کہ صحابہ مد رک کے جو مقتدی ہیں اسکی ناز فاسد نہوگی تو وہ مسبوق ہو گیا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہوا لافح کے قی میں بھی صحیح ہے کہ فاسد ہو۔ کمانی اسراج۔ اور یہی صبح ہے جیسا کہ امام مہنف نے اشارہ کیا مگر یہ تحریر ہے۔
 صدم فساد کو صحیح کیا مگر کتب کتابہ کے فوق نے اگر فقہ امام سے پہلے اپنی چوٹی ہوئی ناز پوری کر لی ہو تو باخلاص عقیدہ نہونا چاہیے۔ غم
 بانی حنیفہ م۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ م کے نزدیک ہے۔ وقال لا تقصد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد ہوگی۔ فت۔ اور اگر اسباب اس وقت نے حکم
 ہو کر رکعت کو سجدہ تک پہنچایا ہو پھر امام نے فقہ کیا تو مسبوق کی ناز بھی فاسد ہوگی کیونکہ اس کا مفرد ہونا مذکور ہو گیا۔ لکن انہی سے ذمہ ہوا
 ت۔ یہ اختلاف فقہیہ حدیثی میں ہے۔ وان لکم اوخرج من المسجد ففسد فی قلم جمیعاً۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا سجدے تک گیا
 تو کسی کی ناز فاسد ہوگی اس پر نیز ان امور کا اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف فقہی حدیثی میں ہے۔ لکن ان صلوۃ مقتدی بنار علی صلوۃ الامام
 جواز و فساد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی ناز مبنی بر ناز امام ہے اور ہا جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق یہ مبنی بر نازی ہے
 چنانچہ حدیث الامام مناس میں بیان ہو چکا۔ ولتم تفسد صلوۃ الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی ناز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
 لکن اصطلاحات۔ تو یوں ہی مقتدی کی ناز بھی فاسد ہوگی۔ فت۔ حتی کہ فقہیہ حدیثی میں بھی۔ و حدیث السلام والکلام۔ اور مقتدی حدیث
 ممدی ہر ایک مثل سلام وکلام کے ہو گیا۔ فت۔ جس میں بالاتفاق مقتدی کی ناز بھی فاسد نہیں ہوتی ہر شخص نہیں کہ امام
 مسبوق ہیں قاضی وغیر قاضی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان التعمیۃ تفسد للجزء الذی یلاقیہ من صلوۃ الامام۔ اور امام کی دلیل
 یہ کہ مقتدی فاسد کرے والا ہو اس خبر کا جس سے ملائی ہو امام کی ناز میں سے۔ فت۔ یعنی امام کی ناز میں سے جس جز سے
 حصل تعمیۃ واقع ہوا اس جز کو کٹنے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثله من صلوۃ التعمیۃ۔ تو اس جز کے مثل ناز مقتدی میں سے
 فاسد ہوگا۔ فت۔ کیونکہ ناز مقتدی مبنی بر ناز امام ہے علی الاصل المذكور۔ اور جب جز فاسد ہو تو اب باقی ناز کو اس پر بنا کر
 نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یتحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بنا کر کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ
 ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی ناز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدک مقتدیوں کی بھی پوری
 ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبوق بنا کر کرنے کا محتاج ہے۔ فت۔ کیونکہ اس کی کچھ ناز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی
 جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بنا ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جز پر بنا کر کریں وہ جز وہ جو مقتدی کے فاسد ہے۔ و البناء
 علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جز پر بنا کر فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ تو بنا کر ممکن نہوئی تو ناز تمام نہو سکی پس ناز فاسد
 شہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکہ بنا ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف اسلام
 پر خلاف سلام کے۔ لانه منہ۔ کیونکہ وہ منہ یعنی تمام کرنے والا ناز لاسر نہ فسد۔ والکلام فی مضاعف۔ اور کلام یعنی
 سلام ہے۔ فت۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہو اس جب فسد نہو تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بنا کر سکتا ہے
 اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدد کن پر لازم ہے کہ وہ سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے فقہ
 کر دیا تو مدد کن بلا سلام کے آٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح مسئلہ۔ و یتفقد حضور الامام لوجود التعمیۃ فی حرقہ صلوۃ
 فقہ مذکور سے امام کا حضور بالاتفاق ٹوٹ جائیگا۔ کیونکہ مقتدی حرمت ناز میں پایا گیا۔ فت۔ بدون اسکے تحلیل ہوئی ہو
 اور جتنے مقتدی کو نص میں یوں ہی ٹوٹنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدیث ہو۔ فت۔ خواہ مفرد ہو
 کا امام یا مقتدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدیث ہو یا سجود میں۔ تو ضاؤ نبی۔ تو حضور کرے اور بنا کر کرے
 و۔ لیکن۔ لا یتعد بالقی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں کسی حدیث ہو۔ فت۔ کیونکہ وہ رکن تو حدیث
 کے ساتھ ہوا نہیں ہوا۔ لان تمام الرکن بالاتصال۔ کیونکہ رکن کا تمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو متصل ہونے
 پر ہے۔ فت۔ اور یہ اتصال نثر میں ہے۔ ومع احدث لا یحقق الاتصال۔ اور حدیث ہونے کے ساتھ اتصال نثر
 نہیں۔ فت۔ حتی کہ اگر حدیث رکوع میں ہو اور اس سے متصل ہونے کا قصد کرے تو ناز فاسد ہو جاوے چنانچہ

پس جبکہ اٹھالی دو جوتو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ فـ پس اگر رکوع میں حدیث چھتا تھا تو بعد حضور کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما تقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں حدیث ہو اٹھا پس اُسے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ فـ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہر جگہ۔ و ام المقدم علی الركوع۔ نیز ابرو دائم رہے یہ اُگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی بیات پر۔ لانه یکنہ الاتمام بالاستدھان کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدانت یعنی پیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ فـ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اس میں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا اسی حالت میں اُسے قسم کھائی کہ کہ میں یہ کپڑا نہ ہنوں گا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جو ٹاپڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہو اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو دوام سوار ہی سے جو ٹاپڑ جائیگا۔ مع۔ من جرم کتبا ہے کہ دوام پیشگی سے بعرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سوار ہی سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدانت ہے۔ کما جہ المصحح فی باب الایمان م۔ ولو ذکر وجہ رکوع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنے والا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدة۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے فـ خواہ مسجد تلاوت یا سجدہ نازی۔ فـ انحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدة فضاء کے۔ فـ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی فضاء کے واسطے جھکا۔ اور رفع راسہ من سجدة فضاء یا۔ یا اپنا سر سجدة اٹھا کر فضاء کا سجدہ کیا۔ فـ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدة فضاء یاد آیا اور اُسے سجدہ موجود سے سر کو اُٹھا کر فضاء کے اٹھا کر فضاء کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعنی رکوع والے سجود۔ اعادہ کرے رکوع وسجود کو۔ فـ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے فضاء کا سجدہ کیا ہے اس رکوع وسجود کو استہباتا اعادہ کرے۔ و ہذا بیان الاولیٰ للتحقیق فی مرتبۃ بالتقدم بالتمکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جانتا کہ ممکن ہے افعال فتریب واقع ہوں۔ فـ یعنی موجود رکوع سے سجدة فضاء مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ فضاء کے بعد اس رکوع یا سجود کو حسین یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا م۔ وان لم یعد اجزاء۔ اور اگر اسے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترغیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نازکے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ فـ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدة فضاء کی طرف جانے سے چوراجو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ فتنل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انه یزمر اعادۃ الركوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قوم یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض علی ہے۔ فـ حالانکہ مسئلہ میں مذکور گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ فضاء میں نہیں گیا۔ حتیٰ کہ اگر رکوع سے سجدہ حاکم ہو کر فضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ العرجم۔ ومن ام۔ جلا واحدا فاحداث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امت کی کسی ایک مرد کی سیر امام کو حدیث سنا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالما موم امام فوسی اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خدمت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ فـ جبکہ صالح امت ہو م۔ اور محفل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لہذا فیہ من حیثۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہوئے میں مافلت نازکی ہے۔ فـ شیخ رحمہ نے نا کو مصلی رکعت اور اس شخص کی ناز رکھی جاوے جسکی ناز ہدون خلیفہ میں ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ

مقتدی کہ کو رہا امام اول جو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی لیکن
 دوسری روایت فاسد نمونے کی بھی وارد ہے بالجو شک نہیں کہ مقتدی کی ناز تو اس سے بہر حال مراد ہے و امام محدث کی ناز
 چنانچہ ایک روایت کے۔ مع۔ گریہ یا یہ میں ناز امام مراد رکھی اور بغیرہ بعد ہی انہی سے فاسد ہو گیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول
 کو خلیفہ میں کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو قطع المزامتہ۔ واسطے قطع کرنے
 مزامت غیر کے ہے۔ و لا مزامتہ۔ اور حال۔ یہ کہ بیان ایک ہی شخص ہے تو کوئی مزامت نہیں ہے۔ و تم الاول۔ اور امام کو
 امام اول جسکو محدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی ناز کو۔ مقتدی یا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدا کر کے۔ کتب یعنی اپنا خلیفہ
 حکمی سمجھ کر۔ کہا اذا استخلفہ حقیقہ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کر کے تمام کرتا۔ و لو لم یکن خلیفہ
 الا صبی او امرأۃ قبل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نمونہ لے لے لے یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت
 نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ لا استخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بدوہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جواحق
 امامت نہیں۔ و۔ یعنی جیکہ طفل یا عورت کے مثل رہیگا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العناہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے
 کہ حکماً مقرر ہونا تو ناز کی حفاظت کے واسطے ہر اور بیان فساد لازم آتا ہے۔ و قبل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام
 محدث کی ناز فاسد ہوگی۔ و۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہی وہ بیان نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقہ ہوگی یا ظاہر
 ہوگی بیان دونوں نہیں۔ لہذا لم یوجد الاستخلاف قصداً۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصد خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔
 و۔ پس خلافت حقیقہ نہ ہوئی۔ و ہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ ائق امامت کے نہیں
 و۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی ناز فاسد نہ ہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی ناز فاسد ہے پھر
 قول یہ کہ مقتدی کی ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ امام رہ گیا اور امام کی ناز فاسد نہ ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العناہ۔ فقہ الاسلام
 و ترمذی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری برحق ہر ایک کے ساتھ تیمم نے اقتدا کی یعنی اسی قضاے میں۔ پھر امام کو محدث ہوا
 تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ۔ امام کے پیچھے جانتے ہو تو کوئی خلافت کے لیے نہیں ہوگا مگر اگر امام کسی کو آگے کرے
 یا قوم کسی کو بوجہ حادے یا خود کوئی بوجہ حادے دونوں اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا
 یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی ناز فاسد ہوگئی۔ مسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے
 پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی ناز فاسد نہ ہوئی اور امام اپنی ناز پر ہے۔ جس نے کہا کہ روایات
 متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدین بیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبق جو بعد سلام امام کے ادا کرنا ہے وہ اسکی اول ناز ہے
 اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر ناز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد و لاندہب ہر امام ابن المنذر رحمہ نے اسکو ابن عمرو مجاہد
 ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الاممہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حکایت کیا۔
 نووی رحمہ نے مذہب شافعی رحمہ کے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمرو علی و ابو الدرداء رحمہ سے روایت ذکر کی گئی
 لیکن ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہ سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ و اسد قضاے اعلم۔ اگر مصلی کی تکبیر چھوٹی تو
 اس کے رک جانے تک توقف کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ و۔

باب ما یفسد الصلوۃ و ما یکرہ فیہا

باب آن چیزوں کے بیان جن جو ناز فاسد کرتی ہیں اور جو ناز میں مکرہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری
 انسانی ہیں نہ محدث غیر اختیاری قوانین سے نصیحتات کا اندیشہ نصیحتات میں سے مکرہ یا حلال بیان ہے۔ مع۔ من کل
 فی صلاتہ عامداً او سائياً بطلت صلوۃ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی ناز میں خواہ عمدہ خواہ سہواً تو اسکی ناز باطل ہوگئی۔

فہم مفسدات قولی و فعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کئے کو مثلاً لے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا ان جانوروں کو بھگایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حرف ہجاء موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں۔ کما فی الذخیرہ۔ اگر کمرہ ہیں۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اسوقت کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے سننے جاوین۔ اگر نہ سننے جاوین پس اگر اُسے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور اگر خود نہیں سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بنا برائے خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جسے مخالفت میں یہ مسئلہ گذار قبول کرنی ضروری ہے کہ تصحیح حروف پر کلام جو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتویٰ میں تاہل چاہیے ہم۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اسے سنا ہو علی الفتویٰ تو وہ مفید ہے خواہ عمدہ ہو یا سہو سے ہو سوائے سلام کے یا تسبیح سے ہو یا جہالت سے کہ ناز میں بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر ناز میں ایسے طور پر بولے کہ دھور نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط المخلصہ ع۔ د۔ اور خواہ کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ ناز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوں کو اٹھاتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو حال مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ جب ناز باطل ہوئی تو از سر نو پڑے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قندہ بقندہ تشدد پیشے سے پہلے بولا ہو۔ تاضیخان۔ پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ نو دینی رح نے شرح المندب میں کہا کہ اگر عمدہ کلام کیا ہو تو مصلحت ناز کے تو بالاجماع ناز فاس ہے نہ کہ ابن المتذر وغیرہ۔ مصلحت ناز کے لیے ہو مثلاً امام پانچوں کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ نو نے چار پڑے ہیں یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اچھا ہے کہ فاسد ہے اور اگر سبھوے یا جو کے بول اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طویل کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان چلیا نا اور تسبیح و جل ثلح بعد میں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں میں روایات ہیں ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اُجیلہ کیا کما فی المنع لابن قدامہ۔ اور نحوی تابعی کے نزدیک تسبیح سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حاد بن ابی سلیمان کا ہے۔ امام احمد رح سے ایک روایت شل قول شافعی اور ایک روایت شل قول ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ بقولہ۔ خلافاً للشافعی رح نے الخطا والنسیان۔ یعنی شافعی رح نے جو کہ دھول کے ساتھ کلام کرنے میں خلاص کیا۔ وف بشرطیکہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً جو کہ دھول کے سنائی ہے۔ مع۔ ومنفرحہ الحدیث المعروف۔ اور طحاوی امام شافعی کا حدیث معروف ہے وف گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسیان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ سلم نے فرمایا کہ انا اسروضع عنی الخطا والنسیان وما استکرہوا علیہ۔ یعنی اندر نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جسپر آنکھ اشکوا کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن حدی نے بطریق جعفر بن جبریل فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کی کہ امام اسی راوی جعفر بن جبریل کی شکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رحمہ سے اور طحاوی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہما ابو الدرداء رحمہ سے منقول روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلبہ میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہ کہ غریب ہے ابن جان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور قتلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے بوجھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہیں اور یہ حدیث فاسکی اسانید صحیح نہیں ہیں۔ پھر بر تقدیر بحث کے اسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے کہ واضح ہو کہ حدیث کے ظہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے میری

اصف سے بھول چک کر گراہ و در کیا ہو تو کوئی نہ بھولے نہ جو کے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو مرتجح ظاہر کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ناز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ غلط سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہی یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی لہر دم آخری۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا کسی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر موت و کفاردہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے ناز میں بھولے جو کے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن ناز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
ناز کا کوئی رکن جو زور دے تو بالاجل ناز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ بیکتا تھا اور جو کہ کسی کے گولی لگی تو گناہ
مہو کا گردیت و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا بذلک لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس
وانما ہی التبییح والتلیل وقرآنہ القرآن۔ اور ہماری دلیل توہ علیہ السلام ہماری نازیہ اس میں مافق نہیں کچھ بھی ہو گئے
کلام سے اور یہ تو فقط تبییح و تلیل وقرآنہ قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ ناز میں کلام کرنا جو ابتدا
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث سادہ بن ابی حکم اہلی مدنی اور حضرت حوٹ کے ساتھ روایت
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا بطریق انعم کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یصلح مذکور ہے یعنی ہماری
اس ناز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حال نہیں ہے۔ مع۔ تو معلوم ہوا کہ ناز میں لوگوں کا کلام طویل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام ناز ٹوٹ جاتا ہے۔ مع۔ زید بن اسلم نے روایت میں ہے کہ ناز میں آدمی اپنے برابر دالے سے باتیں کر لیتا
یہاں تک کہ نازل ہوا تو تعالیٰ دو مومنین فائزین۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو اہل
جو گنتی۔ کمانی اصح۔ اہل ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ ناز میں کلام مت کرو۔ رواہ ابن حبان
المتابع۔ قول حدیث زید بن اسلم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں بھرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قبل تھا لے تو مومنین آئیہ کا بالاجل مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ صحیح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہے اس سے خطابی روح نازم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا کہ میں جو چکا تھا۔ کیونکہ یہ نظم و ضبط میں احادیث مسند کے
مخالفت ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز صلح رہا یہاں تک کہ فوسل مومنین کا نزول ہوا لیکن حضرت ابن مسعود رحمہ وغیرہ
کی بھرت حبشہ سے واپس آئے سے پہلے جو چکا۔ لہذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث دو ولیدین کا وقوع قبل محرم کلام کے ہوا
یہ وہ حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کی ناز چڑھائی تو وہ دوسری
رکتوں پر سلام پھیر دیا پس دو ولیدین نے ٹھکڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا ناز ٹھہر جو گئی یا آپ بھول گئے تو انھوں نے
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا دو ولیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے وہ دو مومنین اور مومنین اور
سوا کچھ کہنا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ
میں اتفاق ہے کیا تم نہیں کہتے کہ دو ولیدین نے بیان عمدہ کلام کیا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ مالوں
کے اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو صلح ناز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر صلح ناز میں باتیں ہی
کرنا رہا ہو تو مردوں کو سہانہ اور حدوتوں کو ہاتھ پیرا مارنا کیوں مشروع ہو سکتا ہے یہی دلیل ہے کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا اس لیے کہ دو ولیدین نے تبییح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ یقین تو عورتوں کے لیے اور تبییح مردوں کے لیے
ہے۔ یہی جب اہم شہاد چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے کے با ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے کے بعد ہی رکعت
پر سلام پھیرنے کے و مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سہانہ اور کدے یا عورتوں میں سے کوئی تصنیف کرنے لگی

واین بات کو بایں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراوت میں تو بالافاقی قہر دینا چاہیے۔ تو جب
 وہ ابیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام ہی منوع نہ تھا اور بعد مانت کلام کے تسبیح یا تصبیح کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی
 بان بیان ایک دم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابو ہریرہؓ کو اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث
 میں یوں آیا کہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے
 جواب اس دم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہے اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابو ہریرہؓ
 نے اگر یوں کہا ہو یعنی راوی کا دم نہ ہو تو مراد ابو ہریرہؓ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث
 نزال میں سبہ رحمہم کے کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دانا وایاکم کما تدعی بنی جہنمنا الخ۔ دیکھو نزال رحمہم
 کہا کہ ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رحمہم نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس
 مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رحمہما بعدی کا کہ قدم علینا ساذ بن جبل ظم یاخذ من الخضر اذات مشیتا۔ یعنی
 ساذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ تر کار یوں سے کچھ زکوۃ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
 سردار ہو کر آئیے کہ طاؤس کو پیدا بھی ہوئے ہونگے جب ساذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میں پر
 بھیجا تھا۔ خدا ابیدین کا نام غربا کی اور کثیف ابو العزیز ہے اور متقیین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سردار عالم صلعم
 کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدین شہادت پائی اسکا نام عمر بن عبد العزیز ہے اور حدیث نازل
 تشکو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ ومارواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہم نے روایت کی وہ چون
 ہو گناہ دہ ہوئے پر۔ فت یعنی بھول وچوک و استکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اٹھا دیا ہے۔ اقول فعلی بذا اگلی اتوں
 پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہوا اور اگر بیان واقع ہے تو اظہار
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک پر غور فرمائیں کرتا۔ پھر ترجمہ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث اننا لندفع عن اثمی الخ۔ صحیح ہو ورنہ
 ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض بایں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح و اعلیٰ ہے اور وہ صحیح مانع ہوا یہ روایت اس سے
 کہ تروید صحیح نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ ہماری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے ناز باطل فاسد
 ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سودہ ناجائز مگر مفید نہیں ہے جواب یہ کہ تحویم و تکلیل جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال
 قرار دیا تو یہ احرام ناز کو باطل کرنا ہوا و قد حققہ الشیخ ابن النعمان رحمہم۔ بالجمہ تحقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہ ہو مفید کسی طرح
 ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سو اسلام پھیر دے۔ فت۔ تو سلام ہر صحت میں شل کلام کے
 نہیں۔ لائے من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ فت حتی کہ التجات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ
 سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوتیں۔ فیعتبر ذکرانی حالتہ الخسبان و کلانی حالتہ الخمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
 سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اس میں کاف خطاب ہے فت
 حاصل ہے کہ اسلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے پھر اگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں صفتوں کو دو
 حالتوں میں اعتبار کیا اس طرح کہ جب اس نے سو اسلام پھیرا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہے اور اسے کسی
 سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسلام کلام نہوا پس مفید نہیں اور جب قصد اسلام کیا تو جو خطاب کیا اسے کلام کیا پس مفید ہے۔ م۔
 اگر کیا جاوے کہ کلام طویل بھی معلوم ہو کیونکہ قول ہے تو شل فعل طویل کے مفید نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور
 طویل سے احتراز محض نہیں بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہیں ہے۔ کانی الاسرار الشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ
 کسی شخص کو سو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفید ہے خواہ طویل یا علیکم صرف خطاب کے یا نہیں۔ کن و موقوف نے امام

کے ساتھ سو اسلام پھیرا تو نفسہ نہیں اور اگر اپنی باقی ناز یاد رکھتا ہو تو نفسہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو بزمِ بزرگ مجھے
 امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عہدی سلام اور نفسہ ہے کہ بنا منع ہے۔ اظہار۔ اگر نفیم نے وہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا
 ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر جو تھی رکعت گمان کر کے دوسری پر
 سلام پھیرا تو ناز کو پوری کر لے۔ دوسو کا سجدہ کرے۔ اظہار۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہوا اگر اصل ناز میں ہو تو نفسہ
 ہے اور اگر وقت ناز میں ہو تو نفسہ نہیں ہے۔ اجماع۔ اگر سو کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس علیک نہیں
 کہا تو بھی ناز فاسد ہوئی۔ اجماع۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو نفسہ ہے مگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
 کے کچھ مانگنے پر سر ہاتھ سے ہان یا نہیں کا اشارہ کیا تو ناز فاسد نہیں۔ تنبیہ۔ لیکن مکروہ ہے۔ فتح الامیر للفتیۃ اب کلام
 کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقول۔ فان آن فیہا۔ پس اگر ان میں کیا ناز میں۔ او تا وہ۔ یا کہ تا وہ کیا۔ او بی۔ یا دریا
 فار تفع بکاؤہ۔ پس اسکا رد نازل گیا۔ فت یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ جو ایسی
 ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کما فی الفتح۔ و علیٰ ذلک اخیال حروف کی تصحیح کافی ہوگی۔ علی قول الکرمی۔ یا سمیع ہونا
 ضرور ہے نہ ہر قول مختار کے لیکن یہ بیان ممکن نہیں اسلئے کہ آئنے قصداً حروف کا اور کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف ناز فاسد
 ہوئی بلکہ رد سن میں حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ ہم۔ انہیں
 یہ کہ آہ کے اھت زہر اور ہا و جزم مع۔ اذ تار خانہ میں لایا کہ آہ کے لیکن قول یعنی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
 میں ہے۔ ہم۔ تا وہ بر وزن تصنع یہ کہ آہ کے اور اس میں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ آہ۔ فتح الف جزم و او کسر ہا۔ ۲۔ آہ۔ الف
 اور جزم ہا و یعنی داد کو اھت کر کے اھت میں تاکر اھت محدود کر دیا۔ ۳۔ آہ۔ فتح و تش۔ یہ کسر و جزم۔ ۴۔ آہ۔ مانند سوم کے مگر
 ہا و حذف۔ ۵۔ آہ۔ اھت محدودہ تشدید و او جزم ہا و مع۔ حاصل یہ ہوا کہ آئنے ناز میں ان میں کیا تا وہ کا کوئی لفظ کیا یا ایسے
 رویا کہ جہد پیدا ہو گئے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعھا۔ اگر کوئی
 بات بوجہ یا دجنت یا دوزخ کے ہوئی تو ناز کو قاطع نہوگی۔ فت یعنی نفسہ نہیں ہے۔ لائیدل علی زیادہ انشوع۔ کیونکہ یہ
 خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ فت پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کنا کہ اللهم اغنی الخی الختہ۔ ائی مجھے جنت
 میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللهم اجرنی من النار۔ ائی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو ناز قطع نہ ہوئی پس کتابہ میں بد بھادلی
 قطع نہوگی۔ مع۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبتہ قطعھا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہو
 تو ناز کی قاطع ہوگی۔ فت ہی قول امام مالک و احمد کا ہرج۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اس میں جزع
 و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام اناس میں سے ہو گیا۔ فت۔ جو کہ نفسہ ہے۔ گویا آئنے صریح ہون
 کہا کہ میری مدد کر و مجھ پر مصیبت ہرج۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللهم اغنی من الکرب الخظیم۔ ائی مجھے کرب مصیبت خفیم سے نجات
 دیدے۔ کیونکہ مدد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معرور ہے تو گویا آئنے کہا کہ ہاے مجھ پر ہی مصیبت ہے یاد ہے
 مجھ پر ہی تکلیف ہے تو یہ بالفردہ نفسہ ہے۔ مع۔ ظاہر کلام میں دہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیار ہی ہو یا بے اختیاری ہو نفسہ ہوگی
 محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں ہے اختیار ہی نکلا تو جانی وغیرہ کے مانند نفسہ نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
 ہے۔ ۵۔ مینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے لیکن الظہر اس میں اتفاق ہے۔ و اسد اعلم۔ مع۔ شافعی رحم کے نزدیک کسی صورت میں
 نفسہ نہیں ہے۔ ظاہر امر ادیہ کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
 یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی بن اسحاق من اتفاق ہوگا بقوم قول محیط السرخسی فایم۔ مع۔ و علی ابی یوسف ان قولہ آہ
 اور ابو یوسف۔ مع۔ سے مردی ہے کہ آہ کنا۔ فت۔ فتح الف و جزم ہا و لکم نفیسہ فی السحایین۔ نفسہ نہیں و زون حالتوں میں

مذہب سنی کے مطابق ہے کہ اگر کسی کو ناز یاد رکھنا ہو تو نفسہ ہے

حواہ یا وحوت و دوزخ ہو یا جوہر و مصیبت ہو۔ واوہ نفسہ۔ اوہا وہ نفسہ ہے۔ ف۔ ظاہر امر ادیکہ اوہ بجاالت جرح مفسد ہے۔ پس اختلاف حرف آہ بدون المدین ہے۔ م۔ وقیل الاصل خندہ۔ اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الکلمۃ اذا اشتعلت علی حرفین۔ کلمہ جب مشتعل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائد تان ادا حد سما۔ حالانکہ یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا نفسہ۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ بنا بریکہ کثر کلام عرب تین حرفتیں ہیں۔ وان کا تینا اصلیتیں نفسہ۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہر اسوجہ سے کہ دو ہنر زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم مل ہے۔ م۔ وحروف الزوائد مجموعہ ہا فی قولہم۔ اور زوائد کو اہل لغت نے جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم نفسا۔ الف لام می و م ت ن س اہ۔ ف۔ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان ہوت۔ غرض ان حروف سے ہے اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنالیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب نہ سوائے الحاق و تفسیق کے باقی جان کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے معلوم ہو گیا کہ حرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صحیح بہ نہادہ و ج حاصل یہ نکلا کہ آہ کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو نفسہ نہیں برخلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو ظفاً نفسہ ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو نفسہ ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں کے کلام سے ہو جاوے وہ نفسہ ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو قوتی ہے لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ و نہ الا یقوی۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محض ہے کہ اسکے معنی بوجہ نہ کہ وہ بالا کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی بعض منصوص نفسہ قرار پایا ہے۔ فی متفہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ میں۔ قبیح وجود۔ تابع ہوتا ہے دو باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کامو۔ ف۔ حتی کہ اگر اصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اُسے کچھ مضمون باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مضمون ہی نہ ہو یا مضمون ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے معنی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثناء و دعا بہ جناب باری تعالیٰ ہو تو وہ نفسہ نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حرف ہجاء ہوں و افہام مطلب ہو جاوے تو وہ کلام ہے تو حروف زائد و اصلہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے۔ و تحقیق ذلک فی حروف کلہا زوائد۔ کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ دے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالفرد کلام الناس ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اوہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایت دغایہ و دغیرہ کا اعتراض ہی ساقط ہو گیا تو جواب فتح اشدیر کی حاجت نہ رہی۔ م۔ اگر گناہوں کی کثرت باکر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے آئسو بچے تو نفسہ نہیں۔ التامار خانیہ۔ نخ۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع نفسہ ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو نفسہ نہیں مگر اگر وہ کسی کلام نہیں ہے محیطہ السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول غفار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کثری نفسہ ہے اور حرج نے بیان جرد و اختار میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی ہم ایک توت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم کے نزدیک اگر اسے حمد اُنکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہ ہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قتال فیہ۔ م۔ معنی نے سجدہ گاہ کی کسی کو سجدہ نکال پس اگر سننے میں نہ آیا تو باہ اتفاقاً نفسہ نہیں ہے۔ الذفرہ۔ ج۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً کر وہ ہے اور اگر سننا گیا اسطرح کہ اس میں حروف ہجاء پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز ہنر نہ کلام کے ہے۔ الطامعہ۔ یہی قول امام احمد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ دو قول میں۔ اور ابن عباس نہ جہلے کہا کہ جس نے نماز میں نفع کیا تو اسے کلام کر دیا۔ رواہ سید بن منصور و ترمذی و ابن ماجہ۔

اسی کے مثل مسجد بن حیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہر کہ اگر مصلیٰ نے ہاتھ کا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے۔
اور ابو یوسف کے نزدیک اس بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہر یون ہی مشائخ کے نزدیک ہوتا چاہے مع۔ وان
متنہج۔ اور اگر مصلیٰ نے متنہج کیا۔ فن۔ تو دو شرط سے مفسد ہر اول یہ کہ۔ بغیر عذر۔ بغیر عذر ہو۔ بان کم یکن مدفع الیہ۔
بان طور کہ مدفع الیہ ہو۔ فن۔ یعنی بطور اضطرار کے نہ جو میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیار ہی کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور متنہج اختیار ہی سے حدوث پیدا ہو جاوین۔ فن۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل متنہج جب
اختیار ہی بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاوین تو یہ بھی ان نفسہ عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک ناز کا مفسد ہو۔ فن۔ اور متنہج یہ کہ اح واج ہوا بے نقطہ کئے مع۔ اور اگر متنہج میں حرف ظاہر ہوئے یعنی گامات
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حرف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ ابھر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔
وانکان بعذر۔ اور اگر متنہج بعذر ہو۔ فن۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ فہو عفو۔ تو یہ عفو ہے۔ فن۔ اگرچہ حرف پیدا ہون مع۔ کا لعطاس و الجھٹار ادا حاصل
ہے حروف۔ جیسے جھینک دڈکار جبکہ ہر ایک سے حرف پیدا ہون تو بھی عفو ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے مع۔ آواز
اچھی کرنے کو متنہج کرنا اگرچہ حرف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یون ہی اگر امام نے خطا کی پس تقدی نے متنہج ہوا
کیا کہ امام خنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہر کہ اگر متنہج اس واسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ ناز
میں ہر تو مفسد نہیں۔ البتہ۔ ق۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور
اگر کسی کو جھینک ہوئی پس اس سے مصلیٰ نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ ناز میں ہر تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ فن۔ یہی حکم
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ۵۔ لانیہ بھری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہر تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ فن۔ یعنی یرحمک اللہ۔ میں خطاب کا کات موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول جا
جاری بھی ہر تو وہ کلام الناس ہر ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہر کہ ہر آدمی مسلمان جب جھینک لے اور الحمد سر کہے تو ہر کاف ہر
جو اہل ایمان سینوں سے انکے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلیٰ نے جھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کا تو ناز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ اظہار ۵۔ لانیہ ان من کلام الناس فقال فی قول المصنف مع۔ م۔ بخلاف ما اذا قال العاطس والسا مع
الحمد للہ۔ برخلاف اسکے جب جھینکنے والے مصلیٰ یا سنتے والے مصلیٰ نے الحمد سر کہا۔ فن۔ تو یہ مفسد ناز نہ ہوا۔
علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لانیہ لم تعارف جوابا۔ کیونکہ الحمد سر کہنا جو اب متعارف نہیں ہے فن۔
محیط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلیٰ نے جھینک میں الحمد سر کیا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہائی تو ناز فاسد
ہو گئی اثنایہ مع۔ اگر مصلیٰ نے الحمد سر کہنے میں جھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ ناز فاسد ہو گیا۔ ہر کاف
۵۔ اگر مصلیٰ نے خود جھینکنے میں الحمد سر کہا تو فساد ناز نہیں مگر چاہے کہ فی قلب کہے یعنی اپنی نفس میں پڑے یعنی ہر دل ہر
ہانے کے۔ اور ہر کہ سکوت رکھے۔ اظہار ۵۔ بھر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد سر کہے اور اگر مقتدی چھوٹے پشیدہ یا علانیہ کسی
عذر سے بالاتفاق نہ کہے۔ اتمرتاشی۔ اگر مصلیٰ نے جھینک لی اور قایع سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلیٰ نے آمین کو
تو مصلیٰ کی ناز گئی۔ محیط النہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے جھینک لی باہر سے دوسرے نے یرحمک اللہ کہا تو جھینکنے والے
کی ناز گئی۔ اظہار ۵۔ قاضی خانی۔ اللہ اگر مصلیٰ کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلیٰ نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو مضر
اسدراج۔ اگر مصلیٰ کو خوشخبری سنائی گئی آئے الحمد سر کہ کر جواب کا ارادہ کیا تو ناز فاسد ہو گیا اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اخبار کیا کہ میں ناز میں ہوں تو بالاتفاق ناز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ قلب

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کچھ اٹک گیا اور مصلیٰ سے قلم چاہیں اسنے ناز میں قلم دیا تو مصلیٰ کی نافرمانی ہو گئی۔
 اور اگر وہ سراسر بھی ناز میں ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ن۔ ع۔ و معناه ان یفتح المصلیٰ علی غیر امامہ۔ اس قول
 کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ نے اپنے امام کے سوا کسی دوسرے کو قلم دیا۔ فن۔ کیونکہ امام کو نذر دینے کی صورت آہ گئی۔ اور
 غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانه تعلیم و تعلم۔ کیونکہ یہ سکھانا اور سیکھنا ہے۔ فن۔ گویا مصلیٰ نے تعلیم دی اور قلم چاہنے والے
 نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ فن۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جائے
 تو بھی غلط ہو اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل تہیل اور کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے کہا۔ تم
 شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رحم نے اصل یعنی بوطین اس فعل کا کمر ہونا شرط کیا۔ فن۔ یعنی جب
 کمر واقع ہو تو مقصد ہے۔ لانه یس من اعمال الفلوة یعنی التہیل منہ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ ناز کے اعمال سے نہیں ہے
 تو اس میں تہیل غلط ہوگا۔ فن۔ اور ایک بار ایسا کرنا تہیل ہے۔ ولم یشرط فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں
 تکرار شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسه قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مقصد ناز ہے اگرچہ تہیل ہو۔ فن۔
 ہی اصح ہے۔ القاضی خان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مخرج کتاب کہ امام مصنف رحم نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
 کہ موقوف کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مقصد قرار دیا ہے۔ یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ کمر واقع ہو اور جامع صغیر کی تہیل
 اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام تہیل بھی مقصد ہے۔ مخرج کتاب کہ قلم دینے والے اور لینے والے نے صرف
 قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الہی ہو تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس
 سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے یاں یہ صحیح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہو تو قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل ناز میں کہا جاوے
 ناز میں سے نہیں ہے پس اسکا مقصد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی کمر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
 مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تال
 ہے۔ کما عرفنا نعم۔ م۔ اگر قلم دینے والے نے تعلیم کا مقصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مقصد نہیں ہے۔ کما فی محیط البصر
 ۱۔ قلم لینے والے کو اگر تمام قلم سے پہلے یاد آ گیا اور اس نے تلاوت شروع کی تو اس کی ناز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تاملی
 قلم کے اسکا یاد کرنا قلم کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا قلم دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر قلم
 دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مقصد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے کمر ہونا شرط ہو
 اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام تہیل بھی مقصد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
 م۔ اگر خارج ناز سے کسی نے مصلیٰ کو قلم دیا اور اسنے لے لیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہوئی۔ الغنیہ۔ جس شخص بالغ کو ناز سکھاتا
 ہو تو چاہیے کہ قرآن ہی وہ بغیر قرات کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو ناز کی طور پر کھڑا کر کے سکھادے
 مدہ قرآن اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح فلی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر تہدیٰ نے اپنے امام کو قلم
 دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ استحضار۔ یعنی یہ حکم نوئے کلام کا بدیل استحضار ہے۔ فن۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
 ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ لانه مظهر الی اصلاح صلوٰۃ فکان ہذا من اعمال صلاۃ معنی۔ کیونکہ تہدیٰ
 تو اپنی تادیرت کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ قلم دینا انراہ معنی اسکی ناز کے اعمال سے ہو گیا۔ فن۔ اور ناز ہی
 محل کچھ مقصد نہیں ہے۔ بدیل اس پر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناز میں نے
 تو آپ پڑھ کر قرات کا اقتباس ہوا پھر جب خارج ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
 عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیوں تو نے مجھے منع نہ کیا یعنی قلم نہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور انس رحم

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو قلم دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کہ امام جب مجھے قلم دیتے تو تو اسکو کھلا دے۔ حسن وابن کثیرین و عطاء سے جو مذکور ہو اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے نماز پڑھائی پس تردد پر میں نے قلم دیا تو اسکو لے لیا۔ کافی المصنف لابن ابی شیبہ۔ مع۔ صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوئی آیت جو پڑھنے کے بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں قلم دیا۔ یعنی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کہ نہ قلم دیا گیا یہ قول ہے کہ جب تو بے شک ہو پچھے تو اسکے بعد یہ آیت ہو پس جب یہ کلام مفسد تو قلم جو اسکے معنی میں ہو وہ بھی مفسد ہو لیکن حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ شکل ہے اس واسطے کہ ناز میں جو اذکار ہوں انکی وجہ سے تو قرآن میں کلام الہی ہے اور قلم ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے ہر وقت جامع صغیر اور طویل ہے ہر روایت مبسوط۔ فافہم۔ م۔ بالکل امام کو قلم دینا مخصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ ونبوی الفتح علی امامہ دون القراءۃ۔ اور مقتدی قلم دینے میں اپنے امام پر کا دخول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ ونب اگرچہ نذرینہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے۔ ہوا نصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ونب اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لاناہر فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جس میں اجازت دی گئی ہے۔ وقرآنہ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ ونب اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک حدیث خبر الواحد سے تم جو از نکالتے ہو تو وہ معارض نہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاص قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ ولو کان الاہام متفق الی آیتہ آخری۔ اور اگر ایسا ہو کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا۔ ونب یعنی جس آیت پر انکا تساہد نکلی نہیں تو وہ دوسری آیت پڑھنے کا پھر مقتدی نے قلم دیا۔ تفسد صلوٰۃ الفلاح۔ تو قلم دینے والے کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و تفسد صلوٰۃ الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ونب توکل کی ناز فاسد ہوگی اسکے قول کو لے لیا۔ اشارہ ہے کہ یہ قلم اس وقت میں بمنزہ قول کے ہو گیا تو ناز فاسد ہوگی۔ لوجود التلقین والتلقین من غیر ضرورت۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقین لینا بیان با ضرورت پایا گیا۔ ونب تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ کلام مفسد ہوا۔ پھر محلی نہیں کہ دلیل نہ کہہ اسی کو مقتدی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہی کہ اگر آنکہ تعلیل مذکور جو پڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد ہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل یہ ایک بار پڑھا ہے کہ مفسد نہ ہو گا اور قلم دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامۃ مشائخ کے نزدیک قلم دینے والے و امام کی ناز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کافی البیانی والفتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح ہے کہ قلم دینے والے کی ناز کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی ناز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ م۔ اور اسی کی تصحیح قاضیان بطبع ترمذی میں ہے۔ کافی البیانی۔ اور تامل بر حقی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط نوی ہے نہ آنکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے نہ م۔ و مینقی للمقتدی ان لا یجعل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ قلم دینے میں جلدی کرے۔ ونب یعنی فوراً قلم دے کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یا د آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہو۔ محیط السرخسی۔ ولان لا یجزم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو قلم دینے پر لاچار نہ کرے۔ ونب باین طوع کہ بار بار و حرادے یا سکوت کرے۔ نفع۔ کیونکہ وہ آنکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ کہوہ ہے۔ الکافی۔ بل یرکع اذا جاءوا و انما یرکع کر دے جبکہ اسکا وقت آگیا ہو۔ ونب یعنی استدر پڑھ لیا ہو جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ ایک آیت قبول ظہر و تین آیات قبول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں قراءت استجاب کا ہے۔ کافی البیانی۔ لیکن صحیح و درست

قدر واجب ہوا اور وہ پوری صورت قائم و زائد تین آیات ہیں کیونکہ فقہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر جو کہ حدیث میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رحمہ اللہ نے محل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے اور اگر نہ مقدار معلوم ہو تو گھما کہ۔ او متقبل الی آیتہ آخری۔ یا امام دوسری آیت کو متقبل ہو جاوے۔ ف یعنی جس آیت پر اٹکا ہو اسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال اگر کوئی فقہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ فقہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہر تو کراہت ہر عینی تشریحی۔ البیضا فیضان التمرناشیع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا قلمہ بیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے آدمی سے شکر نام کو قلمہ دیا تو بھی کل کی ناز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ لہجہ عن القنبہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور بھی اوجیت والا ہے۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا اللہ الا اللہ۔ پس اگر مصلیٰ نے ناز میں اسکا جواب دے دیا کہ لا الہ الا اللہ۔ ف یا کسی کو اجبی خبر سنائی گئی آئے ناز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی ناز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد ناز نہیں ہے اور اگر اسے جواب کا ارادہ کیا۔ فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد ناز ہے۔ ف وکذا فی الخلاصہ۔ وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف اور شافعی رحمہ اللہ نے۔ لایکون مفسد۔ کہ یہ کلام مفسد ناز نہوگا۔ و ہذا الخلاف فیما اذا ارادہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلیٰ نے کئے دے کے جواب کا قصد کیا ہو۔ لہذا ثناء بصیغۃ ظلیغیر بغیریتہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ و اللہ و اللہ ان کے اپنے صیغہ یعنی وضع میں تھا، آئی ہے تو بوجہ عزم مصلیٰ کے وہ متغیر نہوگا۔ ف یعنی وہ اپنے معنی اعلیٰ وضع پر رہیگا اور مصلیٰ نے اپنا قصد و عزم اگر جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور ناز میں ثناء آئی کچھ مفسد نہیں ہے۔ مع۔ ولہذا انہ اخرج الکلام مخرج اللہ اب۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلیٰ نے لا الہ الا اللہ و اللہ و اللہ کو جواب کے طور پر لگا لایہ۔ وہ متحکمہ۔ اور وہ جواب کو متقبل بھی ہے فیصلہ جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہوتی اور سوال دیگر جواب دیگر اس پر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و اللہ ثناء ہے اور جو کوئی توجہ پوچھے اسکا جواب بھی ہے توجہ ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی فرقہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہر اس بنے اس کے قصد کو مرجع جواب قرار دیکر لگے کہ جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور ناز میں سوال جواب مفسد ہے۔ مع۔ کالتشہیت جیسے جھینک کا جواب۔ ف یعنی یہ رکع اللہ۔ چنانکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر آئی ہے۔ مع۔ توجیسے تشہیت بالاتفاق مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ مع۔ والا شرجاع علی الخلاف فی الاصح اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے اناسروانا الیہ راجعون ہو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے۔ مع۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ ف یا یہ۔ صدر رشید رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے اجازت چاہی اللہ حضرت صلعم ناز میں تھے تو آپ نے پڑھا۔ او غلوہا بسلام آمین۔ خمس الاثم سرخی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا ناز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے ناز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ اگر بھی ہم طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو ناز میں اس اراک سے پڑھ دیا تو اللہ تعالیٰ یا بھی خد کتاب قبولہ۔ تو ناز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو تو اللہ تعالیٰ یوسف اعرض فی الارض۔ اور ناز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلیٰ نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ مع۔ اگر بچہ نے کانا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلیٰ نے

بسم اللہ کہ تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر قنوی ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہو لٹاک بات پر تسبیح یا تسبیح یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے۔ اگر مصلی نے چاند دیکھا کہ ربی و ربک اللہ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت پر جو اپنے آپ کو بخار و غیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ التفسیر۔ مریض کو ناز میں ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت جو مشتقت لاحق ہوئی تو اسے بسم اللہ کہ تو نافرسانہ نہیں ہے اور اسی پر قنوی ہے۔ المعتمات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہیدین ہے کہ اگر انا سر و انا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نافرسانہ ہے۔ اگر اطمینان صلی علی محمد یا اللہ اکبر کہنا پس اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر درود کا جواب نہ تو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو شلہ کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا تو اللہ تعالیٰ ما کان محمد اباً احد من رجا لکم الایہ۔ اور مصلی نے ناز میں درود پڑھا تو نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے ناز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ صلات کے واسطے لوگوں کو فاتحہ پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی ناز میں پڑھ دی تو نافرسانہ ہوگی اور اسی پر قنوی ہے۔ التلخیص۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرض کہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نافرسانہ ہوگی۔ ت۔ اس میں کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد کا ہے۔ یعنی۔ اگر نازی نے حالت ناز میں دوسرے کا حکم مانا چاہے اس سے کہا کہ آگے پڑھ دو پڑھ گیا یا صفت کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اس کو وسعت دیدی تو نافرسانہ ہو جائیگی بلکہ چاہے کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے پڑھے۔ جامع الرموز عن الفقیہ۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امت میں گذرنا کہ تنہا صفت کے پیچھے کر دے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے پڑھ جاوے جیکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جیکہ دینا اصلاح ناز ہی پس اصل یہ کہ اصلاح ناز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتیٰ کہ رخنہ سمجھنا اور صفت والوں کے لیے باز و نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت ناز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اغیار پڑھا تو نافرسانہ ہے۔ محیط المستحسی۔ اگر ناز میں کوئی شعر یا خطبہ بنا یا مگر زبان سے نہیں کہا تو نافرسانہ نہیں مگر آٹھ پڑا گیا۔ الفیہ۔ اور اگر فکر میں پڑ کر کوئی حدیث یا آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکرر ہے اور نافرسانہ نہیں۔ السراج۔ نہ جب غلبہ کے کتاب معروض فسخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت فوٹ اعظم اسید عبد القادر جیلانی رحم نے کہا کہ استحضار نامہ کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی استفادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجمہور الفاظ کہ قرآن میں یا ثناء میں جب انہیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نافرسانہ ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک مفسد ناز میں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و ثناء ہونے سے اس کا قصد مغیر نہ کر لیا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا سر و انا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کہ کوئی ناز میں ہو۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا تم قصد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نافرسانہ ہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم تائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسج بدیل حدیث کہ جب ناز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصبیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابی جریج ہاشمی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے پر مدکر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و مصلی ہے۔

خطابی رحم نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو شیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر رارے۔ محیط میں ہوا اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اسے تسبیح پڑھی تاکہ اسکو آگاہی ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہو رہا تھا میں نے کہہ دیا کہ تسبیح کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے۔ نئی الجھر۔ اگر امام بدون قصد کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدلح۔ سلسلے سے عورت نے گزرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ساتھ سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا لیکن تسبیح داشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ محیط۔ مؤذن کا جواب دیا قصہ جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو حقیقین۔ اگر اسکی زبان پر بان۔ درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ غریبی میں نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یون ہی فارسی میں آری۔ القاضی خان۔ امد ہی اردو میں سم۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح اسی کو قبا بی رحم نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا۔ پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی۔ یعنی حاضر ہوں احمیرے مالک۔ تو ایک قول میں قصد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔ صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بترکہ نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر امد اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہے۔ محیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق اوپر گند چکی ہے۔ ام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بقیۃ رسالہ۔ یعنی اللہ تم کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہنچا دیا تو یہ مفسد نہیں مگر اسے بڑا کیا۔ القاضی خان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے دوسو سوہ دیا تو مصلی نے کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں ہو تو مفسد ہے۔ التمراشی۔ اگر آخر نماز میں تشدد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشدد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشدد کی طرف عود کرنے سے قصد اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو فرض قصدہ جانے سے ناز گئی۔ وبقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قصدہ کل نہیں کیا بلکہ جس قدر تشدد پڑھا اور تشدد کے واسطے محل قصدہ ہے اور کوئی ضرورت قصدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔ ولی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر جھوٹا گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یا د کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادام ہو کر سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضی خان۔ مریض کو جھکنے و اٹھنے میں جو مشقت اخ ہوئی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغمرات ۵۔ اگر بھتو نے گانا اور اسے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں کافی النصاب الجہر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الفالین شکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے اور ابو حنیفہ سے اسکی مخالفت مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔ من مصلی رکعت۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ فن کسی نماز کی مثلاً۔ من النظر۔ فرض ظہر کی۔ ثم اقمع۔ پھر قطع کی۔ اللہ۔ فریضہ مصر کی۔ فن۔ ردحالیکہ اسپر ترتیب نہیں یا ساقد ہے۔ اول التطوع۔ یا از نفل کی۔ فن۔ یہ اقلح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کین خواہ باتو اٹھائے یا نہیں۔ پس یہ شریع کرنا صحیح ہوا۔ فقہ نقض النظر۔ تو اسے ظہر کو توڑ دیا۔ لا یمح شروع فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شریع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج غنہ۔ تو ظہر

باہر ہو جائیگا۔ فت۔ مترجم نے جو قیود پڑھائے ہیں انکے بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب تک اس
 میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر تریب نہ ہو جو یا زیادہ قضاء نمازوں کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
 جس شخص پر تریب لازم ہو وہ ظہر سے نفل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
 اسکی عصر منع نہ ہوگی۔ مع۔ پھر خالی تکبیر کرنے سے عصر میں داخل ہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع قمری وغیرہ
 میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ مع۔ اور
 ہی تبیین الزلیعی میں ہے۔ مع۔ پھر نفل ہونا اگر کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ظہر کی ناز نہ شروع کی بعد اسکے عات
 قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کسی تو وہ اپنی ناز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل
 ہو جائیگا اور علیٰ ہذا اگر مقتدی تھا اور اسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
 کسی تو اپنی پہلی ناز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتیٰ کہ جو کچھ پڑہ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی داحمد کے نزدیک
 اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑہ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ مع۔ یہ اس اصل
 پر کہ امام شافعی رحم کے نزدیک امام کی ناز متضمن ناز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہر وقت رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں
 ولیکن امام احمد رحم کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو ایسے یہ روایت محل نال ہے۔ فالسرا علم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
 تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ مع۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے
 ساتھ کسی نے اقتداء کی اس جہت سے اسنے دوبارہ تکبیر کی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتداء کرنے والی کوئی عذر
 ہو۔ مع۔ وکنانی انتہاء۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر ککر ظہر میں امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتداء صحیح ہوا۔
 اگر اسنے ظہر میں ظہر پڑھنے کی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی ناز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف
 مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ
 نے پوچھنے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہرا دے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں
 ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو ناز اچھے نفل وشرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی کو تعمیل
 حکم قرار دے گا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتیٰ کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
 دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
 بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا کا حفظ۔ مع۔ و لو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
 فت۔ نیت تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ماضی نہما رکعت۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے فت۔ یعنی پہلے ظہر
 شروع کر کے پھر ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کئے بدون اسکے کہ زبان
 نیت بیان کرے۔ مع۔ فہی۔ تو یہ دوسری ناز۔ ہی۔ وہی پہلی ناز ہے۔ فت۔ یعنی پہلی ناز سے خارج نہوگا۔ و پھر پھر
 اگر رکعت۔ اور حساب کر لے اس رکعت کو جو پڑہ چکا ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
 پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتیٰ کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو ناز باطل ہوگئی اور
 اگر ناز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ
 پڑے تو وہ بان قعدہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی۔ کنانی یعنی وفتح وغیرہ۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو ناز شروع کی اگر اس سے بعد
 اسی ناز میں نفل ہوا یا با تو نفل نہوگا۔ مع۔ لانه نومی الشریع فی عین ما ہو قیدہ۔ کیونکہ ماضی نے نیت کی شروع کی ایسے
 فرض میں کہ وہ بعینہ وہی ہے جس میں منہج ہے۔ فطنت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت نفل ہوگئی اور جسکی نیت ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر اس وقت ہو کہ دوبارہ نیت اپنے طہ پر مبنی دل سے ہو اور اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا کہ نوبت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی میں نیت کرتا ہوں کہ امروزہ ظہر کو پڑھوں یا اتند اسکے تو جہانک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ گمانی، اٹھانہ، الگائی۔ امداد اصل اس مسئلہ میں یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہیں ہو تو نیت صحیح ہو اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہیں ہو پس اسی اصل پر مسائل نکلے ہیں۔

ج۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ سوئے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسے از سر نو چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر میں داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے غلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے خارج ہو۔ اٹھانہ، والبحر۔ مترجم کہنا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہیں کہ اولاً کلمہ نہیں کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہیں یہ نہیں چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونوں فرض ہیں اور مسئلہ ضروری ہے۔

ط۔ بحفظ ہم۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے سیر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آ گیا کہ پوری نہیں ہوئی ہو مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ ناز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتیں پڑھیں پس اگر اسے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تشدد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہیں۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ لکھ کر تین رکعات از سر نو پڑھیں تو اسکی ناز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو ناز نہیں جائز ہے۔ کتاب زمین میں ہے کہ یہ اس وقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھ کر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آدیا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل میں منتقل ہوا۔ اٹھانہ ۷۔ مسئلہ مصحف میں سے دیکھ کر نادین پڑھنا) اس میں متعدد صحت میں ہیں اس طرح کہ پڑھنے والے کو یاد نہیں پس دیکھ کر قراوت کی یا حفظ ہو کر دیکھ کر پڑھا مصحف کو ہاتھ میں اٹھائے ہو یا وہ رجل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت کو ان رمز ہے لہذا امام مصنف رحم نے مسئلہ کو امام کے حق میں وضع کیا اور کہا کہ۔ واذ اقرار الامام۔ اور اگر ناز میں قراوت کی امام نے۔ ف۔ اور یوں ہی اگر مفسر نے قراوت کی۔ من المصحف۔ مصحف میں سے۔ قدرت صلاتہ عند الی حقیقہ۔ تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکی ناز فاسد ہوئی۔

ف۔ پس متقدمین کی ناز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام مبنی رحم نے کہا کہ امام کا لفظ اتفاق ہے قید نہیں اور مفرد کا بھی ہے حکم ہے اور اصل میں امام محمد رحمہ دہلی میں شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن اسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی طلحہ ظاہریہ کا مذہب ہے۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوسی میں یہ تفصیل نہیں کہ تھوڑے وقت پڑھنے میں حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری نایت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفید ہے اور کم ہو تو نہیں اور بعض نے کہا کہ مقدار فاقہ مفید ہے ورنہ نہیں۔ اقبسین۔ ج۔ اور ظاہریہ کہ تھیل و کثیر امام کے نزدیک مفید ہونے و صاحبین کے نزدیک نہ ہونے میں برابر ہیں لہذا امام مصنف سے مقلد رکھا ہے۔ انصاریہ۔ و قال لا ہی ثاقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی ناز پوری ہے۔ لہذا عبادۃ انصاف الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ ہے بلکہ اگر بہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اجماع اس کے اوراق بھی ناز میں لائے تو فساد نہیں جیسا کہ نووی رحم نے ذکر کیا۔ ج۔ حاصل دلیل یہ کہ قراوت ایک عبادت اور مصحف میں نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور ناز میں دونوں کو لایا تو فساد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ لیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ البتہ یہ کہ محراب میں کھانا اور سپر نظر کر کے تو بالاتفاق مفید نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفید ہوا رہا کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ جمعہ ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو امارہ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پڑھنے کے پس جب یہ عمل کثیر ہوا تو قرآن اٹھانا بھی محل کثیر ہوا پس کوئی چیز مفید نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ فت۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لاناہ شبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ فت۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نمونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں مانعت کی گئی ہے تو جن صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہم جہاز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ امداد حنیفۃ کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھانے رہنا اور اس میں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجبوعہ عمل کثیر ہے۔ فت۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھا کر نہو بلکہ رمل پر رکھا ہو اس میں سے پڑھا جاوے یا محراب پر رکھا ہو اسکو دیکھ کر پڑھے تو ناسد ہوگی۔ الگاتی۔ میں کہتا ہوں کہ قصہ امامہ جمعہ ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو روکنا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لاناہ تلقن من المصحف نصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا گیا۔ فت۔ اور یہ بالاتفاق مفید ہے تو مصحف سے بھی مفید ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحول۔ امداد اس تعلیل کے موافق رمل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھانے کے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ فت۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی ہاتھ فساد ہے۔ وعلی الاول یفرقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھانے میں فرق ہے۔ فت۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا اصل نظر و مخالفت قصہ امامہ ہے دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رحمہ کے مصلیٰ کی رائے پر موقوف ہے پس متفق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفید ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر رکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفید ہے اور یہی صحیح ہے۔ ۱۔ اگر قرآنی حفظ ہو یعنی جو کچھ ناز میں پڑھا ہے وہ اسکو یاد ہو لیکن وہ کہیں گے جوے سے بدو مصحف اٹھانے کے پڑھنا ہے تو شاخ نے کہا کہ ناز بالاتفاق فاسد ہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ اتہیین۔ اگر ناز میں کسی گے ہوے کو دیکھ کر سمجھا تو یہ سمجھا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ انتہایہ۔ و لولہ نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ فت۔ جو سوائے قرآنی کے خلاف کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ امداد سکونہ کیا۔ فت۔ حالانکہ ناز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ج۔ فالصحیح انہ لا یفسد مملوۃ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی ناز بالاجماع فاسد ہوگی۔ فت۔ خواہ خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ اتہیین۔ چنانچہ ہم سے باطلان فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ ہر خلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ قسم کھانی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھو گا۔ فت۔ مثلاً کوئی شخص جو دوسرا کا

خط بڑا پیکر تھا اس نے قسم کھائی کہ اب ظان کا خط نہیں پڑھوں گا پھر اپنے پڑ جانے لگا۔ دیکھ کر سمجھ گیا تو اختلاف ہو چلا۔
 یہ شخص بالفہم عند محمد بن حنفیہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سمجھ لینے پر حاث ہو جائیگا۔ و۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہاں
 حاث ہوگا۔ لان المقصود ہناک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہاں خط ظان نہ پڑھنے سے فہم ہو۔ و۔ یعنی ظان کا راز اسکی
 حرم سے دریافت نہ کر دینا پس جب دریافت کیا تو حاث ہوا اور اسکا نازین فساد اس بنا پر نہیں ہے۔ انا فساد الصلوۃ
 قبل العمل اکثر ولم یوجد۔ رہا ناز کا فساد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ پایا نہیں گیا۔ و۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقت ہے بلکہ عمل
 ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد ناز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جو روکی بستانی پر
 کھسا ہو کہ مجھے ظان ہے۔ مرد نے اسکو پڑھ کر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑ جاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توبہ
 یا زور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال میں ناز فاسد ہے۔ اتعافینخان۔ و ان مرت امرأۃ بن یدعی المصلی لم یقطع الصلوۃ
 اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گزری تو وہ نازی کا طاع نہ ہوئی۔ و۔ یعنی مصلی کے سامنے ستر نہیں ہے یا مصلی دستہ کے
 بیچ میں ہو کر گزری تو عورت خواہ کافہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گزرنے ناز میں فساد نہ ہوگا۔ اور کتاوگد حاجی نہیں
 توڑتا۔ یہی جمہور علماء و فاضلہاء و علماء و خلف دانے اتباع کا قول ہے اور کٹر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس
 اور کھول و ابو الاحوص و حسن و عمرہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتاوگد حائز کو توڑتا ہے۔ ابی عباس رحمہ سے مروی کہ سچا
 کتاو عورت حائض ناز کو توڑتی ہے اور فقہاء میں سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ کیزنگ سیاہ کتے کا گزنا قاطع ہے اور
 انکھن کا اعتبار نہیں ایک روایت میں گزرا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام حنفی
 نے استدلال کیا۔ نقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوۃ مرد شئی۔ یعنی نہیں توڑتا ناز کو گزرا کسی چیز کا۔ و۔ شیخ
 نووی رحمہ اللہ سے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ت۔ میں کتاو بن کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
 بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات یمن اور ان کے اسناد میں
 کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ میں جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن ابی جری نے کہا کہ اسکی اسناد میں مخبر بن عبد
 اللہ ہے جو کتاو بن عبدی نے کہا کہ ثقہ لوگوں سے جو کتاو بن یاقین روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و مشکرات
 ہیں اسکا بیان جان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التبیح نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
 اسناد میں جو مخبر بن عبد اللہ راوی ہے وہ مخبر بن عبد اللہ بن حرمہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
 اس میں ابن عبدی یا ابن جان کسی نے کلام نہیں کیا بلکہ ابن جان نے اسکو ثقافت میں لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
 ہے اور جبکہ ابن عبدی یا ابن جان نے ضعیف کہا وہ تو مخبر بن عبد اللہ کوئی ہے جسکو حاجی کا کرتے تھے وہ اول
 مخبر بن عبد اللہ یعنی ابن حرمہ سے پیچھے ہوا اور اس نے مالک بن انس و یوسف بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہیں۔
 حاصل یہ کہ اسناد میں مخبر بن عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو ناز
 پڑھاتے تھے کہ ان کے سامنے ہو کر گدھا گزرا تو عباس بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت معلوم نے سلام پھیرا
 تو فرمایا کہ کون تمہارا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عباس بن ابی ربیعہ نے کہا کہ میں تمہارا رسول اللہ کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا
 ناز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوۃ شئی۔ بالجلد اس اسناد سے ظاہر ہے کہ مخبر بن عبد اللہ
 بن حرمہ مادھی ہے جو ثقہ اور اسکا ناناہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور مخبر بن عبد اللہ کوئی محدث حاجی نہیں جسکا زمانہ
 پیچھے ہے حتیٰ کہ ابن مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
 اتاری نہیں ہے۔ مخبر بن کتاو بن کتاو کہ وہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز ناز کو قطع نہیں کرتی تو عورت و کتاو

وگدہ حاجی قاطع نہو لاجیکہ سامنے سے گدہ جادے لیکن اس میں دو وجہ سے اجتناف ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن العلام رحمہ اللہ کا کہ یہ حدیث قبلہ اس حدیث کا نہیں کر سکتی جس میں ان چیزوں سے قطع ناز مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث احمد رضا رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہیں مرد کی ناز کو جبکہ اس کے رد و برابر موخرہ کیا دے کے نہو عورت وگدہ جادہ سپاہ کتا۔ اور آخر میں ہے کہ سپاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت وگدہ جادہ۔ رواہ مسلم ایضاً۔ و حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت حائضہ وگدہ۔ رواہ ابو داؤد و دارقطنی و ابن ماجہ۔ کئی ایسی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہوا عورت و سنگ و خراک حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہو ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی میں تاویل ہے تو کیونکہ معارضہ ہو گا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازیں قاطع حدیث تو صحیح منطوق ہے اور غیر قاطع منطوق نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرد غشی۔ عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئیں جو حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث میں قاطع ثابت ہوئیں تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے پس دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث دو سری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھا کرتے اور میں آپ کے رد و عرض میں بیٹھی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ ابی یوسف و مسلم۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ میرے پانوں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پانوں کی پینچ لیتی پھر جب آپ ٹھہرتے ہوتے تو پانوں پہلا دیتی تھی اور اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے۔ اور ایک روایت میں حضرت ام المومنین نے کہا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں اسی طرح بیان فرمایا۔ ابوجہ محمد و طرق سے یہ حدیث صحیحین و غیرہ میں مروی تو یہ زیادہ اصح و اقویٰ ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع ناز نہیں اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل حکم ہے یعنی اس میں کسی احتمال کو گنجائش نہیں ہے برخلاف حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ کے کہ وہ ان قاطع کے معنی میں تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع ناز سے مراد قاطع خشوع ناز ہے چنانچہ حدیث میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نازی کے رد و گدہ سے تو اس کا دل منتشر ہو گا۔ اور سجدہ و السراطل اس میں شیطان کا ہے اور حدیث صحیح میں ثبوت ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شباطین اس کی تڑپیں کرتے چٹے ہیں مع تفصیل کے جو اہل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے اور اس میں تاویل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامع کے سامنے کی عورت یا مشرف کے سامنے اجنبیہ عورت گزرنے میں اور مشرف کے سامنے اس کی سنگوہ جو رو گزرنے میں فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سنگ سپاہ کے حق میں خود ہی حدیث میں مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد طور شیطان ہے اور شاید کہ بصورت مکر وہ مودی ہو جیسے عورت میں بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر قاتل کو بعد اس سبب کے یہ جان لینا آسان ہے کہ ناز کی صورت مستقیم ہے شیطان کا گدہ محال ہے مگر اس کا قریب اور جال جن صدقوں سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہنمائی کرتا ہے اور انھوں نے ان چیزوں کا گدہ ہے بغیر مصلی کے قتل تک صابر ہو یعنی سترہ نہو۔ یعنی رحم نہ لگا کہ شیخ نووی رحمہ اللہ نے غلام میں کہا کہ غیور طیار نے حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں قاطع ہونے کو معنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جادے کہ یہ تو عورت عورت کے حق میں ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث میں بتایا کہ آپ جامع سے ناز پڑھتے تھے اور ابی جلیس نے صفوں کے سامنے اپنا گدہ چھوڑ دیا اور اس کی پر دہ نہیں کی گئی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدہ کے حق میں یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رحمہ اللہ نے ان دونوں کے قاطع ہونے میں تردد کیا اور سنگ سپاہ کو قطع قاطع ناز ٹھہرایا کیونکہ اس میں کچھ ثبوت خلاف نہیں ہے۔ شرح کتا ہے کہ قطع کرنا تو الی تین چیزیں مذکور تھیں پھر ان میں سے یعنی عورت و حمار کے حق میں

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہونے تو سنگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی قطع سے دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے متحقق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع ناز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ ناز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سرہ کے سامنے سے عورت دکتے و گدھے کے گزرنے سے ناز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ ناز کسی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان الماراً تم۔ لیکن گزرنے والا گنہگار ہے۔ یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گزرنے سے ناز قطع نہوتی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گزرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گزر جاوے۔ بلکہ گزرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جیکہ سرہ نہوا جائے کہ اس کے اندر گزرنے والا مرکب حرام ہو گا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عامی گنہگار ہے بقولہ علیہ السلام لو علم المار بن یدی المصلی ما ذاعلیہ من الوزر لوقت اربعین۔ دلیل اس حدیث کے معنی اگر مصلی کے مرد و گزرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ یعنی نہ گزرتا اور چالیس تک کھڑا رہتا اسپر آسان ہوتا۔ ابو انضر را دی نے خبر کیا کہ مجھے وصیافت نہوا کہ چالیس دن فرما کے یا چالیس یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور ہزار رحم کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاسد اعلم۔ لیکن ابن العمام نے اسکی تصحیح کو موجد کیا ہے۔ م۔ واما یا تم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قبل۔ اور گزرنے والا گنہگار جب ہی ہو گا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گزرنے والے کی جائے سجود میں بنا برآئکہ کہا گیا۔ و۔ یعنی وہ مقام جیکہ اندر گزرنے والا حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے بیکر مقام سجود تک ہے یہی صحیح ہے۔ تبیین۔ اسی کو شمس الاممہ سرخی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور آپسی قاضی خان نے اعتماد کیا ہے۔ یہی کافی و خزانہ و ظہیر یہ میں ہے۔ م۔ اور چارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجودہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گزرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ اخصاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے دھانک ہے کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جانتک آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جان نہ پڑے وہاں گزرنے والا کہ وہ نہیں ہے یہ قول فقہ الاسلام کا ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے۔ اخصاصہ اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے تقطیل سے اشارہ فرمایا ہے اور عنقریب واضح ہو گا۔ م۔ ولا یكون یمنہا حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا ستروہ یا آدمی کی شیعہ وغیرہ م۔ حتی کہ مسجد صغیر میں اگر حائل ہو تو گزرنے والا نہیں۔ الا انی۔ و یحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاوین گزرنے والے کے اعضاء نازی کے اعضاء سے اگر وہ چوتروہ بر ناز پڑھتا ہو۔ و۔ یعنی اونچے پر ہو لیکن قدر قامت نہو حتی کہ نازی کے اعضاء سے گزرنے والے کے اعضاء محاذی ہو جاوین تو گنہگار ہو گا چوتروہ و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر جری مسجد یا میدان ہو تو اس میں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے ادب کی جگہ ناز پڑھی تو جو شخص چوتروہ سے نیچے گنہا وہ بلا شک اسکے موضع سجود پر در حقیقت نہیں گذرنا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری قدر پر اگر ایسی جگہ گذرے کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر گزرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوتے تو گنہگار ہو گا ورنہ نہیں۔ لخصاص من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوتروہ اگر بقدر اونچا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اثر کر جانور کو روان کیا اور اسکے آڑ میں خود گزرنے والا گناہ نہیں ہے۔ یعنی عن التمراشی والنہایہ۔ مسجد صغیرہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور میں مختار ہے۔ م۔ یعنی لمن یصلی فی الصحرا وان یتخذ امامہ مشرق۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں ناز پڑھے

وہ اپنے آگے سر نہ بنا یوسے۔ ف۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البیاض۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہر جہ۔ لقولہ
 علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصبح او فلیجعل بین یدیه سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز
 پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اس طرح مروی ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مناجہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر
 عصا بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہ دگا جو اسکے سامنے سے گزے۔ رواہ ابو داؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر ابو سعید
 خدری و سہرہ بن معبد و سل بن ابی حاتم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گزرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے
 قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن جان و الحاکم۔ اور امامت اسکے حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابو داؤد
 و النسائی و ابن ماجہ۔ شرح کتاب کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گندہ گاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو غازی
 کی گندہ گاہی معصی ہے اور ضرور ہے کہ مستند اس میں ہی حدیث ہو تو متحقق یہ کہ سترہ حکم حدیث واجب ہے لیکن جان گندہ گاہ ہو
 وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعدین لایاس بترک الستر و الخ اسی کو مؤید ہے اور
 کیونکہ واجب ہوگا جبکہ گندہ گاہ حرام یا مکروہ ہوگی قرار دیا گیا ہے۔ و مقدار ہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع
 کمتر ہے چاہے جقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایضاً احدکم اذا صلی فی الصبح او ان یکون امامہ مثل موخرۃ الرجل
 بدیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحرا میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرہ کجاوہ کے ہو۔ ف۔
 موخرہ وہ کٹری جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرجل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گزراوے۔ رواہ مسلم
 عن عطاء مرفوعاً۔ و نحوہ عن ابی ذر۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے سترہ البیاضی پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرجل فرمایا۔ کافی البیاضی۔ شرح کتاب کہ مثل موخرۃ الرجل اس حدیث میں
 اس قدر اونچی چیز ہوتی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی برابر ہے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور بسو طین میں اس قدر
 ذکر کیا کہ سترہ کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ ستر کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف
 نے کہا کہ۔ و قیل و ینبغی ان یکون فی غلط الاصلح۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان
 ما دونہ لا یدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر
 ہوگی پس مقصود حاصل ہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح بسو طین حدیث غزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا
 کہ غزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ شرح کتاب کہ غزہ عرصا ہوتا ہے جس کے نیچے طرف کو دھار دہر ہو رہی
 لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محض ہے پس موخرۃ الرجل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی
 کے پیچھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رحمہ نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی
 سترہ کو اسے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ و اسد اعظم۔ اگر آدمی قلعہ بیٹھا ہو اسکو سترہ کہ بیٹا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو
 تو اس میں اختلاف ہے۔ اگرچہ پایہ سواری کو سترہ بنا یا تو مضافتہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قبا یا ترکش رکھ لیا جو
 ایک ذراع جقد ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشایخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابو خضر رحمہ میں ہے
 کہ بڑا ذرا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے جواوض۔ و کثانی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹپلی دگا دیکھ و نالی کا سترہ جائز اور
 خیمہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف چمرد گدھے کے سترہ کی چو کا سترہ جائز اور سترہ کا منع اور بسو طین تردد اور حرج

و کا فر و مجنون کا منع ہوا اور سونے پہرے مرد کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مع۔ و یقرب من السترة۔ اور سترہ سے نزدیک رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترہ فلیدن منها۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نادرست نہ ہو تو اس سے قریب رہے۔ فت۔ تاکہ شیطان اس کے سترہ کے درمیان نہ گزرے۔ رواہ ابوالبرکات محمد بن یحییٰ بن عیسیٰ بن عمار بن زید بن اسلم و رواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حمزہ۔ رواہ ابوداؤد و النسائی و ابن جابر و الحاکم و الحدیث ابو سعید۔ رواہ ابن جابر۔ اور حدیث سہل بن سعد رحمہ اللہ و رواہ الطبرانی و حدیث بریرہ رواہ ابوزر۔ مع۔ و یجعل السترة علی حاجب الایمن او الایسر۔ اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھون کے مقابل رکھے۔ فت۔ یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ میں نہ رکھے۔ ع۔ یہ درمیان سترہ۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ فت۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد و احمد و الطبرانی و ابن عدی نے تصحیح ابن الاثیر و ترمذی سے روایت کیا ہے لیکن اسکی اسناد میں کلام ہے۔ کافی البیہنی۔ اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ایسے موقع پر ہکو ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ ولا پاس تبرک السترة اذا امن المرء ولم یواجه الطریق۔ اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گزرنے سے امن ہو اور برہنہ کا مواجہہ نہ ہو۔ فت۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرد ہے و جان فاب گمان سے کسی کے گزرنے کا خطر ہو و ان مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ یقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تمیز الخفاق میں کہا کہ دائیں بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی معنی رحمہ نے ذکر کیا لیکن ابن السکون کی روایت بن مرت بائیں بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو غلطیت میں نال ہے۔ مع۔ و سترۃ الامام سترۃ للقوم۔ اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ لانه علیہ السلام صلی بطحا و مکۃ الی خنزرة و لم یکن للقوم سترۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پیرھی پہنا رکھی تھی اور عساکر کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ فت۔ رواہ البخاری و مسلم عن ابی حمزہ رحمہ پھر بعد فراغت جماعت پیرھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل و سنن پیرھیں تو ظاہر ہے کہ امام کا سترہ کافی نہ ہو لیکن میں نے یہ جزئیہ نہیں دیکھا۔ و یعتبر الغرز و دن الاتقاء و الخط۔ اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچنا۔ فت۔ یعنی امام ہو یا مفرد ہو سترہ کو اس طرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہ ہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے۔ لان المقصود لایحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہ ہوگا۔ فت۔ یعنی ہر ایک اتقاء یا خط سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھ کر اسکے باہر سے گزرے۔ اور بیان دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضی خان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الختامہ۔ اور یہی مختار ہے۔ و اوقات و تقیہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں لیتا اعتبار کیا ہے۔ تبیین۔ مسئلہ خط میں امام سے دور رہنا نہیں ہیں اور عامۃ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں اور مرقیانی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اوقات میں ہی اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ مع۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا عمر ابی جبر بن جیساکہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کے جسکو ابوداؤد و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور تم سخت۔ نوٹہ منیٰ لم یصل الی الخ میں ذکر کر چکے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولیٰ باتبع ہے لیکن معنی رحمہ نے عبد الحق سے اسکا مصدق ابن خرم سے علم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رحمہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اسکے خط بھی نظر آتا ہے۔ قول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی یہی کہا کہ نظر آتی ہے یہ وہ خط ہذا ان شارہ۔ و یدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترۃ۔ اور دنگ کرے مصلیٰ سامنے سے گزرنے والے کو جبکہ مصلیٰ کے سامنے سترہ نہ ہو اور مرئیہ و بین السترة۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلیٰ و سترہ کے درمیان سے گزرنے لگے۔ لقولہ علیہ السلام قادر و انا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان تک ہو سکے تم اسکو دنگ کرو۔ فت۔ ابو سعید خدری رحمہ نے حضرت علیؓ سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے ناز پڑتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اس کے سامنے سے گزرے اور اسکو دفع کرے جہاں تک
 ہو سکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و نحوہ عن ابن عمر رضی اللہ
 عنہما۔ حتیٰ کہ بعض مسلخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا سہا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہے۔
 مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو لیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارة
 کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمہ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرود
 فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے چہرہ میں ناز پڑا تو جی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں بیان
 کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آگ
 یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۱۔ اویدفع بالنسیج۔ یا اسکو دفع کرے نسیج پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ
 وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نازی کے سامنے نہ آوے۔ لہذا روایا من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی
 ف۔ کہ جب ناز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو نسیج پڑھ دے علی مافی الصبح۔ لیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا
 دایان ہاتھ بائیں کی پشت پراردے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایت۔ اور اشارہ و نسیج دونوں کو ساتھ جمع کرنا
 مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کر دے یا نسیج پڑھ دے۔ والی حاصل ناز خارجی فعل جسد کم سے
 ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان غصبات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر نفسہ ہر قبیل
 محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے مننا ذکر کیا ہے۔ ہم کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا بہین شک نہ کرے کہ یہ شخص ناز کے سوا
 دوسرے کام میں ہے پس یہ نفسہ ہے اور اگر شک کرے تو نفسہ نہیں ہو ہی صح ہے۔ تبیین بھی احسن ہے۔ محیط السرخسی ہی کا بیان ہے
 نے کیا ہے۔ اتفاقاً فیضان و الخصاصہ۔ اگر تلواریں اپنے یا تارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کتے کو گاندے پر
 اٹھایا تو ناز فاسد ہوگی۔ اتفاقاً فیضان۔ مترجم کتاب کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں مساز فاسد ہونے کی علت
 اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ علم و نقی ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی تھ کر م۔ دم۔ کھانا اور پینا ہر ایک نفسہ ناز ہے خواہ عمدہ ہو یا
 خلقت سے ہو۔ اتفاقاً فیضان۔ نصاب میں ہے کہ ناز سے بچنے کے لئے کھانا یا پینا شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز
 کچھ نہ لے کر اٹھنا اسکو نکل گیا تو ناز فاسد ہوگی اسی پر قوی ہے۔ المفہرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخصاصہ۔ دانوں کے دسیان کا طعام
 نکل گیا تو نفسہ نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقائی رحم نے کہا کہ بھی صح ہے۔ البرجندی۔ و انون کا خون نگلنا نفسہ
 نہیں جبکہ منہ بھر نہ۔ اتفاقاً فیضان و الخصاصہ و محیط۔ اگر ناز میں ایک تل بیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو نفسہ ہو ہی صح۔ اور اگر شک
 ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی طہارت پیٹ میں جاتی ہے تو نفسہ ہے۔ الخصاصہ بھی مختار ہے۔ الطہیریہ۔ چراغ کی بقی اٹھانا نفسہ نہیں
 چراغ میں قبیلہ و النافسہ نہیں۔ السراج۔ اتفاقاً فیضان۔ منہ بھر کر ہو گئی تو طہارت ہو گئی مگر ناز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو
 تو طہارت و نفاذ دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر کر کو حوک سکتا تھا مگر نکل گیا تو ناز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رحم
 اور ہی احوط ہے۔ اتفاقاً فیضان۔ اگر عمدہ تو کیس اگر منہ بھر ہو تو نفسہ و نہ نہیں۔ محیط۔ ناز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو نفسہ نہیں
 جبکہ لگا تار نہ اور مسجد سے خارج نہ اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر ناز میں بقدر دو صفت کے چلا
 اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صفت تک چلا کر ٹھہر گیا پھر چل کر صفت طرکی تو فاسد نہیں۔ اتفاقاً فیضان۔ درمیان ٹھہرنا و بے قصد
 نہ کہن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبریا میں اندق بن قیس سے ذکر کیا کہ اس نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی
 تھما د پڑے ناز پڑھتے تھے یہاں تک کہ وہ کہتے پڑھیں پھر تھما د اٹکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رطلاں چلا پس
 ابو ہریرہ نے پچھا کر کے اسکی تھما د پڑھ لی اور اٹکے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ یہاں تک کہ

کہ قبلہ کی طرف پیچ نہ کرے۔ اس میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر کی نہیں تھی اور اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رہنا رکوع و سجدہ میں ہی
 اس اثر کو بخاری رحمہ نے آدم من شعبہ من اندق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر صحت سے مشائخ نے اس اثر کو لیکر اسکی ادویہ مختلف
 ہے کی کہ ایک دو قدم ہوا بقدر ایک صفت یا در میان میں ٹھہر ٹھہر کر ہوا در مرغینانی رحمہ نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو قصد
 در رکن الاسلام سعدی رحمہ نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر طبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو
 نہ ہے۔ مع۔ اقول یہ عمدہ ہے کہ اثر میں توافق رہا اور اسواسے اسکے اختلاف ہے۔ فافهم۔ اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آویں
 رفع البدن سے ناز فاسد نہیں ہوتی۔ انخلاصہ۔ اسی کو نور و غیرہ میں لیا ہے لیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو کردہ
 عاجز۔ اور حق یہ کہ مسکن مجتہد فیہ میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ ہوا حق۔ م۔ سواری کا جانور ایک پانوں کی اثر و حرکت سے چلانا
 سہ نہیں۔ انخلاصہ۔ والھیط۔ اور دونوں پانوں سے اگر قلیل نہ ہو تو قصد نہیں۔ الھیط۔ اور یہی وجہ ہے۔ البحر۔ اور اگر بار بار
 کثیر ہو تو قصد ہے اور کیا گیا کہ دو پانوں کی تحریک مطلقاً مقید ہے۔ انخلاصہ۔ اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو ناز کا
 رہا اگرچہ پھیرا تو نہیں بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ اور اگر بعد از شلا بکمان حدیث ہو تو مسئلہ گذرا۔ م۔ اگرچہ
 م سے آگے بڑھ گیا تو ناز فاسد ہوئی۔ القاضی خان۔ جنگل میں جاے ناز میں قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ
 یا ہر تو قصد نہیں اور قصد اسجود اسکے دائیں و بائیں دیکھتے ہوئے ہر ادا اسقدر کہ حکم مسجد کا ہے جیسے جانب قبلہ میں ہر توجیب
 سے خارج ہو تو فساد ہوگا در نہ نہیں اور اگر گرد اپنے خط خنچ لیا تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ الھیط۔ مغرب میں امام جو لکھو غمی
 حجت کو کھڑا ہو گیا اور قصدی نے عدا متابعت کی تو قصدی کی ناز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی ناز فاسد ہے۔ م۔ عورت
 زیر پڑھتی ہے اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو ناز فاسد ہے در نہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہے اگرچہ
 دودھ نہ نکلا ہو۔ القاضی خان۔ انخلاصہ۔ عورت ناز میں ہر اسکے شوہر نے اسکی رانوں کے درمیان ہونے پر کئے کہ نہ ناسل بدخل کر دیا تو اسکی
 ناز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری زنگلی ہو اور یوں ہی اگر عورت کو شہوت سے ماس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوس لیا تو عورت کی ناز
 سیدھا اور اگر مرد ناز میں ہو اور عورت نے اسکا بوسہ یا بوسہ کر دئے اسکی شہوت نہیں کی تو ناز فاسد ہوگئی۔ اگر مطلقہ رجسہ کی فرج کو شہوت
 کیا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور ناز فاسد نہیں ہوگی اور یہی مختار ہے۔ انخلاصہ۔ اگر اپنی ناز میں ایک رکوع یا ایک سجود
 زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں ناز فاسد نہیں۔ یوں ہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھائے تو فساد نہیں
 اور اگر ناز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو ناز فاسد ہے۔ الھیط۔ کبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے ناز کا
 نہیں ہی مدبب ہے اور منجملہ عداات ناز کے نہیں ہے سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدم میں
 تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرعاً مکمل یا نہایت مانع کے ساتھ اور ناز پڑھنا ایسے سے جو کثرت پر چکا استر
 نہیں ہے۔ ت۔ کیا مقصد میں اختیار شرط ہے تو جازیہ میں کیا کہ بان اور علی رحمہ نے کہا کہ نہیں۔ و۔ اور یہی اصح ہے۔ م۔ نہجہ مقصد
 کے دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ انطا ہونا۔ ہر موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ مقصدی کا
 امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا مفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
 کرنے کے بعد امام کے سجدہ سو میں متابعت کر کے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ صلیبہ یا عداوت یا ذکر کے اسکو قضا کر کے پھر
 عدا چھوڑنا خواہ میں جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان ناز میں امام کا مقصد وغیرہ کوئی فعل منافی ناز
 دھو کر کرنا جو محکم نہیں ہے۔ از انجملہ قرأت میں مقصد لانا جگہ بیان مفصل گذرا۔ م۔ و۔

فصل۔ بہ فصل کردہات ناز کے بیان میں ہے۔ ف۔ اسکے ذیل میں عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہوئے کیونکہ عمل
 کثیر میں اختلاف و اضطراب کثرت واقع ہوا ہے۔ م۔ ویکرہ المصلیٰ ان لیثبت ثوبہ او سجده۔ اور کردہ ہر مصلیٰ کے لیے

کہ بحث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان الصلوٰۃ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ
 رکھا تمہارے واسطے میں چیزوں کو۔ فن البعث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ بحث کرنا نماز میں اور
 رفث کرنا زہد میں اور ہنسنا مقابر میں۔ رواہ القضاہی فی مسندہ من ابن المبارک من اسمعیل بن عیاش من عبد السمیع بن عمار
 عن یحییٰ بن ابی کثیر مسلم۔ یعنی قضاہی رحمہ نے مسند میں عبد السمیع بن المبارک سے اسے اسمعیل بن عیاش سے اسے عبد السمیع
 بن عیاش سے اسے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رحمہ نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی شکرات سے
 ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ جواب یہ کہ عبد السمیع بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمعیل بن عیاش
 کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن مین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد السمیع بن عمار۔ کو ابو علی النشاوری الحافظ نے کہا کہ میرے
 نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رحمہ کو دیکھا اور کچھ سنائیں تو مرسل البی حجت ہے۔ مع۔ میں کتابوں کو
 ضرر بھی نے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ رفث جامع یا جو چیز حدت سے خواہش کیجاوے
 ع۔ و تو کر منہا البعث فی الصلوٰۃ۔ اور حدیث میں ان میں چیزوں میں سے ایک چیز ناز میں بحث کرنا ذکر فرمائی۔
 فن تو بحث کر وہ ٹھہرا۔ ولان البعث خارج الصلوٰۃ حرام فاما ظنک فی الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ بحث
 تو ناز سے باہر حرام ہے پس ناز میں جبر کیا گمان ہے۔ فن۔ یعنی ناز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن معنی وغیرہ نے
 کہا کہ نص میں تو ناز کے اندر بحث مکروہ ہے تو پھر خارج ناز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور
 ناز سے خارج میں بحث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ بحث وہ فعل جس میں غرض غیر صحت ہو۔ مع
 پھر اگر اس میں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق باخاک بوجھنا تو یہ بحث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب لخصا۔ اور کنگرہ کو
 نہ لوٹے۔ لانه نوع بحث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا بحث ہے۔ الا ان لا یکن من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا گن
 ہو۔ فن۔ یعنی کنگرہ یوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرہ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ بحث بھی
 ظاہر الروایہ ہے اور دومرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المینہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخلاء۔ لقولہ
 علیہ السلام مرہ یا ابادر والا فدر۔ یعنی ایک بار اسی ابوذر۔ ورنہ وہ بھی جھوٹ۔ فن۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی
 گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رحمہ سے جبکہ کنگرہ بانی سبت ہے
 کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ اوج۔ یعنی ایک بار کر دینے جھوٹ۔ رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و اصحاب السنن
 اور اسی کے مثل حذیفہ رحمہ سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور مصیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مت مسح کر حصا کو
 در حالیکہ تو ناز میں ہو پھر اگر تو لایہ کرنے ہی والا ہو تو ایک بار۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ مع۔ ولان فیہ اصلاح
 صلوٰۃ۔ اور اسلئے کہ اس میں معنی کی ناز کی اصلاح ہے۔ فن۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار از ہے۔ ولا یفرق فیما
 اور نہ چسکا دے اپنی انگلیاں۔ فن۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والوں میں تشبیہ نہ کرے
 اتھا ضحان۔ اس میں ائمہ اربعہ وغیرہ میں کچھ خلاف نہیں مع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرق اصابعک وانت تعالیٰ
 بدلیل حدیث علی رحمہ کہ حضرت علی الصلوٰۃ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چسکا در حالیکہ تو ناز میں ہو۔ فن۔ رواہ ابن
 اور احمد و دارقطنی نے انس رحمہ سے اور دونوں اسناد مطول ہیں۔ نفع۔ بعض کے نزدیک خارج ناز بھی مکروہ ہے شیخ
 الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم طوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تشبیہ
 ہوگی۔ م۔ ولا یتخضر۔ اور تضرع نہ کرے۔ فن۔ خواہ مرد ہو یا عورت جو ناز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔
 و ہو وضع الید علی الخامرۃ۔ اور تضرع ہاتھ رکھنا خامرہ یعنی کوکھ پر۔ فن۔ یہی تفسیر ابن سیرین رحمہ کی ہے ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ لہذا علیہ السلام ہی عن الاختصاص فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نازین اختصار یعنی مختصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ و۔ اس حدیث کو ائمہ ائمہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ ولان فیہ ترک الوضوء المستنون۔ اور اسلئے مکرہ کہ اس میں سنت طریقہ کا جوڑنا لازم آتا ہے۔ و۔ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نیکلی اور کہا گیا کہ نازین نہ ہوگی اور ہر تنزیہی ہے۔ واسرا علم۔ م۔ ولای یقت۔ اور نازین انتفات نہ کرے۔ و۔ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ یا نفس اہل اعلم مکرہ ہے۔ مع۔ فقولہ علیہ السلام تو سلم الحاصل من نیاجی ما انتفت۔ بدین اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو انتفات نہ کرتا۔ و۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رحمہ نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو قوم نازین میں انتفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نازین ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفات ناز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو عجبہ کی نازین سے شیطان چلک بجا ہے۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و النسائی و احمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نازین انتفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضرور ہی ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی و حسنہ و صحیح۔ ابودرہم سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اس قدر اپنے بندہ پر نازین اقبال فرماتا ہے جب تک وہ انتفات نہ کرے پھر جب انتفات کیا تو وجہ کرم اس سے پھر بقیہ ہے۔ رواہ احمد و النسائی و ابوداؤد و مع۔ و لو نظر بوجہ عینہ ینتہ و یسترہ من غیر ان یلوی عنقہ لایکرہ۔ اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکرہ نہیں ہے۔ لہذا علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموقف عینہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نازین اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے۔ و۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ و ابن جابر و ترمذی و نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور اسکا بیان کھڑا نظر اٹھانا مکرہ ہے۔ التبیین و لای یقعی۔ اور اتفاق نہ کرے۔ و۔ کہ وہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکرہ ہے۔ مع۔ ولای یقرشش ذراعہ۔ اور اپنی بائیں نہ بچھاوے۔ و۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے لوٹری بچھاتی ہے۔ بقول ابی ذر۔ بدین حدیث ابودرہم۔ و۔ بلکہ بحدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ۔ نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان القرآن الدیک۔ ایک یہ کہ جو بیچ مار دن شل منع کے۔ و۔ یعنی سجدہ اس قدر خفیف کہ جیسے منع جو بیچ مار کر اٹھاتا ہے۔ و ان افعی افعاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتنے کی طرح افعاء کروں۔ و۔ یعنی التیمات دور میان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ و ان اقرش اقرش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے لوٹری کرتی ہے۔ و۔ رواہ احمد و البیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے رحمی کہ نووی رحمہ نے کہا کہ افعاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رحمہ کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے تھے شیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کہما رواہ مسلم عقیدۃ شیطان۔ یہی افعاء ہے۔ و الافعاء ان یضع الیقینہ علی الارض و ینصب رقبۃ لغبیا۔ اور افعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوڑی زمین پر اور کھڑے کرے دونوں ٹھٹھنے۔ ہوا صحیح۔ ہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ و۔ یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے۔ المبسوط۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور افعاء کے دو معنی میں سے یہی متوقع ہے اور دوسرا افعاء یہ کہ جو طافس نے ابن عباس رحمہ سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر افعاء سنت انبیاء ہے۔ کہما رواہ مسلم۔ منع۔ و دونوں اشریون یا بنجون پر بیٹھنا یا گھٹنے بندہ میں ملنا یا پس بکھا کر وہ ہر سال ہادی۔ ولای رد السلام بلسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لہذا کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔ و۔ لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا پھر اسکو سلام کیا تو جائز ہوگا۔ اگر جواب سلام دیا تو ناجائز۔

ہوگی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر ائمہ کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دینا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
 دل میں جواب دیدے راہ یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطاب و محادی کے
 ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلیٰ و قاری و حافظ و قاضی کو مکروہ ہے۔
 و لا یسیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لازم سلام
 معنی حتیٰ لہ صلیٰ فہیۃ التسلیم یفسد صلاۃ۔ کیونکہ یہ بھی نہی المعنی سلام ہے حتیٰ کہ اگر تسلیم کی نیت سے مٹا کر کیا تو ناسا
 ہوگی۔ و علیٰ ہذا اگر اشارہ اسے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ الیقالی و صاحبہ۔ زبلی رحمہ نے کہا کہ ہمارے پاس
 ایک حدیث جدید ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
 کیا جو غم کیا جاوے یا جان بیا جاوے تو اسے ناسخ ماقطع کر لی۔ ابن ابی جری نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو عطفان
 ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق صحیح قول میں ثقہ ہے اور ابو عطفان کی ابن معین و نسائی نے توفیق کی اور امام مسلم نے
 اس سے اخراج کیا۔ ح۔ من کتابہ کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشیعہ کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر
 قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث مصیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
 پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد ہے کہ آپ نے کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
 جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے بلال رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے جواب دینے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صحیح الترمذی و ابن خزیمہ
 ابن حبان۔ یعنی رحمہ نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ شیعہ کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن اللہ عام رحمہ
 نے کہا کہ ہم کو روایا ہیں کہ ہر اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہ ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلیٰ کو سلام کیا تو اسے سر ہاتھ
 سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہاتھ یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر بڑی ہے اس نے
 انگلیوں سے دھن دھن کا اشارہ کیا تو ناسا نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلیٰ کے ساتھ کلام کرے
 وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ ح۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلیٰ کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلیٰ سے
 کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلیٰ نے اس کے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی
 نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں سوا سے اسد تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت شکر گراہی راے
 سے بڑھے۔ ح۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے باز و نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرض کہ
 اصطلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر غریبہ نہیں یا اسکی
 یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس امدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلیٰ آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد
 ہوگی۔ م۔ و لا یرفع الا من خدر۔ اور چار نمازوں میں بھی مگر بعد۔ لان فیہ ترک سنتہ القعود۔ کیونکہ اس میں سنت
 قعود کا ترک ہے۔ ح۔ اور بعضوں نے جانا کہ شکہ دن کی بیشک ہونے سے مکروہ ہے حتیٰ کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
 مکروہ کہا۔ و لیکن محس الاثمہ شرعی ذخیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صاحب کی بیشک چار نمازوں میں پھر
 کہا کہ بیشک دن کی بیشک ہوئی داہن اللہ عام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
 چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نماز میں چار نمازوں میں بھی بیشک
 اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود پر کیا انہ پجھاوے اور دایاں کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ
 آپ چار نمازوں میں بھی منع فرمایا کہ میرے ہاتھوں میں بھی نہیں اٹھاتے ہیں۔ رواہ مالک و نسائی۔ م۔ و لا یقطن شعرہ۔ اور

بالون کو مخصوص نہ کرے۔ وہ جو ان مجمع شعرو علی ہاتھ ویشدہ نہیض او یصمغ لیتلبید۔ اور شخص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑ
 جمع کر کے ڈور سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ بلند ہو جاوے۔ فقہ دومی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
 معقوص۔ کیونکہ مردی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ فقہ
 حدیث ابو رافع رحمہ سے عبد اللہ بن ابی بن ماجہ والی داؤد و الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
 ام سلمہ رحمہ سے طبرانی و داہق بن ماجہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح بن ابی بن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کے
 مع۔ اور انہما لستہ نے حدیث ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ امرت ان اسجد علی سبغہ وان لاکف شعلہ لا توبا۔ یعنی مجھے حکم
 کیا گیا کہ سات احضار پر سجدہ کروں اور کف نہ کروں بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ فقہ۔ اور سجدہ یہ کہ بال بھی کھلے ہوئے سجدہ
 کریں مع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ ولا یکتف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ فقہ۔ باین طور کہ سجدہ میں چائے وقت
 آگے یا پیچھے سے پٹرا چنے۔ معراج الدیابہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح استی کی اسکی گندی۔ لاناہ نوع تاجر۔ کیونکہ اس میں ایک
 طرح کا کبر ہے۔ فقہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع میں اس کے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہیں
 کہ پیشانی سے خاک و تکیہ جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر حضرت نو تو در بیان نماز میں
 پوچھنا کہ اہت ہو نہ بعد کو۔ اتقا ضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی اور نازمین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہیں۔
 اتقا ضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کلام بلند ہو تو مصلی کو اس میں مضائقہ نہیں اور جو مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے۔ اتلاضہ۔ ولا یسدل ثوبہ
 لاناہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانہ جوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
 فقہ۔ جیسا کہ ابن ماجہ والی داؤد و ترمذی و ابن جان و الحاکم والطرانی نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسناد
 اسکی حسن ہے۔ کا حنفہ یعنی۔ وہ جو ان پھیل تو بہ علی راسہ و کفیفہ ثم یسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھوں
 پر ڈال کر اس کے کنارے اپنے جوانب میں لٹکے جوڑے۔ فقہ۔ اور منجھ سدل کے یہ کہ تبا کو کندھوں پر ڈالے بدن اس کے کہ استینوں
 میں اتھا ڈالے۔ ت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ ن۔ اگر زخمی کی استینوں میں ہاتھ نہیں ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہیں۔ حضرت عقیقہ بن
 کاکب صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہیں۔ البحر۔ حالہ ہوتے ہوئے شگرت نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خفق سے ہو تو
 مضائقہ نہیں بلکہ عوب ہے۔ اللہ خیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رحمہ کا لباس مشجب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عہد۔ کافی البخاری
 م۔ اگر قمیص موجود ہو اور خالی پاجامہ میں پڑھے تو مکروہ ہے۔ اتلاضہ میں کتابوں کو صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے۔ م۔ برنس نا
 میں مکروہ اور جنگ میں نہیں۔ اتلاضہ خانہ کہنہوں تک استین چڑھائے مکروہ ہے۔ اتقا ضیخان۔ ماکروہ ہے یعنی ایک
 کپڑے میں سر سے قدم تک بیٹھے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونوں طرف سے نہ اتھا دے۔ التبعین ن۔ اور اتقا ضیخان
 میں کہا کہ مادیہ کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں موٹھے پر دونوں کنارے ڈالے۔ ترجمہ کتاب کہ حدیث میں
 منع ہے۔ کافی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہر ایسے طور پر کہ رکوع و سجود میں ستر نظر آوے یا بیٹھے ہیں۔ اور کہا کہ یہ اس وقت کہ از
 نو۔ مع۔ اقامت کر دے یعنی سر کے کنارے عامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ التبعین۔ اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے سو کچھ
 البحر۔ ہر کارہ ذیل کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہوں۔ م۔ کہ باندھ کر مکروہ ہے اور نہ
 میں مکروہ نہیں ہے۔ مشجب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عامہ سے اور عورت ازار و قمیص و عامہ و قفنی سے پڑھے مع۔ حدیث میں
 کہ جب کوئی تم میں سے جائے تو اپنا ہاتھ اپنے شوہر کے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ سلم مع۔ اور حدیث میں ہے کہ
 جائے شیطان سے پڑھنا آدے کو چھانک ہو سکے اسکو روکے۔ م۔ اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رحمہ سے حدیث ہے کہ تار
 بردقت حضور عام کے اور نماز نہیں دیا لیکہ اسکو فریفت پیدا یا پیشاب نہ کرنے کی ہو۔ عامہ عامہ کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے زہمت ہو یا پانچاں ویشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر محیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پانچاں ویشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جا تا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضاء کے بعد بصرہ سے نماز میں ٹوپی گر کر شری تو اسٹائینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ وہ فیہ نظر۔ م۔ ولا یا کل ولا شہرہ لانہ لبیس من احوال المصلوۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے احوال سے نہیں ہے۔ فان اکل الخمر عاصا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ جو اگر نمازی نے کھایا یا پیسا خواہ عمد یا سو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ و۔ جناخہ بعض مسائل گندے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ اور سو کا اعتبار نہیں۔ و حالہ المصلوۃ مذکرہ۔ اور نماز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے۔ و۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفید نماز ہے لیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل تفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض احوال جو ایک قول پر مفید نماز میں دو دوسرے قول پر مفید نہیں ہیں تو اختلاف خد یہ پیدا ہو گیا لہذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں بائیں قول میں اول یہ کہ جو کام اندازہ عادت و فائز ہونے سے ہو اگر تا یہ وہ کثیر و مفید ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اس پر ذخیرہ میں تفریع کی کہ اگر قیص پہنایا یا بجامہ باندھا تو مفید اور اگر آٹا تو نہیں۔ اگر دائرہ میں نکلی کرے یا موزہ پہنے یا ساری پرزین لگائے یا آٹا سے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہوگی۔ اجناس میں ہے کہ اگر ادھت کی لگام آٹا سے یا تھامے رہا یا موزے آٹا سے در حالیکہ ڈھیلا ہو یا غوثیان آٹا میں یا قمیص و قبا میں ٹھنڈی دیکھا یا ٹوپی مٹی یا آٹا سے یا موزہ کھولا یا بھیرا یا قفل دکھنا بند کیا یا چراغ میں قندیل ڈالا تو مفید نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دو ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان بکرا اس سے ترسینا تو نماز فاسد ہے بشرطی رحم نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر و سر میں لگا ہوا اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ میں کثیر ہو بدیل آنکہ حسن رحم نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے ٹکھا کیا تو مفید نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفید ہے۔ اور صدر رشید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پر دیر کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدن پر دیر ہو تو مفید نہیں اور یہی حکم جو بن مارنے میں ہے اور یہی حکم پر دیر میں پھر پھینکے و عین بال نوچے کا جبکہ پر دیر ہو تو مفید ہے۔ کافی جو مع انفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی ما سے ہے اگر اس نے کثیر سمجھا تو مفید ہے ورنہ نہیں۔ شمس الانامہ حوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ دالے کی ما سے پر چھوڑنے ہیں اور اس قول پر استخراج جو ما ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر انبی اسٹین سے تین بار ٹکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار کھیرے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کمر سے مارا تو مفید ہے اور اگر پرند کو پھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مسبو ط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفید نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفید ہے اور اگر ایک پانوں سے اثر لگائی مگر حیثہ نہیں تو مفید نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفید ہے۔ ح میں کتاباں کہ یہ سب اس وقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چارم یہ کہ نسل کثیر وہ ہے کہ اس کے کئی بچے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے نما مجلس کوے اور ذخیرہ میں کہا کہ اس پر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں ہاتھ اس کے خوب ترے ثبوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ پون ہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی پس اس میں سے رمدہ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ مصلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت جملہ مفید نہیں اور کثیرہ مفید ہے۔ ابن عباس نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ بوسہ خواہ مشہوت ہو یا بامشہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت نے ثبوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور عورت نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

دوسرے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ ناد کے سوا دوسرے کام میں ہر تودہ عمل کثیر مفید ناز ہے اور اگر شک کرے تو مفید نہیں ہے
 مرتضائی رحم نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر حدیث نے اپنے ظل کو آشکار دودھ چلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال بہر عمل کثیر ہیں
 اور اگر علامہ اشکار زین یا سرپر رکھا یا میں کلمات گئے تو مفید نہیں مگر جبکہ کھٹنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر مو پر
 کھٹنا جو ظاہر نہیں تو مفید نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی البیانی بالجملہ اصح قول نجم ہے اور نویر میں اسی پر اعتماد و اقتدار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح
 واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ ناز خود افعال ہیں اور غدد کی صورت میں انحال راغ ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سادہ کی صورت میں ناز
 کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گندہ کے نو فارق صورت ہی ہے کہ ناد سے خروج یا بلا طہریت انحال جس سے ناز کے
 سوا دوسرے کام میں داخل ہوتا ثبوت ہو مفید ہو ورنہ نہیں اور صحیح ہے کہ حضرت علی الصدیق علیہ وسلم نے منبر پر قرأت اور کھج
 اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال ناز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں جھڑکا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی
 اللہ عنہا نے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفید نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بناو کی صورت کا ظاہر کے قطعی
 یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص ناز میں نہیں ہے یا فہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شرعی کیے۔ ولا باس بان یكون
 مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔
 امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے
 اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا بانون حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم
 پر جرم نہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ طاق کے گھر میں داخل نہو گا تو قدموں کے سوا بقی اعضاء داخل کرنے سے جہنم
 نہوگا۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور کروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ و۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق
 میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ لائنہ شبہ صنع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمكان بخلاف ما اذا کان سجود
 فی الطاق۔ کیونکہ اس میں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف
 اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ و۔ اور اسکے بانون طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اصل اس میں
 مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور نحو بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائمین
 و بائین جھکنا یعنی جھوٹا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ ناز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے
 مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ
 کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علیٰ ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ ہو تو امام کا تنہا
 قیام مکروہ نہیں ہے ہی قول طحاوی رحم کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولو ابھی نے فتاویٰ میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر
 جگہ تنگ ہو تو غدر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ جملہ غدر کے اسامہ تعلیم ہے۔ البعد۔ اور یہ قول
 شافعی رحم کا ہے بوجہ حدیث الشتر کے جیسا کہ عینی رحم نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یكون الا امام وحده علی الدکان
 لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ و۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہوتو
 مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے مینین۔ اور مصنف رحم نے اونچائی کی مقدار نہیں
 ذکر کی اس میں اقوال ہیں۔ ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ ۲۔ محیط و الطحاوی۔ ۳۔ بقدر اونچائی کہ اقتیاز جوہ
 ۴۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضیان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ ہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے
 ایسے کہ شعیب کا اجتہاد کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ بقدر پراقتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن السام نے اصل مسئلہ
 میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً مقدر و مطلوب ہے حتیٰ کہ مقدم ہونا اس پر واجب ہے اور محراب تو

و مانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبی علی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ نئی بات نہیں ہے تو محو اب میں امام کا کلمہ
 ہونا مکروہ نہ ہونا چاہیے۔ اول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلا ضرورت ہے اور اس میں اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار و مواظبات
 اسکے مؤید ہیں چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید و خدیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن میں اسیر افتاق روایت کیا ہے مگر کہا جادے کہ
 صحیحین میں سہل بن سعد الساعدی رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق نظم
 اور قدرت کے مقام و تعلیم وغیرہ کا استنثار کنندہ کا سم۔ و کذا علی القلوب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی برعکس صحیحین میں امام
 میں کردہ ہے۔ فہ کہ قوم ادبچی پر ہو اور امام نبی جگہ پر ہوں عند کے۔ امام حمادی نے کہا کہ اس میں اہل کتاب سے تشبیہ
 نہیں بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہیں اور اسی کو عائدہ مشائخ نے کیا ہے۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ بیان تشبیہ اہل کتاب
 نہیں بلکہ۔ لانہ اردو ابلا امام۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق میں تحقیر ہے۔ فہ اور ہکو اسکی تکریم معروف ہے لہذا
 ظاہر الروایۃ پر افتاد کیا ہم۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ یہ کراہت اسوقت کہ عند نو در نہ کردہ نہیں جیسے جمعہ میں لوگ اونچے پر کھڑے
 ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام۔ ولا باس ان یصلی الی نظر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے ایسے مرد کی بیٹہ
 کی طرف جو بیٹھا بائیں کرتا ہے۔ فہ لیکن جب آوازیں استعد بلند ہوں کہ مصلی کو قرأت میں لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے
 الخاصہ۔ اور سونے کی طرف ناز بھی مکروہ نہیں اگرچہ قاضیان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ خوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم
 م۔ اور یہی بانی الامون کا قول ہے۔ لان ابن عمر ربا کان یستمر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
 اوقات نافع رح کا سرہ بنا لیتے بعض سفر میں۔ فہ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پائے تو نافع کو فراتے کہ اپنی بیٹہ پھیر دے۔
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جادے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں کرنواں
 دسوتے دائیں کی طرف ناز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازیں بلند ہوں یا ہونیوالے سے گونڈ وغیرہ کی
 آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برائی میں کہا ہے۔ بلکہ ظاہر مانع تخریج ہے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ مانع کی حدیث ابن ماجہ
 و ابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہونچی اور یہ صحیح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ
 آگے عرض میں بیٹھی رہتی تھیں۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حدیث کے آخرین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دتر پڑھا
 تو مجھے جگادیتے تو میں آپ کے ساتھ دتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رحمہ سوتی رہتی تھیں۔ ولا باس بان یصلی
 و میں ید یہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لٹکایا یا لواری لٹکائی ہو۔ فہ
 اور یہی جمہور کا قول ہے۔ لانہما لا یبعدان و باعتبارہ ثبت الکرانہ۔ کیونکہ مصحف و لواری کی عبادت نہیں کجاتی
 اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے کراہت ثابت کجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہیں کہ
 ایسے بچھونے پر ناز پڑھے جس میں تصویریں نہ ہوں۔ لان فیہ استہانہ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خواری
 کرتا ہے۔ فہ اور ہکو حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر عادت ظاہر کرتے ہیں یہاں تصویروں کو خوار سمجھیں اور
 انکے ساتھ خواری کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق اتنی بکثرت ہے اور خدا کی نقل آثارنا جمالت ہے۔ پھر تصویر مکہ
 حدیث وغیرہ بے روح کی تصویر جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ ولا یسجد علی تصاویر
 لانہ یشبہ عبادة الصورة۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ فہ الحاصل تصویر دار
 پر چھونے پر ناز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔ و اطلق الکرانہ فی الاصل لان
 المصلى مطلق۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویر پر فرش پر ناز کو مکروہ کہا ہے کیونکہ جائے ناز ایک نہ بگ چربی
 فہ تو تصویر دار خوار سمجھنے کو مصلی نہ بناوے و لیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ کہانی

دیکرہ ان یوں فوقی راسہ فی السقف او میں ید یہ او بختائے تصاویر او صورتہ معلقہ - اور کردہ ہر کہ صلی کے حکم
 او پر حجت میں یا سانسے یا اسکے دائیں بائیں تصویرین ہوں یا کوئی صورت لکھی ہو - ف - جو اس کیفیت سے جو کہ نہ ظلمت
 دیکھنے والے کو نظر آوے - انقاضخان - لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیہ قلب او صورتہ - بدیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
 کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو - ف - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم عن حدیث یمنونہ
 و عائشہ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی مثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہو اور حدیث علی رضی عنہ میں جب زیادہ ہو یعنی جس
 گھر میں کتا ہو یا جاندار کی مثال ہو یا جب ہو - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان - اور حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ میں جو
 جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ مثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی بیات ہو جائیگا اور تصویر دار
 پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بھونے کر دیے جاوے جو جابجا آشکار ڈالے دیجائے جاوے اور سنگ پتھر کی نسبت
 حکم دیجیے کہ وہ ٹکا لیا جاوے - رواہ ابو داؤد و الترمذی - مع - میں کتا ہوں کہ مسجد و امرا علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبعوض ہیں پس
 حکم اتنی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا اگر غضب ہوتا ہو پس مثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ خلق حق عزوجل ہر
 اور بت مبعوض بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصور ہے معنی ہر اور سنگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو جسم شیطان کہا
 اور جب وجہ نجاست کے فرشتوں کا مودی ہو بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی شلّا جب نہیں نہایا ہو جہ قدر کے اور تمیم کر لیا تو طہارت ہے
 پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و مطلق کے طور پر وہ ان فرشتہ نہیں آنا لہذا علمائے کما کہ جس کو ٹھہری میں یہ چیزیں
 ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور سنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں ناز کر دے ہر
 جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو - کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ ناز کر دے ہر
 م - و لو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تید و لا تظہر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو - ف - مگر جملہ
 انقاضخان - لایکرہ لان الصغار جدا لا تعد - تو کردہ نہیں کیونکہ بہت سی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - ف - تو
 بت کے حکم میں نہ لگی - ف - مگر کتا ہو کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور انظر یہ کہ نہیں داخل
 ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے - فافہم - و اذا كان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ مثال سرکٹی ہو
 ف - بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدا کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - امی نحو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر شاد یا گیا
 ہو حتی کہ جو مثال بغیر سر کے ہو - فلیس تمثال - تو وہ مثال ہی نہیں ہو - ف - یا ابساغرم شاجس کے بغیر زندگی نہیں - و -
 لانه لا یبعد بدون الراس - کیونکہ مثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - ف - تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - و صار کما
 انما صلی الی شمع او سراج علی ماقالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم ہی یا چراغ کی طرت ناز پڑھی کہ کردہ نہیں بنا بر قول
 شالخ کے - ف - اور یہی اصح ہے - خزائن الفتاوی - ہی مختار ہے - المحیط و انضمان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا گیسٹی کی طرح
 ناز پڑھی تو کردہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے - مع - بعض کے نزدیک جب تنور کا شمع کھلا ہو در نہ کردہ نہیں اور بعض
 کے نزدیک مطلقا کردہ ہے - الذخیرہ - بخاری رحم نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ناز فرمایا کہ
 میں نے آج کا سامنظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی دے و کھلائی گئی آتشک پہرستہ لال کیا کہ آگ و غیرہ کسی چیز کے سانسے
 ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ استدلال بچند وجہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اس آگ میں جو پیش کش کجانی اور جہالت مجوس پر
 طاری ہو اور آتش جنم غیر محسوس ہو اور جو محسوس ہوئی اسکے حق میں مخصوص ہو اور جالون کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -
 و لو كانت الصورة علی و بادة لمقاہ او علی بساط مفروش لایکرہ - اور اگر تصویر کسی ٹپے ہوے نیچے یا بیچے ہوے
 بچھونے پر ہو تو کردہ نہیں - لانه اذا اس و توطأ - کیونکہ تکیہ و بچھنا سوندا و بچھنا یا جاتا ہے - بخلاف ما اذا كانت

اوسادۃ منصوبۃ اوکانت علی السطر۔ برخلات اسکے جب تک کہ کھڑا ہو یا تصویر پر رہے پر ہو تو مکروہ ہے۔ لانا نہ عظیم لیا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے۔ م۔ واشدہ ہا کر اہتمام کیونکہ امام المصلیٰ۔ پھر سب سے بڑھ کر اہت یہ کہ تصویر مصلیٰ کے سامنے ہو۔ ف۔ من فوق راسہ۔ پھر اس سے ترک کر کے اس کے اوپر ہو۔ م۔ علی یمنہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر چپکے مصلیٰ کے دائیں ہو پھر چپکے چپکے ہو۔ ف۔ اوپر چپکے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے۔ م۔ ولو نہیں تو باقیہ تصاویر پر مکروہ۔ اور اگر ایسا کثیر اپنا جس میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے۔ لانا بیشبہ حال الصنم۔ کیونکہ وہ بت اشیائوں کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاجتماع غرض الطہارۃ۔ رہی ناز تو ان سب مکروہ کھدو تو ان میں جائز ہو کیونکہ غرض اظہار سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ و تعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور ناز اعادہ کیجاوے برو وجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق اجتہاد جیسے ناز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے۔ م۔ و ہوا حکم فی کل صلوۃ اویت مع اگر اتبہ۔ اور یہی حکم ہر ایسی ناز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھر بھی جاوے یہ کلام ظہری کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ غرض یہی میں اعادہ نہیں ہے۔ م۔ ولایکرہ تمثال غیر ذی الروح لانا لا یجوز۔ اور مکروہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں بوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایک مصلیٰ کو منع کیا تو اس نے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے غدر کیا تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اگر تو لا بد کر لگا تو درخت دے بے روح چیز دن کو بنا۔ م۔ فروع۔ بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے۔ تصویر دار کثیرا بجا مکروہ نہیں ہے لیکن اقصیٰ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کثیرا بجا یا بنا ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں ایسی اہت مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نو اور شبام میں امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ستا جوئے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بناوے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار گھر گر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے دے۔ م۔ دن تصویر کے مع۔ قبر کی طرف ناز مکروہ ہے اور اگر مصلیٰ قبر کے دریا سے استعدافا صلہ ہو کہ اگر نازی کے سامنے کوئی گزرے تو منع ہو بیان بھی مکروہ نہوگا۔ الحادی تا مار خانہ۔ ولا باس بقتل الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بھجیو کو ناز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خواہ ایک حرب سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقا اجازت ہے۔ المصنوع۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام قتلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کا لون کو یعنی سانپ و بھجیو کو اگرچہ ناز میں ہو۔ ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ قتل کرو دونوں کا لون کو یعنی سانپ و بھجیو کو اگرچہ ناز میں ہو۔ ف۔ ناز میں سانپ و بھجیو کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و قال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشتبہ وہو المار۔ اور ناز اسوجہ سے جائز کہ یہاں بول کا مشغول ہونا اور ہوتا ہو تو گندنے دالے کو دفع کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ و یستوی جمیع انواع الیمات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ م۔ صحیح لا ینقض ماروینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث بتنے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ فقط عرب کے عرب میں سانپ کو کہتے ہیں تو کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر شہدائی نے کہا کہ بظنی سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں و سے جن میں تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب کہ پتلے پتلے کے کرم چلے جاؤ ورنہ ہم مار دینگے۔ نقیہ ابو جعفر الطحاوی نے اسکو مذکور کیا کہ انھیں تعظیم نے جن سے حد امان کا کہی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ ان کے گھروں میں نہیں چلنا چھوٹا بد عہدی کی تو انکا قتل مباح ہو گیا۔ قاضی خان نے کہا کہ ادلی یہ کہ پتلے آگاہ کر دے۔ م۔ مخرج کتابہ کہ جب وہ ناز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہر کیونکہ اس وقت کہ نوکرا اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جسے سانپوں کو خوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں ہر کیونکہ ہم نے جب سے اسے محارب کیا پھر کبھی مصالحت نہیں کیا۔ یہ شاہد ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت میں آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالاسی والتبسیحات بالیدنی الصلوٰۃ اور کردہ ہر شمار کرنا آیتوں و تبسیحات کا ناز میں ہاتھ کے ساتھ۔ وفت غیر ناز میں بقول صحیح کردہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے ہتھ شمار دینا بھی ہے۔ اور رہا پوروں سے واکر یاد دل سے حفظ کرنا کردہ نہیں۔ کثافی المصنوع المصنوع۔ زبان سے لکھ کر تاخیر ناز ہے۔ المصنوع۔ وکثر تک عبد السور لان وکثر لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتوں کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیا ہے یا تبسیحات یا سورتوں کا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وفت اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبین کا خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف ومحمد سے۔ وفت یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ۔ لا یاس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعاً۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل دونوں میں۔ مراعاة سنتہ القراءۃ۔ واسطے گہداشت سنت قرات کے وفت جو ہر ناز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ تک ہے۔ والعلل باجارت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت میں آئی ہے۔ وفت جیسے صلوٰۃ تسبیح کہ رکوع و سجدہ وغیرہ میں دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ شریحاً آیا ہے۔ قلنا یکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فی مستغنی عن العد بعدہ والعد اعلم۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مصلیٰ کو ممکن ہے کہ اسکو شروع ناز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اس کے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا وادھر اعلم۔ وفت لیکن مخفی نہیں کہ قرآن مجید میں تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے ناز میں اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ تسبیح میں ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب و طرح ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیاں دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاً میں اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض میں ہے اور نوافل میں بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ فرعیانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کثافی یعنی پس فرائض میں آیات کا شمار اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ تسبیح وغیرہ میں شمار جائز ہے۔ وادھر تعالیٰ اعلم۔ شمار دانہ جو گھڑی وغیرہ کے دانوں سے بناتا ہے جو معرفت میں سجدہ یا تسبیح کہنے میں اصح قول ہے جائز ہے۔ کما حقہ السیوطی و بسط البج و اوضحه المناضل الکھوی فی الزمرۃ۔ لیکن انگلیوں پر شمار سنون و افضل ہے کیونکہ دس مسولات مستطقات ہیں وادھر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) کہ روایات میں سے کثیری ایسا راجع مذکور ہے جیسے پچاۃ پشاپ مذکور۔ چکھا جھلنا بدون کثرت کے۔ تبیین۔ کھانا و کھانا کھانا صلوٰۃ فرائض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔ تھوکتا۔ رکوع و سجدہ اور رکوع سے اٹھنے و دونوں سجدوں کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المینہ صلی علیہ السلام طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حقہ الفتح۔ صف دانے کھڑے ہونے میں ایک کا بیٹنا یا بیٹھے ہونے و ایک کا کھڑا ہونا۔ المصنوع۔ میں کھانا ہونے کی یہ کثرت متوجہ ہو گئی ہے نہ تھوڑی۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف میں گنجائش ہو اور اگر دو توحسن حد کی روایت میں کردہ نہیں اور اول یہ کہ کسی کو صف میں سے کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المصنوع فرائض میں سورتہ کرنا نہ نفل میں۔ قاضی خان۔ آیت کو فرائض میں نہ کرنا اختیار کردہ ہے اور بھل کر یا بعد رکوع نہیں جیسے نفل میں مطلقاً کردہ نہیں۔ المصنوع۔ کردہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر احتیاج کی نماز میں سجدہ کی سورت پڑھا کر وہ ہر احتیاج سے جو میں جائزہ وقت گھنٹے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھنٹے اٹھنا یا بغیر غدر کردہ ہے۔ المینہ۔ صفحہ ۲۱۷ حدیث میں دونوں ثابت ہیں اور حق یہ کہ جو انی توحی کے حق میں کردہ توحی اور صلیب کے حق میں مستحق ہے۔ مہم تھوڑی کا نام سے پہلے رکوع و سجدہ میں پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المصنوع۔ اسخسی۔ بقول کردہ توحی ہے جو بعد جمعہ کے م۔ ہر کرنا بسطہ و امین کا۔ الزاہدی۔ اقوال جہاں میں جائز ہے اور یہی صحیح ہے م۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع میں ہونا و محال نہ کہ بعد کبیر کھانا یا جو ذکر ہو۔ چک کرنا عصارہ بدولت ہند کے فرائض میں نہ نوافل میں۔ علی الصرح الزاہدی۔ مطلقاً کھانے

پڑھنا جبکہ متعدد چور نہ کر دہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ خاک سے چمڑا بچائے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عامہ بچانے یا گرمی سے کر دہ نہیں۔ الظہیرہ۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ المظاہرہ۔ دعا سے جنت و پناہ و دوزخ ناز و فرائض میں مگر منفرد کو نقل میں رسا ہے۔ الغیبہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیرہ۔ گرمی نے شرط و الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے اپنی حدود و فضیلت سے روایت کی ہے۔ خوشبو سو گناہ الذخیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منہ نہ کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ سجدہ میں اپنی جگہ خاص کرنا تا مار خانہ کسی آدمی کے نہ کیطرت نماز پڑھنا۔ رکوع میں کسی کی آبت سے بچا کر طول دینا کہ وہ مجاویع۔ مختار الفتاویٰ۔ منہ میں دم و دینا رکھنا ہاتھ میں مال تھامنا تا قاضیخان۔ سامنے قبلہ نہاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر قدر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر قدر کے ساتھ کر دہ نہیں۔ محیط۔ بغیر قدر کے رکوع میں گھٹنے برابر سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ کر دہ تحریری ہے اور علی الاصح مقدر نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قنات کرنا کر دہ ہے۔ الہدایہ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں بیٹ لانا مرد کو بغیر امام کے صوف کھڑی ہونا خلاف سنت ہے۔ خزانہ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ الغیبہ۔ النجہ۔ کھینچنا یا بچھڑانا کھینچنا مگر بغیر دست قلیل۔ مار خانہ۔ ہر عمل قلیل بغیر قدر کے کر دہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکانے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر اگر کشتل میں ڈالے۔ السراج۔ یہی چنیہ و توشہ ان دال کا کيسہ و ملوار لٹکانے کا حکم ہے برخلاف بندوق کے ہم غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جہنم کا حق ہے اس میں غلاب ہو گا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو نماز کو اہت تحریری کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب ہے کیونکہ منبر نہ ترک واجب ہے اور تخریمی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ قطع بکار نے پر کیونکہ قطع بغیر دست ہے۔ السراج۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے و نقل میں لکھا گیا کہ والد کے بکار نے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اس میں تامل ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہے میں نے در مختار میں بھی دیکھا و امیر تعالیٰ اعلم۔ یوں ہی قطع کرنا رہا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرنا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین میں گرنا نظر آدے اور دھمکی سے فریاد کرے۔ السراج۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلیٰ فریاد ہی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چورے بھاگے یا عورت کی ہائے می اہل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا جردا ہے کو بھڑکے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھانا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ المظاہرہ۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات کے کام نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصوصیت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ المظاہرہ۔

فصل۔ یہ بعض احکام قبلہ و قنات و مساجد کے متعلق لکھیاں ہیں۔ ویکرہ استقبال القبلة بالفرج فی المظاہرہ۔ کر دہ ہے مساجد کا قبلہ کا فرج یعنی شریک مراد عورت کے ساتھ خلاف ہیں۔ ف۔ یعنی جب پشیمان یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے شریک مراد کو برہنہ کر کے نہیں کاٹنا کر دہ تحریری ہے خواہ میدان میں آئے ہو یا نہ خواہ عمارت یا خانہ و آبادی ہو۔ ل۔ علیہ السلام نہیں عن ذلک۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والا استدبار کیرہ فی روایتہ لما فیہ من ترک التعظیم۔ اور ماہرین حالت میں قبلہ کی طرف پیٹ کر نہایت بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحم سے کر دہ ہے کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم ہے۔ آفتاب میں روایت صبح ہے۔ د۔ ولا یکرہ فی روایتہ لان الاستدبار فرجہ عمر موز للقبلة و ما یخط منہ یخط الی الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار کر دہ نہیں کیونکہ چھوٹی پھر نے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شریک مراد متوازی قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شریک مراد سے گزرا ہے وہ زمین کی طرف گزرا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر حال قبلہ سے نہیں ہے۔ بخلاف استقبال لان فرجہ موز لہا و ما یخط منہ یخط الیہا۔ برخلاف قبلہ کا مساجد کا مساجد کے کیونکہ اسکی شریک مراد تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شریک مراد سے پیشاب کرنے میں گزرا وہ قبلہ سے جاتا ہے۔ ف۔ استدبار

حتیٰ کہ جس را دیک حضرت ام المؤمنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ناپاک منافقوں نے بتان لگایا ہر سبقت تک یہی حالت تھی چنانچہ خود حدیث الانکاب میں صریح ہے وہی نہ امانت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پانچواں گھروں میں سے تودہ ابن عمرو جابر کی آثار فعلیٰ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث قولی میں بیان ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اودہی ہے کہ امانت مقدم رکھی جاوے۔ پھر مثنوی رحمہ نے لکھا کہ صحیح یہ کہ امانت مذکور پوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہیں بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رحمہ نے روایت کی کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے سے احتیاط کرے یا پھر یاد کرے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تودہ اس میں شک سے اٹھنے نہ پادیا کہ اسکی منفرت کجائی ملی وہی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد السمیر بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر سے کونسا کر قبلہ رخ بیجا نہ پیشاب پھر اودے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ میں قبلہ رخ پاؤں پھیلاوے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے اگرچہ کہ یہ کتابیں محاذات سے اونچے پر ہوں۔ مترجم کتاب کہ کتب شریعت کل حتیٰ کہ کتب حدیث و تفسیر بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ ت۔ چاند و سوج کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور ہوا کی طرف خوب نجاست مکروہ ہے۔ م۔ دیکرہ المجامعہ فوق المسجد والبول والتخا۔ مسجد کی جہت پر جل کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ یعنی تحریر۔ ت۔ لان سطح المسجد حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی جہت کا حکم مسجد کا ہے۔ ف۔ تا آسمان جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ ت۔ ع۔ حتیٰ لصبح الاقدار منہ میں تحکم۔ حتیٰ کہ جہت پھر اقدار کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف۔ جیکہ حال امام مخفی ہو۔ ع۔ ولا یطہل الاعطاف بالصعود الیہ۔ اور جہت پر چڑھنے سے اعطاف باطل نہیں ہوتا۔ ولا یطہل للجنب الوقت علیہ۔ اور جنب کو جہت پر کھڑے ہونا حلال نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً مکان کے متصل جہت سے مسجد کی جہت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہیں ہے۔ م۔ بغیر قدر کے مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کر لے تو ناسخ ہوگا۔ الفقیہ۔ اور مکروہ ہے اس میں نجاست لانا اور انہیں کہ مسجد میں نجس تیل جلاوے یا نجس کھل کرے یا پیشاب و خون نقد اگرچہ برتن میں ہو۔ م۔ جو مسجد میں کہ سوائی و حیاض یعنی پانی کی نالیوں و حوضوں کے پاس بنا دیتے ہیں تو صحیح یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ میت کو وہاں داخل کرنا روا ہے۔ ع۔ ولا یاس بالبول فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہیں ایسے گھر کی جہت پر پیشاب کرنا جہنم مسجد ہے۔ ف۔ یعنی ناز کے لیے جگہ ہے۔ والمراہ ما اعد للصلوۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر میں ناز ٹپھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیا جاوے۔ ف۔ تودہ حقیقی مسجد نہیں ہے۔ لافہ کم یاخذ حکم المسجد وان نہ بنی الیہ۔ کیونکہ اسنے مسجد کا حکم نہیں پایا اگرچہ ہو ایسے مصلیٰ بنائے کی ترغیب دی گئی ہے۔ ف۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھروں میں مسجد بنانے اور انکو پاکیزہ طیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو شہر میں کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بناوے بلکہ اس میں نوافل وغیرہ کے لیے مصلیٰ بناوے لیکن وہ اسی کی ملک باقی ہے اور اسکو مسجد کا حکم نہیں تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے۔ ع۔ بلکہ خود اس مصلیٰ میں جائز ہے۔ یعنی خلتا یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنائے۔ م۔ جو مصلیٰ کہ واسطے ناز عید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے نہیں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صدر الشیخ نے فرمایا کہ فتویٰ کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق میں اسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ منقوت فصل نمونہ تاکہ لوگوں سے حج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سوا سے باقی احکام میں وہ مسجد نہیں ہے۔ ع۔ صحیح ہے۔ فقہین اس پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجد میں چوڑے عام راستوں پر ہیں انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن انہیں احتیاط اسوجہ سے نہیں جائز کہ انکا کوئی اہم و مؤذن مقرر نہیں ہے۔ ع۔ مصلیٰ عید و مصلیٰ جنازہ میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے خدائے مسجد و باط و درہ و حوضوں و سوائی کی مسجدوں میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ و۔ اور خدائے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر خدائے مسجد میں کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدا کر کی تو صحیح ہے اگرچہ منقوت

تھیں نہوں اور مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد نے باب الحجۃ میں اشارہ کیا کہ طاعات و سجدیں اقتدار جائز اگرچہ
 متصل نہوں اور دار الصیافہ سے نہیں صحیح مگر جب کہ منوف دہان تک لمجاہین و علیٰ نجاہود کاغین باب مسجد پر ہوتی ہیں
 اقتدار صحیح ہو کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ اتفاقاً خان۔ ویکرو ان یخلق باب المسجد۔ اور کردہ ہر مسجد کا
 دروازہ متصل بند کر دیا جاوے۔ لائنہ فی شعبہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ ناز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ ف۔ اور دکنہا حرم
 ع۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
 پر خون ہو سواے اوقات ناز کے۔ ف۔ تو متصل بند کر دے اور بھی صحیح ہے تہمین نع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
 ہے۔ ع۔ ولا باس بان نقیش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد۔ ف۔ سواے محراب و دیوار قبلہ کے حق
 بالجھن گچ۔ والسلج۔ اور سال یعنی ساکو۔ ومار الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان چیزوں
 مسجد کی حجت وغیرہ میں نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس یسیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لایا تم
 اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
 ف۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ انبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرائش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی
 آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کیا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرائش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
 بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسن نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
 نے باقوت احمدیت روشن نصب یک سامع دیگر آرائش کے اور خانہ کعبہ اندر سے قرین مظلہ اور باہر سے دیباچ سے آراستہ ہے اور
 مسجد کی قرین میں تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لموتین ڈانے والی چیزیں مکروہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں کوئی
 جو ع۔ کراہت اس پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ مخصوصا محراب کی دیوار میں یا آرائشی ترک ناز کے ساتھ ہو یا اس میں ٹھیکو دنیا
 کی باتیں کریں۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الہی و خلوص عبادت و غیبت آخرت و حقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
 میں نشاط و طرب خانے والے اور محلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں ان میں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سواے اسکے
 جو امور کہ نقش و نگار و آرائش و دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں حتیٰ کہ عوام قبل مسجد میں
 زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فاما لعلیٰ علیٰ علم بالصواب ہم۔ یہی صورت مصنف پر سونا و طرب خانے
 میں ہے۔ ابن الامام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قریب۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا جلدت ہے
 ف۔ کیونکہ اس میں تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دنیا دلی ہے۔ ف۔ ونبہا اذا فعل من الی فی
 اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو۔ ف۔ یعنی اپنا مال حلال لگا دے نہ وہ مال جو سب پر ناپا
 نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولی فی فعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البنا و دون مایرجع الی النقش
 حتیٰ لو فعل العین والید اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کرے گا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
 جو نقش و نگار کی طرف مارجے کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جس کا مخرج نقش و نگار ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ واما اعلم بالصواب۔
 ف۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تادان دینا چاہیگا۔ مخرج ابو بکر رازی سے مروی ہے کہ ہرے نامہ میں قالو کہ غوث سے چاہو مال عمارت
 کے استحکام کے بعد زینت میں مرت کر دے تو وہ اس طرح۔ اتالیق۔ اتالیق یعنی ضامن ہوگا اگرچہ اس سے بہتر و سراسر اکام ہم۔ سنا
 میں سب سے افضل مسجد الاحرام کہ پھر مسجد نبوی مدینہ ہجری بیت المقدس پھر قبا پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے پھر زیادہ قریب ہے
 پھر مسجد ہشتادواستے دیں فقہ و حدیث و شریعات کے ہاں طاق۔ اور مسجد میں سوال عوام و دنیا مطلقا مکروہ ہے اور مسجد کی بات کے
 کم شدہ جائز نہا چہ و حوزہ حنا یعنی دریافت شعریہ حنا سواے نصیحت کے۔ لہذا بند کرنا۔ و حضور گرج جب مقروہ کو بجاوے۔ و

لگانا۔ کنواں کھڑا۔ کھانا دھونا سوائے مشکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر یا پہنچانے میں کرنا کسی کو مکی جیسے آٹھ
روا نہیں مگر مصلیٰ پر جب تک تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نذر کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔
مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جو مچھ نکال پھینکنا روا ہے۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روانہ ہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا
م۔ م۔ محراب و دیوار پر کھنا اچھا نہیں جس مصلیٰ میں نام آتی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اس کے ہاتھ دھونا کر وہ ہر جگہ کو
چمکے رکھ دے۔ یوں ہی رقعہ دعا و کھکر و درون پر چمکانا کر وہ ہر جگہ یا مسجد میں کلی و وضو کر وہ اگر کوئی معین جگہ اسوائے جو تو
وہابی نادر نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ وزین پر آگے نہ تھو کے اگر تھو کا تو اٹھانا و دفن و جب تک
ادھر ہی تاک کی ریت کا حکم بلکہ کپڑے پر لے لے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں ہاتھوں کو چھنا کر وہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے مکی کٹری
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو قبول مختار کر وہ ہے۔ محیط السخسی۔ قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر یا کنواں کھودنا کر وہ
ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور سہتہ بنانا بغیر غدرہ کر وہ ہے اور غدر سے جائز ہے تو سر روز یکبار اس میں ناز
پڑھنے نہ ہر بار۔ و زری نے مسجد کی حفاظت کے لیے اس میں ٹیکہ بٹینا اختیار کیا تو کر وہ نہیں اور اجرت کی غرض سے کر وہ ہے۔ کاتب اگر
اجرت پر لگتا ہو تو کر وہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو کر وہ نہیں اور اقرار الیون میں مثل دندہ
و کاتب کے قرار دیا۔ اٹھارہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ و انون کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہ ہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع کریں۔ قاضیخان
مسجد کا چارے گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لایں۔ اٹھارہ تھائی رات سے زیادہ جہاں مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقت گزرنے سے فرط
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اسکی حرمت و تعمیر کا اور
بوریہ و فرش بچھانے و تھیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ مقدار ہے اور اگر لائق نہ ہو تو کسی کی رائے پر
دوسرا ہو گا۔ قاضی حنان۔ بغیر ناز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے بچہ تلف ہو تو ضامن ہو گا۔ اٹھارہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سنون رحمہ و اصحیح رحمہ و ابو بکر بن
العرنی رحمہ کا ہے اور ابن بطال رحمہ نے اسکو حضرت ابی سعید و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحمہ سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر عرض ہے
اور شیخ علم الدین سخاوی رحمہ نے اسی کو اختیار کیا اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الوتر واجب عند ابی حنیفہ۔ و تراجم ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ و ف۔ یہی
ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحمہ ہے۔ اللہ لایہ۔ یہی صحیح ہے۔ صحیح ہے۔ قاضیخان۔ سدایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا
ہے۔ و قال لا یستحب۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ لفظاً و تاراً لیس فی فیہ حیث لا یفر جاحدہ و لا یؤذن لم
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا حکم کافر نہیں جوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ و ف۔ اور محمد بن رحمہ سے روایت
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رحمہ نے فرمایا کہ اسنے جو کما میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ جو کما یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی مع۔ مترجم کہتا ہے کہ نفی غرض
کی بدیل ہے اور فرض ہونے کا قول نہ صرف ایسا ضعیف ہے کہ اس میں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے قبل مستحکم
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور ایسی جہت سے اسکا شک و ترہین

اور نہ مثل عید کے اذان ہی پر لیکن دقیق کلام اس مقام پر نظر معنی وجوب پر یعنی وجوب کا اطلاق صرف نظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع متصور ہوتا ہو ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہی پھر تمام عبادات میں سے نازوں کی فرضیت حقیقتہً پچاس اور صورت میں تخفیف کر کے پانچ ہو یعنی آنگہ ہر دس گونہ ہر توپچاس ہو لیکن جیسا کہ حدیث معراج میں یہ صرح ہوا اور باری تعالیٰ نے فرمایا: ما یبدل القول لدی۔ میرے بیان تبدیل قول نہیں ہو۔ پس یہ نظر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے۔ رہا وجوب اصل کسی امر انشائی پر نظر احتیاط ہے۔ پھر وجہ آئندہ ظاہر ہونگے ہم۔ ولابی خفیۃً قوله علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوة الا وہی الا وتر فصلو ما ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زاد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکو در میان عشاء و طلوع فجر کے۔ امر وہو لوجوب۔ یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے۔ فت۔ تو وتر واجب ہوا۔ ولہذا وجب القضاء بالاجماع۔ اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ فت یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوب نہیں۔ لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہو گیا پس وتر واجب ہے۔ وانما لا یکفر چاحدہ لان وجوب ثبوت بالسنۃ۔ اور اسکے منکر کی کفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے۔ فت اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس کفیر منکر کی نہوگی۔ وچو المعنی باروی عنہ انہ سنۃ اور یہی معنی میں جو ابو حنیفہ ہم سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے۔ فت یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے۔ وچو یودے فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامۃ۔ اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا کیا گیا۔ فت لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت ملحدہ نہیں ہے۔ علاوہ برہن واجبہ کے یہ مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور نہیں ہے۔ اور تحقیق المقام بھرق تخفیف بقول شیخ ابن الہمام ہم یہ ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عبد بن العاص وقتبہ بن عامر و ابن عباس و ابن عمرو و ابو سعید خدری و عمرو بن شعیب عن امیہ عن جده اور خارجہ بن خذافہ و ابو مسعود ان بنین اور عند تحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رحمہ کے کہ مرجع علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ اندکم بصلوة ہی خیر لکم من حر انتم یصلون لکم فیما بین العشاء الی الفجر یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ تمہارے واسطے سچ اذثون سے بہتر ہے سو کر دیا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الحاکم و الطبرانی و الدارقطنی۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کمال ابن ہدیٰ میں ترجمہ عبد ابن ابی سزویٰ کہ کمال امام بخاری ہم نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے شننا نہیں پجانا گیا۔ جواب یہ کہ صراحت بیان ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام سلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا۔ ابن الجوزی نے اقرآن کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے۔ جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے ازانہ بخاری رحمہ کے توثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت یث بن سعد عن زید بن ابی حنیفہ موجود ہے۔ اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے ضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا نظام ہے جس نے ابو سعید خدری رحمہ سے حدیث سوا بیشکی ہے۔ اور بیان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابوہماک البصری ہے جس نے خارجہ رحمہ سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رحمہ نے اسکو ثقات میں لکھا ہے لکن اقال صاحب التبیح مہم۔ اتول ابن حجر نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابوہماک البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ حجج ہے و امیر اعظم ہم۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی رحمہ متابعت یث بن سعد کے صرح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہنچ گئی اور اگر یہ نہ تھا تو بھی اکثر طرق سے یہ حدیث درج جس سے کم نہوگی۔ فت۔ اچھا حدیث تو ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وہ استدلال بن ایک طریقہ پر کہ لفظ زادکم یعنی

لیکن خطابِ رحم نے کہا کہ اس میں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں درہم و عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق میں عوام کو شامل نہیں یعنی رحم نے اسکو نہیں تسلیم کیا۔ منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرویاً وتر پڑھ تو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے۔ رواہ مسلم و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ اور منجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو جب پاؤں دے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اقول اس میں قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو فوج ایک تضاہیر کے لاکھم ہو تو دلیل وجوب نہیں ہوتی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رحمہم اجماع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واسطیٰ۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر نظر وفاق صحیح احادیث کے یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب میں جائے پڑو تو نہ رکعتا ہو وہ اول ہی سے وتر کرے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخرین ایثار تو فی فعل عمر رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذیر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک و ابو داؤد عن ابی قتادہ رحمہ۔ اور ابو ہریرہ رحمہ کو اول ہی سے ایثار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لا تران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرے تو آخرین مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نماز شب و روز دو گانہ دو گانہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایثار میں فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رحمہ نے اسحق بن اسحاق یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وہی بذاجہ حدیث گزری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایثار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایثار ہے۔ اور ایک سلام پر پڑھتی کہ پانچ رکعات سے ایثار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کا ایثار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وہی بذاجہ حدیث سب بدون نسخ و تفسیر کے ثبت ہیں بخلاف قول شیخ ابن الہمام رحمہ کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پڑھتا مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ بخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت و عجیب کا قائل ہونا ایک مضطرب اور دوام نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایثار یعنی طاق کر لینے نماز شب کا ایسا طریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور فی الواقع علم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیو اسطے چاہیے ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتیٰ کہ ابن الہمام رحمہ نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول مضطرب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پڑھتا ہوا امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایثار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ و تراویح و جلوس وغیرہ ہر دو مسئلے واجب کے ہے۔ خواہ وہ کسی حد سے طاق کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایثار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیو اسطے اکثری میں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل غلطہ کر کے یوں بیان فرمایا۔ اقول قرطیٹ رکعات لا یفصل بینہن بسلام۔ وتر تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ فت۔ یعنی ایثار و عدا جب ہے پھر ایثار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور جہانگیر روایت طینی کو موافقت فعلی سے ہو وہ اولیٰ راوی ہے۔ لہذا روت عائشہ رضی اللہ عنہا علیہ السلام کا ان پوتر تشریف کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ فت۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رحمہ کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادہ کہ اور نہیں سلام پھیرنے کے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین پر کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سجۃ ربک الاطی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون ڈیر سیری میں مع قل یا ایہا احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و مسند و ابن حبان اور ماہند اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کتاب کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قرآن پڑھ لی بنا و اجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کر وہ نونہ جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ اور طحاوی رحمہ نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں لکنانی یعنی بالتمام۔ و حلی الحسن اجماع المسلمین علی التکلیف۔ اور حسن بصری رحمہ نے تین رکعات پڑھنا نون کا جملہ نقل کیا۔ و۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا حفص حدیثنا عمرو بن الحسن قال جمع الحسن علی ان الترتیل لا یسلم الا فی آخرہ۔ یعنی حسن بصری رحمہ نے کہا کہ صحابہ رحمہ نے اجماع کیا کہ وتر میں رکعات میں سلام نہیں پھیرے مگر ان کے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد الرحمن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رحمہ سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار دین کے ساتھ اور چھ دین کے ساتھ اور آٹھ دین کے ساتھ اور دس دین کے ساتھ اور کتر سات سے دتر نہیں کرتے اور زیادہ تیر سے دتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں دتر میں رکعت کی تصریح کر دی ہے یعنی ہم نے لکھا کہ اسی کو اکثر دین نے اختیار کیا اور ابن بطلال نے ہی قول مدینہ کے فقہاء سنہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زید سے اسنے اپنے باپ سے فقہاء شیعہ و دیگر صلحاء سے روایت کیا۔ لکنانی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ ع۔ مترجم کتاب کہ شیخ الاسلام حنی و محقق ابن الہمام نے یہ دعویٰ کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کسی زیادتی سابق میں بھی جہنک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اس پر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رحمہ ضیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صحت اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے ام المومنین رحمہ تین رکعات وتر میں۔ و ہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ و۔ کہ وتر میں رکعات ہیں اور وضع میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایسا کی سنت ایک سے طاق گیا کہ حاصل ہو جائے۔ مع۔ و فی قول یوسف بن سلیمان۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ و۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ و جو قول مالک۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ و۔ جو اسرا کیلہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور طحاوی حنیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابوبکر واجب اور وہ کتر ایک رکعت اور کمال کا اہل درجہ میں رکعت اور ناند گیارہ تک ہے۔ مع۔ و الحجۃ علیہا ماروینا ہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رحمہ ہے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ اگر لکھا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرنے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ و۔ حضرت ام سلمہ رحمہ میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ دین مالک کے ساتھ اجازت و تر کرنے کی گندی۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا شمار اونے سے ہے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہرا ہے نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہرا ہو جاتا تو میں رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ منع۔ اگر کہا جادے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب مجھے صبح کا غون ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا یعنی ماہن الہمام رحمہ نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا غون ہو تو دو کے ساتھ دوسری ایک رکعت لائے کہ وتر ہو جاوے مترجم کتاب کہ اگر یہ بھی قیل استقرار پر محمول کرتے تو اہل تھا کیونکہ یہ تاویل و طرح سے نہیں بنتی ہر اول یہ کہ ابن عمر رحمہ سے مروی صبح سلم میں روایت ہے کہ انور کھنے میں آخر اہل۔ و تر ایک رکعت ہے آخرت

میں۔ درود اب بخاری والٹرندی و البخاری و ابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو رکعت کر کے ہر چہ جب تو فانی ہو نا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ میرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو تو ترک کر دیگی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ مانع نے روایت کی کہ بن ابی عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا پس صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو دو گانہ کر لیا پھر وہ رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ درود مالک۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سو اسے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے متقی نہیں کہ امام مالک بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور ابن عبد البر نے مسند میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ کا ایک رکعت ہتر سے انکار مروی ہے۔ پھر ترجمہ کشاف میں کہ جو از وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخرات کی نماز میں دوم جو از قول ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تا دیر اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور میں رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت علمی مع قول کے معروف واضح اور پھر عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور میں رکعات کو حد کمال میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رحمہ نے وجہ کیا تو میں رکعت پڑھا اور وہ مذکور ہے اس طرح جسکی نظیر نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے تمام پر واجب ظہن تا میں رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاطاً منع کیا اور اسی پر اہل علم و صلاح کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص فطر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے وتر میں اتنا نہ ہتر نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولقیئت فی الثانیۃ قبل الکرکوع۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے۔ و پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے اور دونوں میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قننت فی آخر الوتر۔ الشافعی رحمہ نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ و رواہ الدارقطنی۔ و جو بعد الکرکوع۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہو گا۔ و توبعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی رحمہ سے اس میں کوئی تصریح نہیں اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الکرکوع اور بعض بعد الکرکوع کہتے ہیں اور ہی ان کے مذہب میں صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رحمہ سے ہے۔ مع جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کشاف کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے اور ایک قنوت وہ دعا جو تہی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں چنانچہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے آخر رکوع میں بعد مع اللہ من حمدہ کہنے کے محل و ذکوان و عصبہ چند اچھا عرب پر لغت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔ و رواہ ابو داؤد۔ جیسے انس رحمہ سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا و عصبہ بر قنوت فی صبح سلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمرؓ سے مجہول اور نزول قولہ تعالیٰ یس لک من الامر شئی اور جو بعلیم او یغذیہم الایہ عند البخاری والٹرندی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر ان کے کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الکرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الکرکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ چاہے کہ قیاس کو یہاں داخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قننت قبل الکرکوع۔ اور بخاری و بیہ وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ و چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت سلم

ایثار کرنے میں رکعات سے اول میں سجدہ اسم ربک اعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ انسائی و رواہ ابن ماجہ مختصراً۔ و حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و حلیب نے اور حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے حلیب و ابو نعیم و حدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز روایت جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ۔ و ما زاد علی نصف اشئی آخرہ اور کسی چیز کے آدھے پر جو تھما زبردست اسکا آخر ہے۔ فت۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر کیا نہ آدھ قبل رکوع ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نصف رطل و دو کوان میں قنوت بعد قرائت کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ مصیبین و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صحیح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحاد ثمرہ پر اور قنوت الاثر میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاول سے ہے کہ میں نے انس رحمہ اللہ سے و ترناز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل رکوع یا بعد رکوع ہے فرمایا کہ قبل رکوع ہے میں نے عرض کیا کہ ظان نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا کہ بعد رکوع کے ہے انس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسے جو بٹ خبر دی کہ بعد رکوع کے تو صرف ایک حدیث حضرت علی المرتضیٰ رحمہ اللہ سے قنوت کیا تھا ابن الامام نے کہا کہ اس سے نکلنا ہے کہ ابن عمر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بعد رکوع کی روایت کی اپنی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صحیح حدیث میں ہے چنانچہ بروایت حاکم کہ اس دعا کو اپنے وزیر میں کتابوں میں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوسے سجدہ کے۔ نہی۔ چنانچہ یہ روایت کافی ہے۔ بھر شیخ رحمہ اللہ نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مزید کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رحمہ اللہ کا فعل تھا کچھ حضرت علی المرتضیٰ رحمہ اللہ نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور ابو جعفر معلوم ہو چکا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہ ان سے ناخود کیا ہو قافہم۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے حدیث عبد بن کعب و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل رکوع کے ذکر کر کے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنا ہوتی بات یہ ہے کہ محل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث انیر بن ہارون بن ہشام الدستوائی من جامع ابن ابی شیبہ من مطلقہ ان ابن مسعود و صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نو ایقتوں فی اوائل رکوع یعنی ابن مسعود رحمہ اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وزیر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے اوائل اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا بلکہ ابو جعفر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر سو سے قنوت چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکا یا تو رکوع میں نہیں پڑھا گا اور نہ قیام کی طرف ہٹ کرے گا۔ فت۔ یہی صحیح ہے۔ اتنا بار خانیہ و قاضی خان۔ اور اگر اسے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح ہے کہ ناغہ ساز نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ فت۔ اور اگر سجدہ سنو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ التعلیہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن اگر وزیر میں ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے وزیر تھا تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتوح و قاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے کہ وہ کچھ قرأت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر پڑھا جو اسے بطورات و فت۔ حتیٰ کہ اگر سجدہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سجدہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اپنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام کے رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف ہٹ کر چاہیے۔ اگر باوجود اسکے بعد رکوع کے قنوت پڑھا تو اعادہ رکوع نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے اعادہ کیا اور نوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس مانع ہوتا ہے کہ کسی کی نماز ساز نہ ہوگی۔ التعلیہ۔ اور قنوت میں حضرت علی المرتضیٰ رحمہ اللہ نے دو دن پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا اختیار ہے۔ التعلیہ۔ لیکن آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں دو دن بھی آیا ہے اور دعا سے قنوت کی قبولیت کے واسطے دو اذین ہر دم۔ امام نے تقدی کی قنوت سے خارج ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو تقدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

میں البتہ لفظ ستم راہ پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوگی
 ابن السامی نے کہا کہ یہ اس وقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی الگ یا کبھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے
 اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا ربیعہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
 مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہے جو ابو داؤد نے مراسل میں خالد بن ابی عمران رحمہ سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم قوم نصر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبریل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبریل
 نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنا لایا نہیں بھیجا کہ آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے پس ملک مزیل امر
 شئی لہ یتوب علیہم آئی۔ اور آپ کو قنوت سکھایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یفرک
 اللہم یا کعبہ ولک نصلی ونسجد وایک سعی ونخند و نرجو ریتک ونخشی عذابک ان عذابک الجہاد کفار حق۔ مترجم کنہا ہے کہ ہر شیئی
 نے سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر و قفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم یا کعبہ آخر تک
 ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اس طرح موقوف روایت ہے اور عینی رحمہ نے لکھا کہ عائدہ علماء کے نزدیک یہ قرآن
 نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ لغوی کبیر لحد واضح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام بیہقی رحمہ نے صحیح
 اور جوہری نے نفع الحداد کو صواب کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا۔ واللہ اعلم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
 کوئی دعا ربیعہ نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم ابدان میں بہت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
 رہنا استغفرنی اللہ یا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار پڑھے۔ سراجہ میں لکھا کہ نقیہ ابو الیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم غفرنا
 تین بار کر پڑھے۔ ۱۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن بہت الخ مستحب ہے یعنی رحمہ نے
 لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجہ وارد ہیں ازاںچھ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
 رکوع کے کہا کرتے۔ اللہم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والعتق بن قلوبہم واصلح ذات بنہم والصرحہم سے
 عدد ک اللہم العن الکفرۃ من اهل کتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک و یقاتلون اولیاءک اللہم خالف بنہم
 وذرزل اقدارہم وانزل ہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ۔ مترجم کنہا ہے کہ اس
 روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
 اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات و یس بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
 لعنت مفر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک کردہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ
 زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل ہو گا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللہم انا نستعینک الخ کے رائج نہیں
 کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو اس کی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
 مشابہ ہے جو فاسد ہو جائیگی۔ ۲۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال و ترمین دعا قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصریؒ
 سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آئمہ میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی نے لوگوں کو
 بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت ہم الا فی النصف الثانی یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ گروہ دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر
 عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں ناز پڑھی۔ ابن عدی نے کمال میں اس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے اقرار
 کیا اور ابو داؤد کی روایت مگر چھٹے ہی کیونکہ حسن ہم نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
 کہ وہ یقیناً ہم اہل الصلی ہم قنوت اہی ابو ترینی اٹھو و ترمین پڑھتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترک

اول نصف نفلان میں جاوے۔ یعنی پھر جایا۔ اور دینی دفعہ تقدیر میں قنوت معنی مولیٰ قیام کیا جیسے صحیح حدیث میں ہے کہ افضل
کار طول قنوت ہے یہی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف میں قیام کو طول نہیں دیا۔ واضح ہو کہ قنوت اور عز و اخفاء کے ساتھ ہی
اور جو قنوت کسی حادثہ میں ہونوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے بددعا وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جبر کے ساتھ تھا اگر فقہ
لوگ آئیں کہیں اور اسی معنی میں حضرت انس کی حدیث میں فاروق کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم اور دعا عظیم یعنی اس نے فرمایا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بیکار قوم پر بددعا کرتے تھے۔ رواہ الخطیب
مستندہ صحیح قال صاحب الفتنج پس معنی یہ کہ جبر سے قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت اور ترغیبین ہے۔ حافظہ بالجلد ثابت ہوا کہ
قنوت تمام سال میں پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہیں ہے۔ م۔ اور بخاریہ کہ امام اور قوم دونوں اسکو اخفاء کے ساتھ
پڑھیں۔ انما بہ۔ اور قنوت حادثہ میں داخل مثبت ہیں کہ امام جبر سے دعا کرے اور قوم والے آمین کہیں۔ م۔ اور مفرد کے حق میں
بھی بخاریہ کہ قنوت میں اخفاء کرے شرح الجمع لابن مالک۔ اور خب وترضا کرے تو قنوت کے ساتھ قضاء کرے۔ محیط۔ اور رضا
وتر واجب ہے خواہ نماز چوترا ہو یا بھول کر خطا سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بددنیت وتر کے ادانہوگا۔ الکفایہ۔ اور
قیام کی قدرت ہو تو مجھے نہیں جائز اور بغیر قدر کے سواری پر نہیں رواہ محیط السرخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ غفر
سے ظاہر ہے۔ م۔ وقراءتی کل رکعت من او تر بقائه الكتاب وسورة۔ اور قرأت کرے وتر کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ۔ لقوله تعالیٰ فاقرؤ ما یسر من القرآن۔ دلیل اس آیت کے یہی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔
فت۔ یہ بالاتفاق ہے اس واسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو درست سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے اور امام ابو حنیفہ کے
مزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرے۔ اور کوئی سورہ معین نہیں ہے۔ ایجابی حکم نے کہا کہ اگر
سنت طبعی ترک کے لیے لاعلمی و کافروں و غلام ٹبرے احمدی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ وان اراد ان یقنت۔ اور اگر
قنوت پڑھنا چاہے۔ یعنی وتر کی ہر رکعت کی قرأت تام کرے۔ کہ۔ تو تکبیر کے۔ فت۔ کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہے۔ لان
الحالہ خدا خلقت کیونکہ حالت بدل گئی۔ فت۔ اور ہی امام احمد کا قول ہے جیکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابوصلاح قطع ہونے
کا کہ یہی حضرت علی وابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے فردی ہے یعنی حکم نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا حکم ملحد ہے بر خلاف سنی
اعمال کے گوئی تکبیر تحریمہ کامل ہے تو اسکے بعد قرأت خارج ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہیں اور اسلئے کہ قنوت پڑھا اٹھا نامدون تکبیر
پر۔ مع۔ و رفع یدیه۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ فت بطور سنت۔ وقت۔ اور قنوت پڑھے۔ فت بطور وجوب۔ م۔ اور
شافعی حکم کے نزدیک دو وجہ ہیں ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور دوم میں جن میں اور ہی نظر ہے اور ہی قول مالک و ازاعی وایت کامر۔ مع۔
لقوله علیه السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذكر منها القنوت۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوے مگر سات
جگہ میں انما عیین سات جن قنوت کو ذکر کیا۔ فت یہ حدیث باب حفظ الصلوۃ میں گذشتگی اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا کہ حدیث میں
قنوت لا ذکر نہیں ہے جیسا کہ خبر ائمہ بخاری اور طبرانی وغیرہ میں ہے بلکہ مصنف مع کی روایت میں ہے اور اسی بنا پر بیان مستدل کیا۔
مع۔ پھر چونکہ امام شافعی حکم کے نزدیک فجر میں قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا۔ ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز
میں مسائے نماز ترک۔ فت۔ یعنی قنوت التو کسی نماز میں سوائے وتر کے نہیں ہے۔ خلافاً لشافعی فی المغرب۔ برخلاف شافعی
کے فجر کی تلازمین۔ فت۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو متفق ہو گیا۔ لمارو
ابن سعید انہ علیہ السلام قنوت فی صلوۃ الفجر شہراً ثم ترکہ۔ کیونکہ ابن سعید نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز
مجموعہ میں ایک جہنہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا۔ فت۔ نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اس کے بعد پڑھا۔ رواہ البزار والطبرانی
وابن ابی شیبہ حکم میں حدیث شریک اتفاقاً عن ابی حمزہ میمون انصاب عن ابراہیم عن علفہ عن ابن سعید رنہ ساور طحاوی نے بیجا

شریک انصاف کے ابو معشر بن علی جزاء اللہ عنہ روایت کیا اور اس میں صرح ہے کہ یہ حصہ دو کوئی پروردگار ہی جبہ آپ نے فرمائی گئی تو
 قنوت چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مگر ترجمہ کنز الکریم
 میں یہ ہے کہ یہ قنوت الٹا نہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سا بھاگ کر
 اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر سنت سے منع فرمایا گیا حتیٰ کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا۔ اور ہمیں تحقیق
 اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے آئے جو بات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام وغیرہ سے
 یہ کہ حازمی ہم کتاب النسخ و المنسوخ میں کہ اگر نازلہ فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابیہ
 اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و بل بن سعد و معاویہ و عائشہ و زہرا و عاتقہ و ابی اسحاق و ابی ہریرہ و ابی
 گنیم بن سعید۔ لیکن ترجمہ کنز الکریم کہ یہ تو قنوت الٹا نہ تھا جیسا کہ محقق ہو گا۔ اور صریح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
 کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ ناز میں ہوں پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صبح کی اخیر رکعت میں بعد صبح اللہ میں
 حمد کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ن۔ مگر ترجمہ کنز الکریم کہ یہ تو قنوت نازلہ ہی
 چنانچہ معنی ہم نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نازلہ ظہر و نازلہ عشاء و نازلہ صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا دے
 کافروں پر لعنت کرتے۔ رداء البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخیر ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
 انس عن انس بن مالک کہ انس رضی اللہ عنہ نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحق
 بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جینہ میں
 اخیار عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اور کہا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں
 کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی عن ام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابی یونس و ابن جابر نے کلام کیا لیکن متبعین کہ
 کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالحدیث بدرجہ حسن تہریر پانے کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صحیحین وغیرہ میں ایک جینہ
 قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی میں صرح کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عامر بن سلیمان سے روایت کی
 کہ ہم نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی ناز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے
 تو فرمایا کہ جو نے میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو میری ایک ماہ تک چند اخیار عرب شکر میں پر بد دعا کی تھی۔ پھر صبح نماز میں
 اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع عن ابن مسعود و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ ہم نے توثیق کی اور ابن مسعود
 کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ بھی ہم نے کہا کہ باعدی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں
 اسکو صدوقی لکھا پس ابو جعفر رازی سے کہ نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کہا قال فی الفتح۔ و ضرر ہوا کہ انس رضی اللہ عنہ کی عبادت کہ فجر میں براہ
 ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت اٹھانہ برابر باقی زیادہ نسخ نہیں ہوا حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا
 پائی اور ثوبان اسکی وہ روایت ہے جو قطیب نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
 کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ نتیجہ میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور ثوبان اسکی وہ حدیث ہے امام مصنف ہم
 نے حضرت ابی سعید رضی اللہ عنہ سے کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور ثوبان اسکی وہ حدیث ہے امام مصنف ہم
 میں ابو جعفر انصاف میں امام احمد و ابن مسعود و طاس و ابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہی بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر
 الرازی میں تو اس سے کیا وہ صریح ہے حتیٰ کہ ابن جابر نے کہا کہ مشہور لوگوں سے شکر فاقین و انہی پھر ابو جعفر انصاف اس سے
 تو ہی ہے۔ اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازلہ فجر میں قنوت
 مانعت کر دی۔ طبرانی ہم نے کہا کہ حدیثنا عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود بن شیبان بن فرخ حدیثنا غالب بن فرقہ اللہ

قال كنت عند انس بن مالك ثم من فلم يثبت في صلاة العداة يعني فاب رح نك كاك مین دو مینك انس بن مالك رحمہ کے پاس رہا مگر انس رحمہ نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صحیح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ ہفت۔ یہ بھی نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ ابن عمر رحمہ نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے پڑھیں رکھتا تو یہی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بھی نے کہا کہ ابن عمر رحمہ کو یاد نہیں رہا تو وہی رح نے رد کر دیا کہ یہ بال حال حال سی بات ہے کہ رزق صبح پڑھی جاوے اور بھول جاوے۔ اور یہ قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رحمہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے دعا ہے اور کافروں پر بددعا ہے البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا۔ کذا قال ابن الامام۔ اور مخرج کے نزدیک تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی نماز تھا اور شاید وہ جنگ میلہ کذاب جو حسین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصارا سے شام جو حسین حضرت عمر رحمہ سے دعا ہے قنوت سابق میں گزری اور روایت میں خود مخرج کہ مومنوں کے واسطے دعا و کافروں پر بددعا کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سید عن الزہری عن سید ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رحمہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے قنوت صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بددعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رحمہ نے بھی کسی نماز کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق رضی اللہ عنہ ہے کہ اپنے باپ عاتق سے روایت کی کہ میں نے نماز پڑھی چھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قنوت میں پڑھا اور پچھے حضرت ابو بکر کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عمر رحمہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عثمان کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت علی رحمہ کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اسی سیرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ رواہ النسائی ماہن ماجد الترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں ہون پر کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ باپ آپ نے نماز پڑھی چھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پچھے علی رحمہ کے یہاں کو نہ میں قنوت پڑھا پچھے اب تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اسی بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر اکثر صحابہ رحمہ وغیرہم کا مل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے اور حضرت علی رحمہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے قنوت پڑھنے کی واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام نے ثابین ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مین تک حضور و سفیر میں عربی الخطاب رحمہ کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ اسناد بلا حاشیہ صحیح ہے۔ ہا۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح حال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جافت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دو سو نو کو کرتے دیکھو کبھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہیں اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو حق و حراعت میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مل بات ہے کہ ان قنوت الہامی میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت الہامی حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی حدیث انس و ابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الامام رح نے کہا کہ اس سے چکویہ بات تھی ہے کہ قنوت گاندہ بلا برائی ہے وہ نسخ نہیں ہوا لیکن حدیث ابو حمزہ و قتیبہ ابی حنیفہ سے یہ بات ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بعد مائت کے کبھی قنوت نہیں کیا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ہفت۔ مخرج کنا ہی کہ توفیق ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بعد مائت کے کفار مشرکین پر عطا کسی گمراہ پر یا نام نہام نص فرماتے تھے تو نصت سے مائت کی گئی کہ آپ رحمہما لیں میں پھر کبھی نصت نہ کی اور جو کہ حدیث

اُس دایہ پر یہ بین دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے نور اوپر کہ بدوین لعنت کے پس قیام پر یہ پہاڑ کا لاد کے وقت ہر دو میں ہاجرہ
 میں قنوت پڑھے مگر وہ کافر دن پر لعنت سے خالی ہو اور شاید سجدہ پر یہ کہ لعنت تو ابان و حجت سے اعلیٰ و عظمیٰ ہے ایسا لایعنی کسی
 شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر وہ کفر نہیں تو حرام بیع ہر دم۔ فان قنوت الامام فی صلوة الفجر۔ پھر اگر امام نے تلاوت
 میں قنوت پڑھا۔ فت۔ تو اقتدار و طاقت پر بالاتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفہ و محمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد
 محدویک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ فت۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف قیامہ۔ اور ابو یوسف نے کہا
 کہ امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے من کبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ فت۔ اور مقتدی
 کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانه تبع الامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یعنی موجود ہے۔ فت۔
 تو اس پر اتباع کا حکم تو اصلی یعنی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور مجتہد قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ فت۔ یعنی آئین دونوں میں
 ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ کفر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ
 تھا کہ منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم غلطی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل یعنی ہے تو غلطی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے
 م۔ ولھما نہ منسوخ ولا متابع فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ فت۔ غلطی نہیں
 کہ ابو یوسف بدیم کہہ سکتے ہیں کہ ان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا غلطی اجتہاد ہے بالاتفاق تو غلطی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں
 ترک ہو۔ شرح کے نزدیک اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان منسوخ صحیح ہوا لیکن مقرر
 ہوا کہ قنوت اور تعدد اول و کبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سو میں اتباع کیجاوے اور کبیر عید میں اگر تین سے زیادہ کی تو اتباع
 اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا
 پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور اگرچہ ان میں مطلقا کجاوین تحریم کا اتمہ اٹھانا۔ تیار پڑھنا کبیرات انتہائی۔ مع امر
 لمن عہد فی بیع رکوع و سجود۔ تراویح شہداء و سلام و کبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ مع۔ م۔ د۔ پھر بقول
 امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ یتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت
 کو ابھی صبر میں کہ حسین متابعت واجب ہے۔ فت۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت
 نہیں کہہ سکتے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھا جاوے۔ تحقیقا علیھا لفتہ
 لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا و کندہ کا شریک ہے
 و الاول نظر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا ہے ہی ناظر ہے۔ فت۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علیٰ ہذا اگرناہ جنازہ
 میں امام نے چار تکبیرات سے پڑھائیں تو صحیح ہے کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے۔ مع۔ اور ناظر اس واسطے فرمایا کہ ناز میں امام کی متابعت
 پیدا کرتا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نمود و وجہ سے فصیح ہے۔ اول نواشان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ ناجیل الامام
 یوتقم۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کیجاوے۔ اتم۔ ہر حال میں اس کے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت تحقیق ثابت کرنے کے
 واسطے جو گیا اور بیانات جماعت کو مذہم پر ہم کر دیا۔ دوم یہ کہ فعل اگرچہ کثیر مضمرین مگر قلیل مکرر ہے۔ لہذا قاضی خان نے قول دوم
 کو مطلق قرار دیا چنانچہ کہ کہ قیل اول ہی صحیح ہے۔ م۔ دولت المساکت علی جنازہ الاقتدار بالشفوعیہ۔ اور اس سبب نے دولت کی یہاں
 بات ہے کہ اقتدار جائز ہے غرضی اللہ بکے پیچھے۔ فت۔ اور ایسے ہی دلی و عقلی و غیرہ کے پیچھے بھی۔ فت۔ کیونکہ امام اس اقتدار
 و یا جو پھر کی ناز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ علی المتابعین قرائۃ القنوت فی الترتیب۔ بعد ولایت کی اس وجہ سے کہ وہ تین
 قنوت پڑھتے ہیں امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور بعد از
 یہ کہ پھر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو تین جان قنوت مننون کیجاوے۔ اور مقتدی

ناظر

خاموش نہ رہی بلکہ بڑھ چکا حتیٰ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجبورین بھی مقتدی اتنا عاثر ہے۔ م۔ و اذا علم التقدی منہ ما یرحم بہ فساد و صلاح کا مقصد وغیرہ لا بخر یہ الاقدار ہے۔ اور جب مقتدی خفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات کہنی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نافرمانی ہو تو ہی جیسے مثلاً قصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو خفی کو اسکی اقتدار کافی ہوگی۔

فت۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے۔ و المختار فی القنوت الاختیار لانه دعاء۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اختیار سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ فت۔ اور دعائیں اختیاری ہیں۔ فت۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان سد فہم کہ بیان در مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا جو تینوں رکعات میں جبائی ذکر سے صحیح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل منفسد یا عقلاً مقتدی نہ ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مہبوط ہے۔

د۔ اس میں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو منقل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کہتا ہے کہ اقتدارے خفی شافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت رحمہم علیہ کی غرض تھی کہ قرآن مجید اہل سنت والجماعہ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جس پر ایمان کامل ہے فرج سیفے ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب خیمین اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد اور راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اس میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً خفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن امام نے لکھا کہ شیخ ابو یوسف نے زعم کیا کہ خفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ کھول فسخی نے کتاب الشفیع میں روایت کی کہ وقت رکوع و قمر کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مضہ ناز ہے۔ ابن امام نے لکھا کہ قبول مختار پر عمل کثیر نہیں اور نہ یہ میں روایت مذکور کہ شاذ کیا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب بدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت وغیرہ کے اقتدار جائز لگائی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے خفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے نہ صرف ہو اور وضو میں قصد و پکھنے لگانے کے بعد پھر وضو کرے اور منی کو کپڑے سے دھو کر لے اور متعصب ہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام عینی رحمہ نے لکھا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل خفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے۔ ج۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہ ہو تو تعصب سے اتنا دور ہے کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی ناز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے نہ صرف ہوتا بلکہ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ مع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل سنت والجماعہ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کیا گیا معنی۔ م۔ اور وہ فاسق نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہتا تو شرک کے لیے یا ابید خاتمہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں پھر متفق ہو چکا کہ حقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے۔ م۔ پھر محیط میں لکھا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام میں کھاتہ میں فصل ذکر ہے۔ امام ابو بکر الرازی نے لکھا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد ہے جیسے اگر ایسے امام کی جماعت کرے جسکے اجتہاد میں کسی سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اسکا حق میں طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے لکھا کہ کثیر و پکھنے کی صحت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ مفع۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادمہ نے لکھا کہ عدم جواز اقتدار جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتیٰ کہ اگر پکھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہے۔ افتح۔ یہی صریح اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اس نے ذکر کو چھو یا عورت کو مس اس کی جاس سے اس کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اس کے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقتدی کی رائے میں اس کا وضو باقی ہے اور یہی صریح ہے اور فقہ ابو جعفر بغدادی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رحمہ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ افتح۔ یعنی اقتدار بہر حال جائز ہے۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو مقبرہ عیسیٰ کوئی روایت مقتدین سے نہیں ہے پس میں نے آنکھ اندھیری رات میں تحری سے ناز بڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اس میں اگر مقتدی کو امام کا ذکر نہ ہو نا معلوم ہو تو فاسد ہے۔ افتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین خفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہ ہو جس سے نافرمانی ہو تو یہ جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس شافعی امام نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اس کے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی شیخ سراج الدین قاری المدایہ استاد ابن العمام نے اختیار کیا اور یہی مقتدین علماء شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ معنی رحمہ نے مختصر المیزان میں نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں حنفی و مروج علیات میں مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتدار کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ میں اس کے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ مقتدین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہے اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول معنی رحمہ کے یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو تو ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ دین جبر برطری حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب اہل سنت و جماعت و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل سنت پر قائم حق کے ساتھ ہے پھر انہیں اصول سے مجتہد انہ نظریں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر ہو چکا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے جب تک کہ اعتقاد برحق پر متبع سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتیٰ کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں تاکہ وہ سراسر غلط ہو تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و مکرر ایسی ہو بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور قتال خطائے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہے صرف تعلیق کے لیے اس قدر کہا گیا کہ ایک طرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وہ حنفی میں خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹتا محض ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اس کو اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محض ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و وثیب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو آئے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اس کے حق میں شریعت ہے حتیٰ کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رحمہ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی وجہ سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ کا بہانہ لیکر تو عامی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترقب وضو کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو بالاتفاق اس پر یہ صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قبول فرمائے گا حکم عام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ وضو بد وضو کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نادمین حاضر ہیں ہر ایک کے

حق بین اہل تعالیٰ منہ طہارت قبول فرمائی ہر ختی کہ اس طہارت پر اپنی ناز صحیح رکھی اور فرج اعمال میں یہی تو مقصود ہے پس جب ہر ایک کی ناز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی ناز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رحمہ کا قول ہے۔ مقررین نے اعتراض کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض غلط ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اہل تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اس پر ثواب ہے اور اپنے حق میں خلافت عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہر نہ دوسرے کے حق میں اور جب دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ غرابی ہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اہل تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اسکی ناز صحیح ہے تو اس پر چارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب جملہ ہے کہ دوسرے کو اجتہاد کی طہارت پر جو مقبول ہو کر رہی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آج تک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے آئے یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ اجتہاد درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوسی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح جانے لیکن اہل تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر مانے گا۔ اور یہ جو ان جہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے اسکے حق میں مضمر ہے اور ابن الہمام رحمہ نے اسکو اندھیری رات میں قباہ کے واسطے تعمیری کر کے اپنی اپنی تعمیری کے رخ بدو ان اسکے کہ امام کا رخ معلوم ہونا زبردستی ہو جائے ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے مقتدی کا اعتبار ہے تو اس میں غلط ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی تحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہے اور تعمیری کی صورت میں قبلہ میں جہت تعمیری ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے شرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ سر لاج الدین نے کہا کہ اس میں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں بدو ان کسی شرط کے اقتدار جائز ہے جبکہ رکن فوت نہ ہو۔ اور کیونکہ جائز نہ ہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے نزدیک نون نکلنا ضرور توڑنا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنا براس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے دوسرے کے پیچھے ناز ناجائز جانی ہوا اور جماعت کو توڑ کر مگرے کر دیے ہوں حالانکہ دے اصلی مجتہد تھے اور بیان تو مقلدوں میں یہ شرائط ہیں۔ اور کیونکہ روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعہ جو کجاعت سے متفرق ہوں خاص کر ایک رکن اعظم میں اور وہ ناز ہے۔ اور کیونکہ جائز ہے کہ مثلاً حضرت نوٹ سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر کہے کہ میری رائے میں اس امام کی ناز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ اہل سنت درمیان میں ان کے انکے اعظم رکن دین یعنی ناز میں ہر تم نہیں دیکھتے کہ حضرت علی علیہ السلام جب نماز میں صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو فرماتے اور درمیان میں رختہ چھوڑنے سے مانعت فرماتے اور نہ دیکھتے کہ تمہارے دونوں میں بیوٹ ڈال دی جاوے گی پس جب ناز میں اس طرح حتمت ہوں تو جماعت کس چیز میں کرے اور جس نے فتویٰ دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا نہیں ہے اس نے فتویٰ دیا کہ مومنوں میں باہم بیوٹ بچرے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور اسی وجہ سے مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا و اہل تعالیٰ ہو الموفق للعواب ومنہ الہدایۃ والارشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدار کرنا ایسے شخص کے پیچھے جو دوسرے کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ دوسرا واجب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر محیط میں ذکر کیا۔ کذا فی الحنفی۔ اس میں یہ خیال ہے

مگر غلبہ میں ذکر کیا کہ فرض چھٹا نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچوں نمازین برسوں پھر میں ادا کیا انہیں فرض نفل میں لیکن بعض نہیں سمجھتا تو نماز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعین ضرور ہر تو اس صورت میں درخفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نہایت یائیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راس کا اعتبار ہوا تو اس کے زعم میں امام و تبرہ میں نہیں ہے تو جو از نماز پاسبی اور یہ صاف ظاہر ہے شخص الفتح - مخرج کتابہ کہ جو از اقتدار بڑا اتفاق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں کلام کیا جاوے یا یائیت تعین فرض ضرور نہیں ہے مگر یہ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے واسطے کا اعتبار ہے مسلم نہیں اور نہ اس میں امام و مقتدی میں سے کوئی نص ہے جیسا کہ مخرج نے اور بعض کر دیا تو اب جو از کی وجہ یہ ہے کہ در مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اس کو سنت جانتا ہے وہ جہاں وجوب کو غلط نہیں جانتا لہذا اگر وتر میں واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد و وجوب کا غلط نہیں جانتا ہی پس صاف معلوم ہوا ہے یون ہی امام اگر وتر میں سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد و وجوب کا غلط نہیں جانتا ہی پس صاف معلوم ہوا ہے کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالفت نہیں ہے صرف ایک طرف توفیق کا فرق ہے یعنی امام کے اقتدار میں سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کہ نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ مقتدی سے منصوص ہے تو اس میں کوئی اجتہادی نہیں بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزی نیت ہے پس اقتدار نہیں جائز ہے - حافظہ - مخرج یک امام کی طرح مقتدی فوت پڑے - قاضی خان - رہا جہاں اختلاف تو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جبر کرے اور مقتدی چاہے آئین کے ادا چاہے بہرہا آہستہ سے پڑے اور شیخ ابو یوسف محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اختلاف کریں و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً آہستہ پڑھیں - مع - مخرج کتابہ کہ جب امام جبر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیوں کے واسطے آئین کہنا چاہیے تا خصوص جب کہ فتوہ کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اختلاف اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑے - مع - اتحاد باندہ رہے اور دعا کی طرح دونوں کو نہ اتحاد سے اور موطا میں اسی کو اصح کہا ہے - مع - پھر ظہیر میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا اختیار یہ کہ در دو نہیں پڑے - بعض نے کہا کہ ہاں پڑے اور یہی ابو الیث کا اختیار ہے - المحیط طبع - اور ہم نے حدیث بروایت النسانی میں فتوح حسن رضی اللہ عنہ کے آخرین در دو منصوص ذکر کر دیا - مع - ابن الامام ح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہذا بحر المواقف میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے - مع - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہئے تو ایک رکعت ملا کہ ترک تو ردینے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم و تبرہ کرو - مع - قول صل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما موافق بحديث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - مع - جمہور کے نزدیک وتر میں کو مسامح - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہیں اور ایک سات میں دو وتر نہیں ہیں - الفتح - کافی حدیث الترمذی و حسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا جب وتر کے ساتھ طالی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر غصہ ناز نہ کیا ہو - مگر اصول الکلیہ اسکو حاصل نہیں ہے اور جن صحابہ رحمہ نے اول ہی رات میں وتر کیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخرین پیدار نفل حتی کہ صبح ہو جاوے اصطلاح بحث اس میں طویل ہے - مع - ابو علی اسلمی کے نزدیک رمضان میں وتر بجاقت افضل اور فیرون کے نزدیک گھر میں افضل ہے - مع - یہی مستفاد نفل ابی بن کعب رحمہ ہے - مع - خارج رمضان کی جماعت و ترجائز ہے - اللہ فیہ سکودہ ہے اقتداری - جماعت نہ کرے - المحیط طبع - اگر سو سے اول یا دوم رکعت میں فتوح پڑے یا تو تیسرے میں نہ پڑے - اللہ فیہ فتوح میں کھڑا ہونا بقدر ضرورت انا لساہل شفت ہے - المحیط طبع - حدیث صحیح افضل الصلوٰۃ طول الوقت - یعنی قیام میں افضل نماز گاہ میں تک قیام ہے بعض نے کثرت سجدہ کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا ہے

جیسا کہ صحیح میں وارد ہے بعد ازاں صبح ہو اور اسلام

باب التواضع

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زیادہ ہو تو درود سنت کو شامل تھا مگر ترک و بوجہ قول وجوب یا فرض علی کے مقدم کر دیا بھر بیان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انہیں عبادات قریب وجوب ہیں۔ اور مرد سنت سے جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اچانا ترک کے ساتھ ہوتا تھا تو فراموش ہو جاتا۔ اگر کسی نے سنن کی حفاظت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا قدر ترک کرے تو قبول صحیح گنہگار ہے۔ محیط الخسری ع۔ لیکن گنہگار ہی تو واجب ترک کرنے پر ہے اور حدیث صحیح میں جن اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ قبول بھیجا ہے کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کروں گا اور نہ اس سے کم کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اطلع ان صدق یعنی اس شخص سے طلح پائی اگر سچا نکلا۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا پس اگر حق بھی ہو گی تو اُن سے جبر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے درود عذاب ہو گا۔ م۔ فقہار نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتویٰ کا مرجع ہو تو اس قدر سے اس کو سنت فجر کے سوا سب باتی سنن کا نہ پڑھا رہا ہے۔ النہای ع۔ ت۔ ہمارے نزدیک جولو سنن جو فرائض کے ساتھ ہیں یا میں اُن میں از انجھ سنن ہو کہ وہ ۱۲۔ میں چنانچہ فرمایا۔ السنۃ یعنی سنت ہو کہ وہ غیر ہو کہ وہ مستحبہ ہیں۔ ر کعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ ت۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق ہر سب سے افضل ہیں حتیٰ کہ قتادہ فی المرقیانی میں امام رحمہ سے واجب روایت کی ہے حتیٰ کہ حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو ٹھیکے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتویٰ ہو تو اس کو تمام سنن ترک کرنا روا ہے ہوا ہے اس سنت الفجر کے نفع۔ لہذا لیا گیا کہ قریب ہوا جب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری پر میں جائز۔ السراج بغیر عذر کے ٹھیکے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز ہیں علی الاصح۔ ت۔ و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضور و سفر و سدا و علانیہ کبھی ترک نہ کیا۔ کافی الصحیحین وغیرہا میں علی رحمہ۔ آپ اس سنت الفجر سے بڑھ کر سخت نگہداشت کسی نفل نازیکی نہیں کرنے۔ کافی الصحیحین وغیرہا میں عائشہ رحمہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوار دن کے گھوڑے ٹکڑے ٹکڑے دینا لیں۔ کسائی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ۔ یہ تمام دنیا و دنیا سے بہتر ہیں۔ انسانی اگر بات گمان کر کے دو رکعتیں پڑھیں پھر معلوم ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو تقدیر میں سے روایت نہیں لیکن متاخرین نے کہا کہ سنت فجر کے قائم مقام ہو جاوے گی۔ محیط و نفع۔ اور اصح یہ کہ نہ ہوگی۔ تجنیس و۔ شرح کے نزدیک اول افہود دوم احوط ہے لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے و اول ہی اصح ہوتا چاہیے اسی واسطے نفع التقدير یعنی نے اسی کو برقرار رکھا ہے کہ ہم حضور قراءت انہیں خفیف ہے دلیل مجبور روایات حدیث عائشہ رحمہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد طلوع فجر کے حضرت حضور دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتیٰ کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ پھر اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھے جاہل کرتے ورنہ دلائل کر دت پر لیت جاتے تھے یہاں تک کہ اقامت بکری جاتی۔ الصحیحین وغیرہ اکثر قراءت تو لو آنا باسروا انزل الینا الایہ رکعت اول میں اور قل یا اہل الکتاب تھا و الایہ۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ بتا آنا با انزلت و تفضل الرسول فاكتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اولیٰ میں قل یا اہل الکافرون بعد دوم میں قل ہو اللہ احد۔ بعد حدیث ابو ہریرہ عند مسلم بعد حدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ میں احتیاج کیا۔ و۔ نہایت قابل کہ جب کوئی تم میں سے سنت فجر پڑھے تو دلائل کر دت پر لیت جاوے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک بائیں کرنا مشائخہ نہیں بلکہ اصل سنت ہے مگر وہم کو روکنا بھر ہے و حدیث ام۔ سنت الفجر کو اول وقت اور فجر میں پڑھے۔ انشاء اللہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو رو نہیں۔ اگر بعد طلوع کے دو گناہ دوم فجر پڑھا

تو کمرہ گرسنت النہر اخیر کا دو گانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی تھپاے نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب مع فرض کے تھپا ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے دو ال تک فرض کے ساتھ تھپا کرے پھر فرض کی تھپا واجب اور سنت ساقط ہے۔ محیط السنن ہی یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدن فرض کے تھپا ہوں تو فیض کے نزدیک تھپا نہیں اور امام محمد کے نزدیک تھپا ہے۔ محیط السنن ہی۔ بدلیل حدیث جس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس ناز قائم کی گئی تو میں نے فرض فجر آپ کے ساتھ بڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ شکر کری میں کیا دو نازین ساتھ ہی۔ پس میں نے عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی یعنی فرمایا کہ تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی میں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دو لون رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دو لون رکعتیں فجر کی تھپا پو گئیں تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلا نا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی ناز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دو گانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دو گانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی و اسناد حسن۔ اسکے خلاف بعض نے بڑھایا۔ اہل کتب انہر۔ اگر دو گانہ فجر یعنی دو گانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن یہی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ انکو شیخ اسلام السنن نے شرح معانی میں اور قسطنطینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور یہ فقہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے۔ عبد اللہ بن مالک بن یحییٰ نے روایت ہے کہ ناز کی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دو گانہ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھا رواہ البخاری و مسلم و انسائی۔ عبد اللہ بن حسن بن علی نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک گوشہ میں دو گانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نازین میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے خدا کی قسم میں نے اس سے اس کا شمار کیا ہے اپنی تمام پڑھی ہوئی کو یا جو بارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و انسائی۔ ابو سلمہ سے۔ روایت ہے کہ کچھ لوگ ناز اقامت ہی پھر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی دو نازین کیا ساتھ ہی دو نازین اور یہ واقعہ ناز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھے اگرچہ پڑھ کر ناز میں داخل ہو سکے اور نہ سب میں صبح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آدھا ہے۔ و اسے قبل الظهر۔ اور چار رکعتیں قبل عصر کے سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے شکار جب بعد دو گانہ فجر کے افضل ہے۔ علی الاصح۔ نفع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے یہ محافظت کی چار رکعت قبل عصر اور چار رکعت بعد عصر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرمادے گا رواہ ابو داؤد و الترمذی و انسائی و ابن ماجہ و ابن جریر و ترمذی۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ ناز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے تھپا کر بھی صحیح ہے۔ محیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تھپا پڑھتے تھے چار رکعت پڑھیں تو انکو بعد عصر پڑھا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ فیض رحمہ کے نزدیک بعد نظر کا دو گانہ سنت پڑھ کر یہ چار رکعت تھپا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو گانہ سے پہلے پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسراج۔ اگر قبل عصر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں کے بعد تھپا دیکھا تو صحیح ہے۔ محیط۔ یہی شیخین کا قول آیا گیا ہے۔ الصحرا۔ و بعد ہر رکعتان۔ اور بعد نظر کے دو رکعتیں۔ سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ناز فرض کے بعد دو رکعتیں پڑھ کرے تھپا کرے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد نظر و مغرب و مشائخ کے دو گانہ ناز پر محافظت تھی تو ہر دو گانہ نصف ہو گا جو اعم۔ و اسے قبل العصر۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ سنت فجر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ ہر رکعت کے بعد اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے اللہ کی قسم میں نے

اور مومنین پر سلام کے بعد رکعتوں کے دو گانہ دو کرتے۔ کمانی الترتیبی۔ اور دوسری حدیث علی زہد میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ ۱۰۱۰ ابوداؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ۱۰۱۱۔ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں برقیق ابن الہمام رحمہما ہیں۔ ۱۰۱۲۔ اور کعتان بعد المغرب۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ۱۰۱۳۔ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے۔ انصائی عن کعب بن جعفر رحمہما اور جلدی کرتے قبل ناکم کے۔ ازربن رحمہ۔ واربیع قبل العشاء۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ یہ مستحبین نہ سنت۔ واربیع بعد ہما۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو دوسری رکعت پڑھے۔ ۱۰۱۶۔ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت ہیں دو رکعات بھی آجادی تھی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ زہد میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے بیان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کمانی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکتہ ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے بیان اسطرح کیا اور دوم مضمین نکتہ ہے۔ چہر بیان ان نکتوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متعین ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثاب علی ثنتی عشرۃ رکعت فی الیوم واللیلۃ نبی اللہ لہ بیاتی الجنۃ۔ اور اصل نکتہ دو رکعت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پڑھیں تو اللہ تعالیٰ اس کے واسطے جنت میں لکھوایا گا۔ ۱۰۱۷۔ ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمہ تصحیح نے بوجہ کثیرہ دلائل متفقہ روایت کیا انکو بیکہ کسان عبدالمصلیٰ مدنی کی یہ رقم ثنی عشرۃ رکعت لکھو تا من غیر افریقۃ الانبیاء اللہ لہ بیاتی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات نماز فرمائے سے بڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں ایک گھر بنا دے گا۔ ۱۰۱۸۔ حاصل آنکہ وہ ضرور ثنی لاقن درجہ عالی ہے۔ بالکل امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابری دالب سے مواظبت لکھتی ہے اور دوسری روایت میں انکا فراموش سے زائد ہوتا ہے۔ ۱۰۱۹۔ وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ ۱۰۲۰۔ چنانچہ صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲۔ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ناکم کے اور دو رکعت بعد ناکم کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل ناکم کے۔ ۱۰۲۱۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے لکھا کہ غیر اتہ۔ فرق استقدر ہے کہ۔ ۱۰۲۲۔ حدیث میں دو نمازین مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ لحکم یدکر الاربع قبل العصر۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ۱۰۲۳۔ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کر دی۔ فلہذا اسماہ فی الاصل حسنا۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ۱۰۲۴۔ اور سنت نہیں لکھی۔ وخیر لا اختلاف الاثار۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ۱۰۲۵۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں لکھیں۔ والاصل ہو الاربع۔ اور اصل یہی کہ چار پڑھے۔ ۱۰۲۶۔ ربی زادوم۔ ولحم یدکر الاربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں۔ ونبذنا کان ستمہا۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ ۱۰۲۷۔ اور سنت نبویں۔ بعد ام المومنین کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ ۱۰۲۸۔ اور کتاب میں جو شرح کیا کہ اسنت رکعتان اتہ تو سنت سے طرق منقول مراد ہے وہ کہ جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث الثابریہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا۔ و ذکر فیہ رکعتین بعد العشاء و فی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ ۱۰۲۹۔ چنانچہ ہاؤن حازب رحمہ نے مرفوع روایت کی کہ جس نے قبل انظر چار پڑھیں گے یا سات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گے یا بیسۃ اشھد کی چار پائیں۔ رواہ سعید بن منصور فی سنن

کہ جسے صاحبِ بادت کر کے دو رکعت پڑھتے تھے حتیٰ کہ انہی آٹا تو گمان کرتا کہ تار ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گزری کہ آپؐ گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں آپؐ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطہ ہو۔ بالکل قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاووسؒ نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواہ ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور حمادیؒ نے متعدد طرق صحیحہ سے راوی ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمرؓ اسکو مار تے تھے اور ابراہیمؒ بھی نے کہا کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم داؤد پیکر عمرؓ کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبر عواما صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ وہی صحیح ہے اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ہم نے اعات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت مسلمؒ نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انسؓ رضی اللہ عنہ سے ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمرؓ کے منیٰ پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ حقیقین کے نزدیک جو نفعی کہ بدیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الامامؒ نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدو دلیل دیگر کے۔ اور اخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قبل تاخیر وہ ہے۔ کافی القیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا لہ تا اور شیخ کرنا اس میں کراہت کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ یعنی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب ہے۔ پھر یہاں کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں یا بعد اور ادواء کا رکے ہیں اور ابن الامامؒ نے محقق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ الحمد للہ والسلام و مشک السلام و تعامیت یا و ا بھول والا کرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کتاب کے مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور اسقدر تاخیر بھی منوں جو فاصلہ تعالیٰ اعظم۔ بیان نوافل حال و نوافل النهار ان شاء صلیٰ تسلیتہ رکعتیں ہاں شاذ از بعا و ذکر الزیادۃ علیٰ ذلک۔ نوافل النهار یعنی دن کی نظائیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارو نہیں ہے۔ فاما نافلة اللیل حال ابو حنیفہ ان صلیٰ ثمان رکعات تسلیتہ جائز و ذکر الزیادۃ علیٰ ذلک۔ رہن نوافل اللیل یعنی رات کی نظائیں تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ یہی قدوری نے اختیار کیا اور مسالانہ محضی نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایت میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ صحت۔ اور چار رکعت ادلی ہیں۔ وقال لا یرید علی رکعتین تسلیتہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ فتنہ کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلکہ کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ الجامع والجبوت و جامع الکاتب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک چار سلام کی نائب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت و دو سلام کی نائب ہیں اور ہانیؒ مکروہ ہیں۔ صحت۔ بالکل چار رکعات امام رحمہ کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلکہ کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔ وفی الجامع الصغیر لم ینکر الشان فی صلوة اللیل۔ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ کے صلوة اللیل میں آٹھ کو فضیلت دیکر کیا۔ فتنہ۔ بلکہ چھ جو آدھ کا جو مع۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعات ایک سلام پڑھیں تو اسنا نفل اور میں و میں اور بحث آدمی مع۔ و دلیل اگر اکتاہہ انہ علیہ السلام لم یرو علیٰ ذلک و لولا انکر اکتاہہ و اولیٰ لکھا لکھا۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہ ہوتی تو جو از سکھانے کو کسی بار پڑھتا تھے۔ فتنہ۔ اور صحیح مسلم کی حدیث قبول ہیں کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے کہ گائے حلالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الیل عشر رکعات دیو قریبہ دیو یک رکعتی
 اور جب تک ثلث عشر رکعت یعنی نادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات بھی اور ذکر کرتے ایک سجدہ کے
 ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ معاذ اسے۔ اول تو اس میں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ چون کہا
 جاوے کہ آخر دو گانہ سے ملایا ہوگا۔ پھر من کتابوں کے غایبات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی فقہ راوی کو دہم
 نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ الیل تھی اور دو رکعت فجر اس کے علاوہ تین سہر کی کر کے گیارہ مع
 ر میں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتیٰ کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں سات رکعات مع اوتر ہوئیں
 اور ہم سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ و ضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ معاذ اللہ فی
 و النساء۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا سات میں چار نماز، دین و تر میں پس اگر ضعیف و سن ہو تو ستہ اقام
 سات حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ اتار کرتے چار دین سے یعنی سات سے اور جب
 دین سے اوتا تھا دین سے اور دس دین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ اتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ ہر ایک
 سے ستہ ادا ہو جائیگی اور چار سے کم نہ ہوئیں ہر اور شمس الاکس نے جو موطا میں کہا کہ گھر دو رکعت میں تو د اللہ اعلم کہاں سے ہر شخص
 انفع۔ میں کتابوں کے حدیث میں چار رکعات سے کہ پانچ سے اتار کر دے وہ کرے تو اس سے نکال لاکھ میں و نماز دو سجدہ میں اور میں
 ساتی میں باب اوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم نہ ہوئیں ہر۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دفع ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت
 ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و در میان شب و آخرات حتیٰ کہ سحر تک ہر حصہ میں اتار فرمایا ہے۔ اور دفع استاذ حق رحمہ
 نے اٹھادہ فرمایا کہ اول رات میں اتار رمضان سے نماز پڑھ کر صبح علی تحقیق وہی سجدہ جو فضیلت رمضان کے بعد وقت میں
 آتی ہے۔ میں کتابوں کے حدیث میں قول صحیح ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ سحر اگر تہجد و قیام الیل حضرت صلعم
 پڑھا جب نماز تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر تہجد نماز ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض ارفع
 اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا باجماع قیام الیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
 اللہ تعالیٰ جس نیکی کو نصیب کرے۔ پھر ان نواد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دو گانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ
 دو گانہ سے زیادہ کرنے میں کراہت ثابت نہیں جتنی پر غایت یہ کہ انصاف نہ ہو۔ ولما الا اعتبار بالتر اوج۔ اور میں
 کے نزدیک رات میں دو گانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ فتنہ کیونکہ بالاتفاق زمین دو گانہ کر کے افضل ہے بلکہ
 استدلال بعد یحییٰ بن عمرو عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما جو دو گانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہر م کیونکہ عبادت
 میں انصاف ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توفیقی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ لہذا کہا گیا
 کہ ایسی برتری دیا جاوے کہ سات میں دو گانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ و لابی حنیفۃ اللہ علیہ السلام کا لیلیٰ
 بعد عشاء اور عشاء رات عائشہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
 اور ہم سلمہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی ہے۔ فتنہ کا رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے روایت فرمائی۔ لیکن صحیح مسلم
 میں بعد اس میں تحقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اگر دو رکعت میں۔ یعنی م نے کہا کہ تو راویوں
 کو دہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے جنسہ ہوا حتیٰ کہ خبر دی ہے۔ و اللہ اعلم مع۔ و کان یواظب علی الاسریع فی السجود
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پڑھتے تھے۔ فتنہ اور بعد چاشت پڑھتے تھے۔ معاذ سلم
 من عائشہ رضی اللہ عنہا میں بھی چار گانہ پڑھا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلیٰ اللی صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ غایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرنے
 گمانی یعنی چار کتابوں کے ہم دھم میں فرق ہے لیکن دار و دو تہا کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک محل کو چھوڑ دینے اور چاہنے کہ ایک اسپرل کرن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز داشت کسی نہ خبری آدمین اس کو
 پڑھتی ہوں۔ رواہ السنۃ الاثریۃ۔ اور عبد اللہ بن عقیق کی روایت میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت
 پڑھنے سے انکار ہوا۔ مسلم۔ پس ہونے یہ کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھ کر پھر چھوڑا تو کسی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید
 الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑتے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھتے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ابی ذر
 میں آخر رکعات میں۔ کما فی الصحیحین وغیرہ اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتقاد کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت وصیبت میں
 ہیں۔ رواہ السنۃ الاثریۃ جیسے ابو ذر نے کی حدیث ہر غنوبر صنف میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم ماہوداد۔ اسباب ہر پرہ روز
 کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دو گانہ ضعیف برحافظت کی اس کے گناہ بخشے جائیگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی
 اور جو لوگ صلوۃ الضعیف پر مداومت کریں جنت کے باب الضعیف سے بکارتے جائیگے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ
 مرفوعاً۔ اور اس ناز کا وقت مختار جب چھوٹائی دن پڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ ناز ادا میں میں ہر
 ہر صحت۔ چنانچہ میں کثرت اور صحیح قول میں چار میں اور آٹھ افضل اور اتنا بارہ میں اور مثنیٰ نہیں کہ قول الضعیف بھی صحیح ثابت ہے
 پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوۃ الضعیف پر مداومت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑنے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں
 بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا دھند اکثر ہر دو دن میں چار گنا افضل ہے۔ ولانہ ا دو مخریہ فیکون اکثر مشقہ۔ اور وہ
 چار گنا افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریر اسکو زیادہ دوام ہو تو در بیان میں فراغت ہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور
 جس عبادت میں زیادہ مشقت آسین زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تودہ ثواب میں اکثر ہوں۔ وازید فضیلہ۔ اور ادا
 فضیلت پڑھ کر ہوں۔ ولہذا لوندان یصلی اربعاً تسلیتہ لایخرج عنہ تسلیتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر
 ہڈی کی چار رکعت ناز ایک سلام سے پڑھتا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو
 ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دو گانہ کی فضیلت جو جماعت کے ماضی ہے۔ وائتر اربع
 تو وی بکما حقہ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کی جاتی ہیں۔ فیراعی فیما حقہ التفسیر۔ نو اس میں آسانی کی جت ناہ رکھی جاتی ہے
 ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ توت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوۃ اللیل
 شنی مثنیٰ فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدة تو ترک اتم صلیت۔ یعنی ناز شب دو گانہ ہے جب تو سہرا چاہے یعنی نوحہ
 صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری ناز کو ترک کر دے۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ ناز شب کو ترک سے حرم کرنے کا
 حکم ہے نہ آنکہ ناز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رحمہ نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ ومعنی ما رواہ شافعی لا تراویح
 والاعمال علم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ کہ ناز طاق کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق ہوا۔ اعلم۔ ف۔
 یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابی امام رحمہ نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سعید
 بن جدار رحمہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز شب کو پڑھا تو فرمایا کہ اب رمضان میں
 گیا یہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوٹ پھر چار پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوٹ پڑھتے
 کوٹ پھر چار پڑھتے۔ ودر استدلال یہ کہ چار چار ایک تین دہن ہوں کہا جاتا تھا پڑھتے کہ انکی غولی ودرازی کوٹ پڑھتے
 اب کبھی ایسا کرنے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ ابی اس میں قول لایم کیا۔ کما فی الطح۔ اور شافعیہ اسلایہ جواب دیتے ہیں
 کہ اولی دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دو گانہ کر کے غولی رکوع و سجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر ایک رکعت
 رکعت دو دو گانہ کر کے اول سے بھی زیادہ طویل ودراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری
 روایات غولی وعلی دو گانہ دو گانہ ہونے پر نہیں ہیں۔ فاسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) طبع فجر کے بعد غرض پڑھنے تک

کلام کردہ ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ کلام تک مستثنیٰ کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت علیؓ علیہ السلام کا حضرت عائشہؓ سے
 باہم کرنا ثبوت ہے جیسا کہ گذرا۔ مولیٰ انھیں کثرت سے دو سے افضل ہے۔ صحیح البدائع۔ خلافاً محمد بن فضل کا غلطی کرنا اظہار سے
 افضل۔ نوافل اہل بیت نوافل النہار کے افضل۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ بعد از قریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
 رواہ مسلم۔ آخریات بہت اول کے افضل۔ مسافر و عذر کے سنت ترک نہ کرے۔ مینہ المقتی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ پچھلے
 گھر بنید و در کر کے صواک کرے اور آسمان کو نظر کرے۔ ان فی طلق اسموات و الارض و اخلاط اللیل و النهار آیات لادلی بالانبا
 و الذین آخر تک برے کما ثبت فی الصحیحین۔ تمام اللیل میں سے یہی قدر اعتبار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت ممکن ہو بہ دن کی
 و ترک کے بیچ مستحب کے دو رکعت نیچے او منور اور انکی فضیلت باب او منور میں گذری۔ منجرا کے دو رکعت وقت سفر کے۔ رواہ
 ابی ابی شیبہ۔ اور دو رکعت وقت داپسی کے مسجد مکہ میں۔ کافی صحیح مسلم۔ اور دو رکعت نیچے المسجد کافی الصحیحین۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ بہ سنت
 ہے۔ اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرض میں ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق نیچے المسجد ساقط ہیں مع
 میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر ترجمہ کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر
 تک خاموش ہو۔ و اسرا علم۔ م۔ بیچلہ مستحبات کے نماز استحارہ دو رکعت اور صلوة التبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
 صلوة الحاجہ دو رکعت ہے۔ مع البحر۔ اور کہا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب براءت میں رات کو عبادت کی حدیث متنوع ہے
 جیسا کہ علم المشورین جو ادیان و مہ نے کہا کہ اس میں حضرت علیؓ علیہ السلام سے کچھ صحیح نہیں ہوا۔ مع۔ ترجمہ کہتا ہے کہ ترمذی میں
 روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ معنی رح نے جزم کیا۔ فاسرا علم۔ م۔ دونوں عیدوں
 کی راتوں کو اچھا کرنا مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا اجاڑ صحیح و معروض ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العلوم میں دیکھا
 گا واضح ہو کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے بیان دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
 نماز بھی پڑی۔ دی پس شاید یہ مخصوص ہو۔ و اسرا علم۔ نماز استحارہ نام تک کا مؤن میں خواہ حاجت ہو یا عبادت ہو۔
 اگر نماز۔ مگر عبادت میں جیسے حج و عبادہ وغیرہ میں یہ فعل تو طعا و عبادت ہے تو اس کے لیے استحارہ نہیں بلکہ اس واسطے کہ آیا اسی وقت کرے
 یا نہیں۔ نتیجہ استسلیطی۔ اور اس میں سے لائق اہتمام اور نادار و جوار ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ لعلات
 جب امر میں پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑے۔ پھر کہ۔ اعلم انی استخرج بطلک و استقدرک بقدر تک و اسلک من فضلك العظیم
 فاکلک تقدیرہ لا قدر و تعلم و لا اعلم و انت علام البیوب اعمم ان کنت تعلم ان قبال الامر شر فی ذنی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل الامر
 و آجلہ فاقدرہ لی و لیسرہ لی ثم باک لی فیہ و ان کنت تعلم ان قبال الامر شر فی ذنی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل الامر و آجلہ فاقدرہ
 معنی و امر فی عند اقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی۔ م۔ سلم و سنن الاربعہ میں جابر بن عبد اللہ روئے۔ اور زیادہ کہا۔ لا حول و لا قوۃ
 الا باللہ۔ ابن جان من ابی سعید الخدری۔ اور اگر تکلح میں استحارہ ہو تو عورت کا نام مع باب کے نام کے بیان کرے۔ ابن جان
 و الحاکم من ابی ابی ہریرہ۔ او صحیح احادیث میں استحارہ کی تعلیم کرنا اور اس کے ترک پر بدعتی کی مذمت وارد ہے۔ بحسن۔ اور استحارہ
 سات بات تک کرے کہ چہرہ دل میں ہے وہی ہنر ہو سکا رواہ ابی یحییٰ من انس زہ۔ نتیجہ استسلیطی۔ (نماز حاجت) اگر اندر
 کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کر کے دو رکعت نفل پڑے پھر اس کے لیے حمد و ثناء و حضرت
 علیؓ علیہ السلام کے یہ روئے ہو کر کہے کہ لا الہ الا اللہ اللہ اعلم الخیر انکرم بخان اللہ رب العرش العظیم اللہ رب العالمین اسلک موجبات
 رحمتک و حللکم مغفرتک و اخرجکم من کل ذنب و اغنیہ عن کل برہ و سلطہ من کل اثم۔ معنی۔ لا تعجز لی ذنباً الا غفرہ و لا برہاً
 الا فرحتہ و لا حاجۃ سی کرم الا غنیہا باللہ عن الخیرین۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد از دو رکعت کے یوں دعا پڑھے۔ اللهم انی اسألك
 و اتوجه الیک بیک محمد نبی الرحمة بالمحمدانی اتوجه الیک الی ربی فی حاجتی فہ۔ فقضی لی العلم ففقد فی۔ ت۔ س۔ ق۔ صلوة التبیح

جو کہ حضرت علی اسیر علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اسکو گناہوں
نیرے گناہوں کو اگلے دھچکے دے پڑانے دئے اور سہولے چوٹے اور عمدائے ہوئے خواہ مخوبروں یا کبیرہ چون عہدہ پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشا دے یہ کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سجدہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ والہ الا اللہ والہم للہ الحمد والبرکات پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس
سب سے کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان پہلی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار سب سے ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ
پھر اگر تھکے ہوئے کہ تو سر بردار یکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ستر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ستر جمعہ میں ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ستر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ سداہ ابو داؤد و ابن ماجہ و الحاکم و ابی جانی و ابن
عباس مرفوعاً و ابی داؤد و ابی الترمذی و ابی راویع و ابی اسباب میں عبد اللہ بن عمر و افضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن
جریر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے
بعد دس بار کھٹے تک بیٹھنا نہ کرے اور بعد پچھتر جمعہ نے تھا ہی میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اس واسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود ہیں مسئلہ اجتہادی ہے تو فایات یہ کہ امام ابو حنیفہ کے
نزدیک فرائض میں احتیاطاً دیشے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت پڑھے او میون وضعیون کے واسطے
ہے تو درحقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے بر خلاف اسکے جس نے صلوة الصبح میں یوں داخل کی استراحت تو قی کو بدل دیا لیکن
حضرت محمد اسد بن المبارک و بعضے صاحبین سے یوں بھی آئے ہیں اصح یہی طریقہ صحیح ہے۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے جو فیصلہ
السرعی یعنی سوائے کردہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و شکیک و پھر کے ہے۔ م۔ فرق فیہ فیصلہ
حوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں نہ اٹھایہ۔ یہی صحیح ہے۔ لیکن مجاہد زاد کے حرم سجدہ
میں بعد فرائض پڑھیں اور خواص بھی دکھلا دیں تو مضائقہ نہیں ظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل غریمہ
و بعد جمعہ میں دربیانی تہہ دین و رد و نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سجا تک اتم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ
نوافل کے اگرچہ یہی ساگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الفجر کے خرید و فروخت میں مشغول ہو تو سنت اعادہ کرے اور ایک نفل
یا گھونٹ سے باطل ہوگی۔ اختصار۔ اور آئین کرنے میں تو اب کم ہو گا۔ انتہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہوگی
کہا قد منہم۔ چار رکعت نفل میں اگر دو گانہ کے بعد عمدانہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام مغلہ نے ذکر
کیا کہ سوا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو قبول صحیح فاسد ہے اور در قبول امام
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی کیا گیا ہے۔ اختصار۔

فصل سنی القراءۃ - فصل در بیان قراءت - والقراءۃ فی الغرض واجتہ فی الرکعتین - قراءت کرنا فرض نماز میں دو رکعتوں میں واجب ہو - و - یعنی قراءت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض کی لیکن یہ قراءت اول کی دو رکعتوں میں رکعت واجب پر ہی واجب ہیں تولی صبح اعدادی طرف اصل میں اشارہ کیا اللہ تعالیٰ کو تہذیبہ وغیرہ میں صبح کا صبح - اور قدوری وغیرہ کا صبح پر ہی واجب ہیں جو تیسین واجب پر کثافی البدائع لہذا اگر قراءت بالکل حرکت کرے یا قسط ایک ہی رکعت میں پڑھے تو ثانیاً اس پر اعداد اگر نہیں ہیں قضا کرے تو نہ صبح اور سجدہ سجدہ واجب پر کثافی اللہ تعالیٰ - اور قدوری مع وغیرہ کے قول پر سجدہ سجدہ واجب نہ ہو اگرچہ اولین میں ترک خلاف سخت ہے اور ظاہر کلام مصنف ہماری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دو نون

رکعتوں کی تعیین نہیں کی۔ م۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلها لقوله علیه السلام لا صلوة الا بقراءة۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے
 کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قراءت واجب ہر دلیل قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة یعنی نماز نہیں مگر قراءت۔ ف۔ ورواہ مسلم
 تو سہ نماز میں قراءت واجب ٹھہری۔ وکل رکعة صلوة۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی۔ مخفی
 نہیں کہ حدیث از قسم احادیث نو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
 م۔ پھر یہی قول دو دلیل امام مالک کی ہر فرق یہ کہ جو صنف رح نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک
 نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہے لیکن تین تک کافی ہے۔ اقامتہ لا اکثر مقام الکل تیسرا
 کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہر نظر آسانی دینے کے ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں م۔ یہ سند لال امام شافعی
 و مالک کا صحیح نہیں ہر بلکہ صحیح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہ کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بڑی طرح
 نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اس میں ہر کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
 ہو۔ اور آخر حدیث میں ہر کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ شرح کتابہ کہ اول دور رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے
 پس اگر یہی دلیل جو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورۃ واجب ہوگا۔ اور اس کا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جن میں اخیرین
 میں صرف فاتحہ پڑھنا مردی ہے م۔ ولتا قولہ تعالیٰ فاقرا وانا یسر من القرآن۔ اور ہماری دلیل تو تعالیٰ فاقرا کا اہم
 یعنی پڑھ جو میرا قرآن سے۔ ف۔ اقرا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والامرا بالفعل لا یقتضی التکرار
 اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایک بار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے مگر اس کا اقتضا نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں اگر اس قدر
 پڑھ دیا ایک بار کہ جسکو قراءت کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
 پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو فرض
 نص ہے۔ واما اوجہنا فی الثانیۃ استدل لا بالاول۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قراءت
 دیا کہ ولایت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحتہ النص سے قراءت فرض ہے
 دوسری میں دلالتہ النص سے۔ لاناہما یشاکلان من کل وجہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں بمشکل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی
 اصل ارکان میں یکساں ہیں مع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعا دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ فاما الاخریان
 اتفاقا نہما۔ اور میں اخیر کی دونوں رکعتیں تودہ اولین سے مخالفت رکھتی ہیں۔ ف۔ جب باتوں میں۔ فی حق السقوط
 بالسفر۔ سفر میں دونوں ساتھ ہو جاتی ہیں۔ وصفقہ القراءۃ۔ اور قراءت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولین میں جہر
 ہوتا ہے انہیں اخفاء ہو۔ وقد رہا۔ اور قراءت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے نہ طعنان بجا
 تودون اخیرین حق با اولین نہ ہوگی۔ ف۔ بالجمہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت ہیں
 داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ انقرا کے داخل ہوئیں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
 فرض ہوئی پھر حضرت دیگر دو رکعت پڑھیں اور فرمایا یہی رہیں۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دور رکعت بغیرات صیغہ
 صیغہ امر کی تعمیل ہیں جو چکی پس اخیرین میں فرض ہوئیں م۔ اور پھر ہی طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
 میں فرمایا تو وہ نماز واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت ہوئی اور ہم نماز کو مکمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اسکا بیان نہ ملے۔
 الفتح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قراءت ایک رکعت میں مراد ہی پاکل میں یہ ایک معنی مکمل میں اور قراءت بلاشبہ مکمل ہے۔ اور حدیث
 ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و غیرہا بروایت صحاح متبیین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
 حدیث مرفوعہ نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مقادیرہ کہ فاتحہ

آخرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے دائمی موافقت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوئی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قراءت میں آیا اور برخلاف اسکے ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق ابی سعید عن علی وابن مسعود مطایف کی کہ ان دونوں صحابی نے کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچیسویں میں تسبیح پڑھ۔ نفع۔ یہ اسناد ثقافت مرقع ہے۔ م۔ اور امام شافعی کی دلیل تمام چپ ہو کہ نادر یعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوٰۃ فیما روى مذکورہ مرقعاً فقرفت الی الکاملۃ۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس حدیث میں جو شافعی رحم نے روایت کی صحیح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھر جائیگا۔ و۔ کیونکہ مطلق سے فرد کمال مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفا۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ مکن خلف لا یصلی صلوٰۃ۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیں گا۔ و۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حائث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ لا یصلی۔ و۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ دیکھا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حائث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صحیح صلوٰۃ نہیں تاکہ کمالہ کی طرف پھر آجائے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ نہایت رکعت سے مانعت ہے۔ مع۔ وہو مخیر فی الاخرین۔ اور علی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ معناه ان شاکست وان شاکر قرأ وان شاکر سج کذا روے عن ابی خنیفہ۔ اسکے معنی یہ کہ علی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے تسبیح کرے یون ہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ و۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ و۔ وہو الماثور عن علی وابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہو ابی حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ و۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما رفع۔ و عاکفہ رحم۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ سے۔ و۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ نفع۔ الا ان الفضل ان یقرأ لانه علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل یہ کہ اخیرین میں پڑھے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے اس پر مداومت کی ہے۔ و۔ یعنی کسی ترک کے ساتھ۔ تو واجب نہیں ہے۔ و لہذا لا یجب السہو تبرکاً فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سو نہیں واجب ہوتا ظاہر روایت میں۔ و۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی خنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی کردہ ہے اگر خاموش رہے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ ابن امام رحم نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رحم سے مؤید کر کے کہا کہ آثار سے حجت نام ہونا اس وقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہ ہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف اس وقت وجہ میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ میں سے مداومت انگلی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہونا وہ دلیل ہے معنی وجوب پڑھنے کی تو احوط روایت الحسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک قراءۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب یہ کہ شافعی اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ تار نے اسی کو اخیرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفر رحم نے کہا کہ جائز ہے اسلئے کہ فرض الطرائق تو ادا میں کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی شافع جو اب میں کہتے ہیں کہ قراءت توجہ رکعات میں فرض ہوا کرتا وہ دو ہی رکعت میں کر کے ادا کر دیجاتی ہے بنفس افتتاح۔ حاصل یہ کہ انی شافع کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءۃ کی روایت لینا چاہیے تھا۔ مرقم کتاب ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود رحمہما کہ وہ متصل ہے تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حمد تھا و مدعا ہے انصاف محل میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سجدہ کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں خاتم۔ پھر احوط ہے کہ روایت الحسن شعمری تو قراءۃ فاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رحم جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ ظاہر کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور ادا میں میں خالص واجب ہے حتیٰ کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ علی الصبح۔ اور ادا میں کے بعد اخیرین میں ظاہر ہے کہ پڑھنا کرے مانہ کہ نے اور حسن رحم کی روایت امام غلام رحم پر اخیرین میں قراءت واجب حتیٰ کہ ترک سے سجدہ سولہ نام ہے ابن امام رحم نے اسی کو احوط کیا۔ اور اس طرف سے

میل کیا اور شرح اکثر میں تصریح کر دی۔ مخرج کے نزدیک قراوت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر قنوی دیا جاوے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم سو القراءۃ واجتہ فی جمیع رکعات النفل۔ اتمام رکعات نفل میں قراوت واجب ہے۔ ونفی جمیع رکعات
 ولو حر۔ بعد تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شیء منہ صلوۃ علی حدیثہ۔ نفل کی ہر رکعت میں دو سو بار
 کہ نفل کا ہر دو گانہ نماز طلوع پر۔ ف۔ اگرچہ چار بار کی نیت کر لیا جائے۔ والقیام الی الثالثہ تحریر تہ تہیۃ۔ اور
 تیسری رکعت نفل کو تحریر تہیۃ سے تحریر تہیۃ بانڈھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریر الاولی الارکعتان فی المشہور
 عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دو گانہ کا تحریر تہیۃ طحا طلوع پر اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریر تہیۃ پر صرف
 دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتیٰ کہ اگر چار کی نیت کی ہو ایک دو گانہ پورا کرنے سے پہلے یا
 کہ دو یا دو شروع کرنے کے وجہ سے اس پر صرف ایک دو گانہ قضا کرنا واجب ہو تو اول تحریر تہیۃ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دو گانہ
 التہیات تک پورا کر کے بکبر واجب ظاہری وقع القدر کے مع درود کے پڑھ کر کھڑا ہوا اسلئے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
 جدید تحریر تہیۃ ہو گیا۔ ولہذا قالوا لا یستفتح فی الثالثہ اسلئے بقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
 رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح تحریر تہیۃ یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیانی
 قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رحمہ اللہ بہت ہی گراں گناہ ہے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارو میں مخرج۔ اور
 یہی استحسان چار رکعت نفل بالظہر میں کیا گیا ہے بلکہ اس میں دو اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کلامہم۔ واما الاخر فلا احتیاط
 اور ہر دو وتر میں ہر رکعت کی قراوت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ تمام ہم کے نزدیک واجب نماز ہیں لیکن چونکہ نفل
 ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت و نفل کے قراوت واجب کی کیونکہ قراوت ایک ذہابی مقصود
 رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ نفع۔ ومن شرح فی نافلہ۔ اور جس نے نماز نفل مشروع کی۔ ف۔ قعدہ اگرچہ پڑھ کر وہ ہو۔
 ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بغير وردہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضا یا۔ تو اسکو قضا کرے۔ ف۔ وجوباً
 خواہ بغير تہیۃ یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واقعات و احرام و حج و عمرہ و طواف ہے۔ و۔ قعدہ انہو یا لازم نہ آوے تو قضا واجب
 نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض نہیں تھے اسلئے کہ پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یا ذکر کے تو ذکر فرض
 کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا ایسی۔ یا گمان اسے اور اگر کے شرح کیا یا حدیث یا بے خبر
 یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضا نہیں۔ و۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانه منہج علیہ۔
 اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں تسبیح ہے۔ ولا لزوم علی التسبیح۔ اور مخرج پر لزوم
 نہیں ہوتا۔ ف۔ خبر غوی و احسان کرنے والا۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اس پر لزوم واجب
 نہو جائیگا۔ ولنا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودعی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قربہ۔ وہ ایک قربت کا عین
 واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ حیثۃ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
 رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے غرض ہو کر رہا
 اسکا طبع فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتیٰ کہ اگر باطل کیا
 تو گناہ ہوا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج و عمرہ فاسد کرنے میں قضا لازم ہے۔ اتمام جہد علی کتابہم
 میں تو یہی۔ طبع۔ و ان صلی باربعۃ قرآنی الاولین و قعدہ ثم افسد الاخرین قضی رکعتیں۔ اور اگر ناشر
 کی چار رکعت نفل اور قراوت واجب پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور بعد میں پھر دوسرے دو گانہ کو فاسد کرنا مودعی
 رکعت قضا کرے۔ لان الشیء الاول حدیث کہ چونکہ بلا وہ نماز پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثہ تحریر تہیۃ

الجبتم اذہ فیکون ملزما۔ اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلتہ فحرمہ باندھنے کے ہر وہ اس دو گانہ کا فائزہ کرنے والا ہوگا
 ثلثا اذا افسد الاخرین بعد الشروع فیہما ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضي الاخرین۔ یہ حکم
 قضاء اس وقت کہ اخیر دو گانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دو گانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو فائزہ دو گانہ
 کو قضاء نہیں کرے گا۔ فت۔ مثلاً اول دو گانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا شروع متحقق ہو گیا۔ مگر
 اپنی یوسف ثانیہ یقینی۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دو گانہ قضا کرے۔ اختیاراً اگر شروع
 بالثندر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ فت۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضا کرے۔ یعنی
 یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کریں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضا میں نہ
 یہاں بھی چاروں قضا کرے۔ ولہذا ان الشروع ملزم بالشرع فیہ وما لا یصح لہ الا یہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
 کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جس میں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدو ان اسکے صحیح نہ ہو۔ فت۔ مثلاً
 شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جس میں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدو ان دوسری رکعت کے متناہج نہیں ہو سکتی تو وہ
 رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس سلسلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
 اس سے پوری کر دیں تو اول دو گانہ پورا ہو گیا۔ و شفعہ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی۔ اور اول دو گانہ کا صحیح ہونا دوسرے
 دو گانہ پر موقوف نہیں۔ فت۔ تاکہ دوسرا دو گانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الركعة الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے
 فت۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دو گانہ بدو ان دوسرے دو گانہ کے صحیح ہو گیا
 تو نذر پر قیاس یہی ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں میں ہوئی لازم ہیں تو اول دو گانہ
 صحیح ہونا دوسرے دو گانہ پر موقوف ہے۔ یونہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف معنی وغایہ کے کہ انکو سمجھو ہو گیا۔ مگر علی ہذا
 سنتہ الظہر لانما ناظرۃ۔ اور اسی اختلاف پر فخر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ فت۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
 اگر شروع کریں پھر پہلا دو گانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑے
 اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضا کرے کیونکہ دو گانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضا
 نہیں ہے۔ رہا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہو گا یا نہیں تو ظاہر اہان یا چار سنت الگ پڑے۔ م۔ وقیل یقینی اربعاً
 اخصیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں اخصیاطاً قضا کرے۔ فت۔ بالاتفاق۔ لانما بمنزلۃ
 صلوة واحدة۔ کیونکہ یہ چار گانہ سنت قبل الظہر بمنزلۃ ایک نازک ہے۔ فت۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دو گانہ طلحہ نازعین
 پس بمنزلۃ چار رکعت نذر کے جب اخیر دو گانہ فاسد کرے تو ب قضا کرے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دو گانہ طلحہ ہونے اور چار گانہ
 سنت ظہر دیگر نوافل سے مختلف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چار گانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف جہد و سہولہ
 ایک پڑھ کر بدو ان درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبناک نہ پڑے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی آئے
 فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہ ہو گا بخلاف نفل کے اگر حدیث تھی کہ اسکو پھر
 نے اختیار کیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو قدام کرنے تک حدیث کو اختیار کریگا بخلاف نفل کے
 اگر مرنے اپنی جہد سے غفلت سمجھ نہ کی پھر پھر نہ نما مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جہد
 اسکے پاس بھی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ جو تہی نام کی اور قعدہ سے پہلے وہ حدیث نفل کر چکی تھی تو پھر اس کے
 ساتھ اسکی غفلت سمجھ نہ سمجھ کر غرض ظہر میں حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پھر پھر جہد و سہولت سمجھ جو جاتے ہر جہاد نذر لازم
 بخلاف چار گانہ نفل کے۔ م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت ظہر میں چاروں قضا کرے پہلے دو گانہ کے جو پورا

جو چکا جو کیونکہ ایک نماز جو جو داخل دیگر سے متاثر ہو۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المفہرات عن انصاب۔ و بہن سنن چارگانہ قبل عصر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر کو داخل کے ہر حق کہ جس دو گانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔ ہم۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بجا فرائض کے ایک سہک ہے۔ جس میں ۱۶ سوڑ میں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قنات کی تو بالاجل جائز ہے۔ چاروں میں
قنات ترک کی یا فقط اول۔ دو گانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط چارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دو گانہ اول و رکعت چارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دو گانہ کے یا فقط دوم رکعت و آخر دو گانہ
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چارم میں قنات ترک کی یہ پندرہ صورتیں
ترک قنات کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مہنف رحم نے آٹھ ذکر فرمائیں۔ ع۔ وان صلی اربعاً
ولم یقرأ فیہن شیئاً عا در کتبیں۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قنات نہ کی تو دو رکعت قضاء اس پر
واجب ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و عند ابی یوسف یقینی اربعاً۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ و ہذا المسألة علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدہما یوجب
بطلان التعمیم لانہما لعمد للافعال۔ اور اصل اس میں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قنات
جوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دو گانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دو گانہ تو اول دو گانہ پر مبنی ہونا اس طرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو کیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہو تو اس پر بنا نہ ہوگی۔ ہم۔ و عند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التعمیم و انما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الا ترمی ان للصلوۃ وجوداً بحد ذاتہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دو گانہ میں قنات جوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قنات تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قنات کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز قنات
ہے۔ تو قنات اس کے حق میں شرط ہے جو فاسد ہو۔ غیر انہ لاصحہ للاداء الا ہا۔ انہی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قنات
ف۔ قدرت دالے کے حق میں۔ و فساد الاداء لایزید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھ کر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدیث ہو گیا اور اداء جوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ غلط
بطل التعمیم۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹتا۔ ف۔ تو دوم دو گانہ کی بنا صحیح ہوئی تو چاروں قنات کرے۔ و عند ابی حنیفہ
ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التعمیم و فی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
اولین دونوں میں قنات جوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں جوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان
کل شفع من الشفع صلوۃ علی حدہ۔ کیونکہ نفل کا ہر دو گانہ علیحدہ نماز ہے۔ و فساد ہا ترک القراءۃ۔ اور اس کا فاسد
ہونا قنات جوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں جوڑے تو جاعاً فاسد ہے۔ فی رکعت واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت
میں جوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفاسد فی حق وجوب قضاء
و حکمنا بتعمیم التعمیم فی حق تروم الشفع الثانی احتیاطاً۔ پس ہم نے حکم یا فساد کا وجوب قنات کے حق میں اور حکم یا فساد
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں انرا ما احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قنات واجب ہوا اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہ ہو تاکہ دوسرا شفع لازم آدے۔ اگر کما جادے کہ دونوں میں ترک قنات بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
مذہب کا اثر ہے جواب یہ کہ بالکل الصفت ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ ہم۔ و ثابت ہوا نقول اذالم یقر فی النفل قضی

رکتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراوت کی تو امام خلیفہ
 و محمد کے نزدیک در کعت قضا کر لیا۔ لان التحریمۃ قد بطلت تبرک القراۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ نہ
 اول دو گانہ دونوں رکتوں میں قراوت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی القرائۃ
 تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف پس اول دو گانہ کی قضا واجب ہوئی۔ و یقین عند ابی یوسف۔ اور
 ابو یوسف کی اصل پر تحریر باقی رہا۔ فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ثم ادا فسد
 الکل تبرک القراۃ فیہ فعلیہ قضا الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل ناز دونوں دو گانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک
 قراوت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر چاروں کی قضا واجب ہوئی۔ م۔ و لو قرأ فی الاولین لا غیر فعلیہ قضا الاخرین
 بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراوت کی پہلے دو گانہ میں نہ غیر میں تو اس پر اخیر دو گانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریم لم یطل
 فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ف مگر اسنے
 قراوت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فسادہ تبرک القراۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دو گانہ کا فساد و تبرک
 قراوت کے اول دو گانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ ف تو مرتب اخیر دو گانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر
 درمیانی قصہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے۔ کافی المبسوط۔ و لو قرأ فی الاخرین لا غیر فعلیہ قضا الاولین بالاجماع
 اور اگر اسنے اخیر میں قراوت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما
 لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دو گانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ ف تو غیر
 دو گانہ بیکار ہوا اور اول دو گانہ کا شروع ہی صحیح ہے اسی کی قضا واجب ہے۔ م۔ و عند ابی یوسف ان صح قضا دایما۔ اور
 ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ شروع ہی صحیح ہو تو اسنے اخیر دو گانہ ادا کر لیا۔ ف پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ انصح
 کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کافی بعض نحو اشی۔ اور عینی م۔ نے اسکو شرط رکھا یعنی اگر اخیر دو گانہ میں شروع ہو تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح
 تو بھی اول دو گانہ لازم ہوا۔ پس اول اصح ہے۔ و لو قرأ فی الاولین و احدی الاخرین فعلیہ قضا الاخرین بالاجماع
 بعد اگر اول دونوں میں قراوت کی اور اخیر میں سے ایک میں قراوت کی تو اس پر بالاجماع اخیر میں کی قضا واجب ہے۔ ف کیونکہ
 اخیر میں کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ و لو قرأ فی الاخرین و احدی الاولین فعلیہ قضا
 الاولین بالاجماع۔ ادا اگر قراوت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دو گانہ میں تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا واجب
 ہے۔ ف لیکن تخریج میں فرق ہر سطح کہ نہیں ہم کے نزدیک تو اخیر دو گانہ کا شروع ہی صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دو گانہ کا
 تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ میں ایک رکت کی قراوت جوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دو گانہ
 صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہا اور اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ و لو قرأ فی احدی الاولین و احدی الاخرین۔ ادا اگر
 اسنے اولین کی ایک میں اور اخیر میں کی ایک میں قراوت کی۔ ف تباختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضا الاربع
 و کذا عند ابی حنیفہ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لانی تحریمہ باقیہ
 کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف یعنی امام م۔ کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قراوت موجود ہے۔ و عند محمد قضا الاولین
 اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد انقضت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
 تحریمہ دور ہو چکا۔ ف تو دوسرے دو گانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہے کہ امام محمد نے چار رکت کی قضا امام اعظم کے نزدیک
 جامع غیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ و قد اکر ابو یوسف ہذا الروایۃ عندہ۔ اور ابیہ ہذا روایت
 ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ ف جب کہ امام محمد نے جامع غیر ہذا روایت کو ابو یوسف کو

سنائی تھی سو چھ مسائل میں لکھا کہ امام محمد رسول گئے انا جو بیکوچہ۔ وقال رویت مک عن ابی حنیفۃ ان یزیدہ قضا
 رکعتیں۔ اور لکھا کہ میں نے لکھا ابو حنیفہ سے لکھو یہ روایت کی تھی کہ اس پر دو رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ سن۔ امام محمد نے کہا
 نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود رسول گئے۔ و محمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے
 روایت کرنے سے یہی چار قضا کرے۔ سن۔ بسوڑ وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کی روایت پر اعتماد کیا
 لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف
 مذہب محمد شافعی کے جیسا کہ سرخسی مدبر دوی نے ذکر کیا ج فان۔ ادنی یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ
 پر ہی تصریح صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد بن مذکور وہی مستند ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاونین لا غیر
 قضی اربعاً عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسے قنات کی اول دو گانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ
 قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔
 ابو یوسف و یزید اختیار ابو حنیفہ کے نزدیک تحریم باقی تو بنا دو گانہ اخیر صحیح پس چار قضا کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ
 فی احدی الاونین لا غیر قضی اربعاً عند ابی یوسف۔ اور اگر قنات کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ
 قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے۔ سن۔ کیونکہ اول دو گانہ بغیر قنات سے تحریم صحیح ہوتا تھا اور باقی لکھا
 رہا تو دونوں دو گانہ قضا کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔ کہ محمد
 پہلا دو گانہ شروع ہوا پھر تحریم دور ہو گیا تو صرف دو گانہ قضا کرے۔ قال وتفسیر قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ
 مشکلاً یعنی رکعتیں بقراءۃ و رکعتیں بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع منبر میں لکھا کہ قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مشکلاً۔ نہیں
 پڑھی جاوے بعد نماز کے شل رائے۔ اس قول کی۔ تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت
 بغیر قراءۃ۔ سن۔ حتی کہ چاروں رکعات شل فرض ظہر کے ہو جاوین گے چاروں بقراءۃ پڑھے تاکہ شل فرض کے نمونہ ہو سکیں
 بیان فرضیتہ بقراءۃ فی رکعات النفل لکھا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قنات کا تمام رکعات نفل میں فرض
 حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مشکلاً۔ اور نفل کا ہر دو گانہ طمعه نماز ہے اور دونوں دو گانہ شل ہیں تو حدیث سے
 خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور عصر میں دو فرض کے
 بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قنات میں مائت ہے یعنی فرض کے شل ایسی چار رکعات آگے بعد نہ پڑھے کہ
 بقراءۃ ہوں اور دو بغیر قنات ہوں تاکہ شل فرض ہو جاوے اور چونکہ قنات فرض ہے تو سب میں قنات کرے پس نفل کی چار
 رکعات میں قنات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام ہیں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قنات۔ ابن الہمام دینی نے
 لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمرو بن سعید ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا
 اور حمادی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا کہ مروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے نفل پڑھے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ امام محمد ہم سے زیادہ
 آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہنچی ہو۔ ولما علم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق ملو نہیں کیونکہ فجر و ظہر و عصر و عشاء میں نماز
 کے شل کا شریعی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قنات نہ پڑھے یا محمول ہے کہ چلی جماعت کی ہیأت پر
 دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد متبعین میں نہ۔ گمانی جامع نحر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اس میں نفل کے
 گمان سے دوبارہ اسکو مجھے۔ گمانی الذمیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن بشار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمرؓ سے پاس آیا
 اور دو گانہ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے لکھا کہ آپ نے کئے ساتھ نہیں پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے پڑھ لی
 صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تھلوا صلوۃ فی یوم فریق یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو

والان المصلوۃ غیر موضع - اور اس دلیل سے نقل شیخ جلال الدین کہ تاخیر موضع ہو - فت یعنی بندہ کے لیے یہ نیک سیرت کی
 ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ جو نذر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ المصلوۃ غیر موضع فمن شارب استقل
 ومن شارب استقل - نازخ موضع یعنی مبارکی ہوئی تو جو چاہے کہ اسے جو چاہے بہت لے - رواہ احمد و ابی داؤد و ابن ماجہ و ابی یوسف
 یعنی کسی پیشانی آدمی کی سمت اور اختیار ہو - بالحدیب یہ نہر صلیح بندہ کے واسطے موضع ہے تو شیخ جلال ہوگا - ویرایشق علیہ
 اقباسم فیجوز لہ ترکہ کیلانی قطع عنہ - اور یہاں اوقات بندہ پر قیام و شارب معلوم ہوتا ہے تو اس کے واسطے قیام ترک کرنے کا جو ازواج
 اس سے یہ غیر منقطع ہو جاوے - واخلقوا فی کیفیتہ القعود - اور طار نے نقل کی جبکہ کی کیفیت میں کلام کیا ہے - فت کہ
 جائز و مختار ہے یا دیگر - و المختار ان یقعد کما یقعد فی حالہ التشمہ - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشمہ کی حالت میں بیٹھا ہے
 فت یہی نفع ابو الیثیم کہ اس نے خبری کا اختار ہے - اسی پر فتویٰ ہے - لانه عند مشر وافی الصلوة - کیونکہ یہی نازخ میں شروع
 معلوم ہوا ہے - فت - اور مختار اگر مخفی میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے نذر ہے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء
 سلف کا ہے - حرم کتھا ہے کہ وہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات انبیاء کی نشست میں بھی جب کہ دیکھ کر شیخ
 مختلف ہوا حق ہوئی ہے خافہم - م - اگر نقل شیخ شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا گرفت جائز ہے - محیط - و ان مختار
 قائم قدم من غیر قدر جاز عند الی خفیہ - اور اگر نازلہ کو کھڑے شروع کیا بھر بغیر قدر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
 جائز ہے - و ہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - و عندہما لا یخیرہ و ہو قیاس لان الشروع مقبر بالمعذرة - اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - فت جیسے نذر سے نازخ
 واجب ہوتا ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے - پس جیسے کھڑے ہو کر نذر کرنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
 یوں ہی نفل جبکہ کھڑے شروع کی ہو - مع - لانه لم یأثم فی اقام فیما یقی ولما باشر ممتد بدو نہ - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان
 یہ کہ نفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور معین کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - فت یعنی نفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
 کھڑے بیٹھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے بھر بعد اسکے اسے باقی ناز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
 پس قیام و قصد دونوں برابر ہیں - بخلاف التذیر لانه التزمہ لھما - برخلاف نذر کے کیونکہ اسے صرف قیام کو واجب کرنا
 تھا - فت - حاصل یہ کہ نذر تو ناز سے پیشتر اسے اپنے اوپر رکھنا واجب کر لے ازاں بعد قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہ لے کہ اس نذر
 کے واسطے مجبور چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی مریجا واجب کر لیا - حتی لو لم یصل علی اقام لا یزید القیام
 عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کر لی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا - فت بعض مشائخ سے
 مراد فقہاء اسلام نہ ہوں دانے موافقین میں کہ شرح جامع وغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اندر تعالیٰ کے لیے مجبور چار رکعت
 نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر چار رکعت لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح نفع ہے - جن
 کتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھ کر نصف ثواب رکھنی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تمک کر عباد یا دیار پر کسی
 کر یا تو جائز ہے - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - م - اگر نذر کی کہ سوار ناز نذر سے تو اصل میں گناہ نہیں جائز ہے مگر فی نے
 گناہ جائز ہے اور اگر وہ ضرور یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید نفع ہے - مکروہ اوقات میں نفل
 شروع کی تو قطع کرے و گناہ کرے بھر اگر وقت مکروہ میں قضاء کی تو ساقط ہو جائیگی - مع - ومن کان خارج المصغر متقل علی
 و ابنت الی اسی جہت توجہت یومی ایام - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جائید ساری پر نفل نذر ہے چاہے مجبور ہو
 ہو یا جائید شارب کرے - فت - پس رکعت مکروہ ساقط ہے - حکم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی علی حادہ ہو متوجہ الی خیبر یومی ایام - بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں نے

اور شہر سے باہر کی قید لگانا غلطی کرنا جو شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگانی کہ شہر سے باہر جہاں سے وہ بائیں ثبوت ہو میں اول یہ کہ سفر جو نافذ نہیں بلکہ شہر سے باہر لگانی ہے اگرچہ مفہم ہو اور باویہ میں جائز جو سفر کے اصطلاح۔ اور مسافر جو مفہم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور زمینانی کا کھکا کہ اصح یہ کہ جان کے مسافر کو قصر ٹہرنا اور جو جان ہو جان سوار پر نقل روا ہے۔ مع۔ یعنی آبادی سے باہر۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کیا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سوار ہی پر اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ مع۔ صحت۔ وعن ابی یوسف انه یجوز فی المصر ایضاً اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن۔ ع۔ ت۔ و وجہ الظاہر ان النقص وروخا ج المصر و الحاحۃ الی الکرکوب فیہ اطلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یہی ہے آبادی میں ہم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سوار کی ضرورت لازم ہے۔ ف۔ پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہنا ہوں کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطلال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذقہ المدینہ میں حاریر غازیہ جی دور کیا اور کرتے تھے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنی مسئلہ کے ساتھ روایت کی کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم حاریر سوار ہو کر سعد بن جباوہ کی حیادت کو جانے اور اس پر غازیہ پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلا عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع۔ میں کہنا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کمالا یعنی۔ م۔ فان افتح الشطوط را کبائتم نزل بنی وان صلی رکعتہ نازلہ۔ اول فصل رکعت ششم رکب استقبال۔ اگر شروع کیا نفل کو سوار کی حالت میں پھر اترتا تو اسی پر بنا کر سے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی و رکعت نہیں پڑھی۔ مع۔ پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ن۔ لانی حمیم الراجب اعتقد مجوزاً للركوع والسجود بقدرته علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریم یہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حتیٰ رکوع وسجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اُترنے کی تھی۔ ف۔ تو اس کے تحریم میں بافضل وجوب رکوع وسجود کا دھماکا ہے۔ خوف موجود تھی کہ رکوع وسجود سے باطل ہو۔ فاذا اتی بہما۔ وجوب وہ رکوع وسجود کو لایا یعنی اتر آیا۔ صح۔ صحیح رہا۔ و احرام النازل انعقد وجوب الركوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم منعقد ہوا تھا وجوب رکوع وسجود کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریم یہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع وسجود کر سکتا ہے تو اسے رکوع وسجود کو وجو با ادا کرنے کا تحریم باندھا۔ ظاہر بقدر علی ترک ما لزمہ من غیر عذر۔ تو اب اس کو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو اس پر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کو بغیر عذر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سوار پر ترک کر کے اشارہ ہو جائیگا لہذا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی طویل فرق کی صحیح ہے اور ہمیشہ سے جو عمل طویل و کثیر کا فرق نکال دہ باطل ہے۔ مع۔ وعن ابی یوسف اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انه یستقبل اذا نزل ایضاً۔ جب سوار ہی سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ و کذا من بعد اذا نزل بعد ما صلی رکعتہ۔ اور چون علی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف ہے قوی کی بنا ہے۔ مع۔ والا صحیح ہوا ظاہر۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجین سے نیت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوسم یہ کہ تمام اصح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اصح ہے۔ م (مذکور)۔ جانور پر جائز جائز ہے اگرچہ اس کی زمین میں جس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول ہے جو ضروری ہے۔ علی اصح ع۔ ت۔ ت۔ و غیر زمین ہے کہ جانور خود مردان ہو تو چلا تا نہیں جائز ہے ورنہ کھڑا اٹھا کر مارنا اور چمکنا منعقد ہوتا نہیں ہے۔ مع۔ اصح اختلاف میں ہے کہ دونوں باتوں پر مار کر چلا تا منعقد ہوتا ہے۔ مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کر کے تو فرض منعقد ہوتا نہیں ہے۔ مع۔ اصح اختلاف میں ہے کہ دونوں باتوں پر مار کر چلا تا منعقد ہوتا ہے۔ مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کر کے تو فرض

قرار دے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر و خور یا بغیر قرار دے کے نذر کی تو باوجود بقرات لازم ہوگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی ہو کہیں ادا کر دی تو روا ہے عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوة کی نذر کی پھر اس وقت تک نہ ہو گئی تو قضاء جب ہر ادا کر حقیقی کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ محضت ہو۔ ت۔

محصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدوئے اسکے کہ ہمیں کسی غریب کا حکم فرما دیں پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا آئندہ ایام کے یعنی فیض بین کر کے اور آئندہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدوئے۔ یا عاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاویں گے۔ رواہ الائمہ استر۔ مبوطین ہے کہ امت اسلامیہ کے سب نفروں نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سو اسے فردا نافذ کے کہ وہ شکر ہے۔ ت۔ مستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ت۔ یعنی فرض عشاء پڑھ کر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد و عورت یا عہدین۔ محصلی ہم ایاہم خمس ترویجات۔ پس انکو امام پانچ ترویجات پر حادے۔ ت۔ اس سے زیادہ جماعت کو ہے۔ خلاصہ۔ کل ترویجۃ تسلیتین۔ ہر ایک ترویجہ دو سلام کے ساتھ۔ ت۔ اور ہر سلام ایک دو گانہ پڑھیں یہ چوبیس رکعات ہوں۔ و مجلس میں کل ترویجۃ مقدار ترویجۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویجہ کے درمیان بقدر ایک ترویجہ کے۔ کم یو ترویجہ پھر امام انکو ترویجہ حادے۔ ت۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ محامین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استجاب۔ دوم سماعت۔ سوم اشراعت۔ چہارم وقت پنجتم قدر قرأت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ ذکر لفظ الاستجاب۔ امام قدوری نے لفظ استجاب ذکر کیا۔ ت۔ یعنی نو کہ یسحب الائم۔ میں سوا الصبح انہا سنتہ اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ت۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدام مشائخ کبھی مستحب یعنی بہت خوب بیٹے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعد نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ کنز الروی الحسن عن ابی حنیفہ۔ یون ہی حسن رحم نے بھی ابو حنیفہ سے روایت کیا۔ ت۔ کہ تراویح سنت ہے۔ لافہ و اطلب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے اس پر موافقت فرمائی ہے۔ ت۔ اور موافقت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاء راشدین حدیث میں سنت کو۔ تو خلفاء راشدین کی موافقت بمنزکہ حضرت صلعم کی روایت کے ہو گئی۔ واپسی صلی الصریطہ وسلم میں بالغہ رنی کر کہ المواظبۃ و موشیتہ ان یتب علینا۔ اور حضرت صلی الصریطہ وسلم نے اپنی موافقت ترک فرمانے میں غرض بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیا دے۔ ت۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابو بکر الصدیق اور دوم عمر فاروق عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں لیکن بیان صرف اخیر کے بن خلفاء کے عہد میں موافقت ہے کیونکہ حضرت صلی الصریطہ وسلم و ابو بکر رضی اللہ عنہما مرجع جاتی تھی۔ یعنی مع نے لکھا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن حوف ہے کہ حضرت صلی الصریطہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے آس دن کہ اسکی مان اسکو جی تھی سو احمد و نسائی و ابن ماجہ۔ اتنی مشر جا۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو قدر رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابی الامام رحم کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی الصریطہ وسلم نے روزہ مسجد میں پڑھ جائی اور بس۔ رمضان پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کافی الصبیحین من نافذ لہ حضرت صلی الصریطہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کافی بخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگ مشرق پر چڑھنے سے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعبؓ نہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت دیکھ کر فرمایا کہ یہ اچھی برکت ہے اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی آخر رات کو کما اور لوگ اول رات میں قیام کرتے تھے۔ سداہ الاربعہ و صحیح الترمذی۔ اور یہ اجماع ۲۳۔ رکعات پر تھا۔ مع۔ میں رکعت و عمر کی جیسا کہ مسند و ابن جریر بن ابی شیبہ نے اور بیہقی نے سائب بن یرید سے روایت کی اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰۔ رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں۔ کما فی الصحیح۔ پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الاثر جماعت کے ساتھ تو فعلی سنت حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے متحاذر نہ برابر پڑھانے تو جب ایسی پرقرار رہا تو سنت قرار پائی۔ پھر ۲۰۔ رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰۔ میں سے ۸۔ رکعات سنت فضیلہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم اور ابی بنی سنت خلفائے راشدین میں پس یہ منتخب ہیں اور مشایخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰۔ سنت ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو یہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوسی کا قول کہ منتخب اولیٰ ہے نہ وہ جو امام نے کہا۔ یعنی نقصان الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لا محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۰۔ پر جمع کرنا اور ابی بن کعبؓ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدوین اسکے نواگاہ کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباسؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے ۲۰۔ پڑھائیں تو ہی ہو جاوے گی اور حدیث ام المومنین عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے کہ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا۔ اس سے مخالفت نہیں جب کہ جمہور تراویح متحدہ ہوں اور ظاہر کلام مشایخ ضعیفہ ہیں پس تراویح ۲۰۔ پڑھائیں اور جمہور میں ۱۱۔ پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے فقیر و رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے اسکو قبل استقرار بر محمول کیا اور ترجمہ نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گھنٹا بھجی ہوئی تھی کہ سات مہ گئیں۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن حنفی نہیں کہ گیارہ مع الاثر میں اور تراویح مع الاثر پڑھائی تو وہ غریب و غیر نہیں ہو سکتا علاوہ برین قیام الطیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہے اور کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے تمام رات میں اتیار کیا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور اتیار کرنا ستر تک نہیں ہو جیسا کہ صحیح میں ہے لہذا متفق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الامام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھے ہی افادہ فرمایا ہے۔ لیکن محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰۔ رکعات ہیں حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کی سنت قولی و فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر ۱۱۔ براقتصار کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے مخالفت لازم ہے اور انی درجہ اسکا کراہت اسات ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک جائز نہیں اور صدر فہرست رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ یعنی مع نبیؐ کہ ۲۰۔ رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور حنفی رحمہ اللہ نے اسکو مجوز طحاوی کا قول نقل کیا۔ ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بس رکعات پڑھائیں۔ اور کہا کہ یہ ہنزلہ اجماع کے ہے۔ جو اربعہ اہل حق میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے۔ اور امام حنفیہ رحمہ اللہ نے کہا کہ منتخب ہر جمع۔ و اسنتہ فیما الجماعۃ و تراویح میں سنت تو جماعت ہے۔ لیکن علی وجہ الکفایہ۔ لیکن بطور کفایہ۔ یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے۔ یہی اکثر مشایخ کا قول ہے۔ الذہبی۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السخری۔ حتیٰ لو منع

اہل المسجد عن اقامتها کا نو اسٹین۔ حتیٰ کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت بڑا گنہگار بن جائیں گے۔ ولو اقامها البعض فانتخلف عن الجماہ تارک للفضیلت۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے بچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ فن۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی طائرہ طار کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مہوط میں لکھا کہ یہی اصح و اوفیٰ ہے اور علی بن موسیٰ الشافعی نے اسی پر اجماع کیا۔ ج۔ لانی افراد الصحابہ پیروی عنہم انتخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جسے روایت کیا جاتا ہے کہ وہ نے جماعت تراویح میں شرکت نہیں کی۔ فن۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رحمہما اللہ ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہدؓ نے کہا کہ ابن عمرؓ سے ایک نے جماعت رمضان میں پڑھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رداء الطحاوی۔ نفع۔ میں کتابوں کے خود حضرات خلفائے راشدین عروہ عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن بقیہ کے لیے متعاظینت کے ساتھ افضل ہے۔ کانی قاضیخان ہم بھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اجماع ہے۔ ج۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے۔ و فی فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ بھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ج۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور عورتوں نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی کہ حسین حضرت عمرؓ کا مردوں کو طلعہ جماعت اور عورتوں کو طلعہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور ترمذی کتابہ کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحمہاں ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح کرنا نہیں ہے۔ م۔ والشعب فی الجلو س میں الترویجین مقدار الترویج و کذا میں الخامسہ و میں الوتر لعادة اہل الکھون۔ اور دوترویج کے درمیان بیٹھا بعد۔ ایک ترویج کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الکھون یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آتی ہے۔ فن۔ پھر چاہے اس راحت میں بہانہ الہی پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرسے وہ بہتر ہے۔ اقامتیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ ج۔ اصح۔ لیکن بیہقی رحمہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں تمام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ نفع۔ پانچویں ترویج دوتر کے درمیان اشراحت مخالف اہل الکھون ہے۔ حالہ السرخسی ج۔ و استحس البعض الاشراف علی خمس تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر اشراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ و لیس بصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ج۔ بلکہ مہر کے نزدیک مکروہ ہے۔ کانی۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ و قولہ ثم یوتر بہ بشیر الی ان وقتا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اندھیل دتر کے ہے۔ و بہ قال عاقۃ المشایخ۔ اور یہی مدعی مشایخ کا قول ہے۔ فن۔ یعنی مشایخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذخیر۔ و الاصح ان وقتا بعد العشاء الی آخر اہل قبل الوتر او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخرات تک خواہ دتر پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے پھر کی گئی ہیں۔ فن۔ اور اسکی تاخیر تا ثانی رات تک مستحب ہے۔ ج۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے مسجد کے ہے اور رمضان میں دو تمام اہل قبل ہو گئے۔ م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدمی رات کے گھر میں کہیں ہو کیونکہ تمام اہل میں افضل آخرات ہے۔ مطلع۔ و لم یدکر قدر انفرادہ۔ اور مصنف نے قدر قرار کو ذکر نہیں کیا۔ و اکثر المشایخ علی ان استنہ فیما انتہم مرقہ۔ اور اکثر مشایخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے۔ فن۔ یعنی ہر رکعت میں عربی دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن ہے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے انہیں۔ اور مس۔ الا کہ سرخسی نے کہا کہ یہی حسن ہے۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر جو کہ مقتدیوں پر گران نہو۔ محیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ وہ ختم فضیلت اور میں ختم

کہ کچھ نہیں ہے۔ پھر سے بین اور اسے امکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کردہ ہے۔ قاضیخان
اور ۴۰ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا جہ ترک کسلس القوم۔ پس ایک ختم
ہو چکے قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف مابعد التشدید من الدعوات حیث ترک کرنا لاناہلست مستحب۔ بخلاف
الاحتیاج کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرنے کی وجہ سنت نہیں ہیں۔ فتاویٰ جیکہ یہ دعاؤں قوم پر گران گذریں
لیکن مدعا امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللحم صل علی محمد۔ لیکن اس میں نظر ہے
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ تو کس قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہو اسکو چھوڑ دے چنانچہ سند احمد بن ابن مسعود روایت سے اور صحیحین میں ابو ہریرہ روایت سے بعد احتیاج کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور موافقت ثابت ہے۔ ایضی۔ ولا یصلی الا وتر بجماعت فی غیر شہر رمضان۔ اور ذکر کو جماعت سے سداے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ فتاویٰ اور رمضان میں افضل جماعت یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی
مختار ہے۔ تبیین لیکن اول اصح ہے۔ کافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر سلطانوں کا اجماع
ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم و مرفوع۔ امام اگر قرات کے شد و دین میں نہ کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈے ہوں ہی
اگر دوسرا خفیہ المرقۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر ایسی مسجد میں ختم نہ تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوش خوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ امام کو
دوسرے دن میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط الشرحی۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الفقہاء۔ متقدموں کو فضائل
نہیں۔ قاضیخان۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب ہے کہ ہر ایک پوری تہجد پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ
فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ جماعت
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دو گانہ پڑھتا تھا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جبلا قول اسکے نزدیک ہے۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں
کر سکتے۔ تراویح نہ پانی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح ہے کہ وتر میں اقتداء کر سکتا ہے۔ اقلیہ۔ اسلی ایک دو تہجد فوت ہو گئی
اگر انکے اور انکے ترک کی جماعت جانی ہو تو وتر پڑھ لے پھر پانی ادا کرے۔ النہایہ۔ ہر دو گانہ تراویح میں نیت تراویح
کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان و السراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو حسن ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر تک پڑھے۔ انجیس۔ تراویح
بیشکر بلا حد مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے بجز ثواب آدھا ہے۔ امام بغداد یا بغیر قدر بیشکر پڑھتا ہے اور مقتدی لوگ پڑھے
جس کو بلا اتفاق جواز ہے۔ یہی صحیح ہے کہ مستحب ہے کہ مقتدین بھی بیٹھ جائیں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں
نہ بیٹھا تو بجا ہے ایک دو گانہ کے ہو گئی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشدید بیٹھا تو عامہ مشایخ کے نزدیک دو دو گانہ
ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چہ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دو گانہ پڑھ کر تشدید بیٹھا تو صحیح ہے کہ ہر دو رکعت ایک دو گانہ ہو گئی۔ قاضیخان
اگر کسی تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو گانہ پڑھتا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا اگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دو گانہ
کے بجا ہے ہیں۔ السراج و قاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دو گانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر شامل ہو جاوے۔ کافی النہایہ۔

باب ادراک الفرضیت

باب اول بیان میں تھا ادا سے فرض کے قصد سے شروع کیا پھر قاسم کی گئی تو قطع کر دے۔ رت دوہن صلی رکعت من الظہر

ثم اقيمت لصلى اخرى - اور جس نے فکر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے۔ وفت - یہی قول شافعی واحد کا ہے۔ حیاتیہ للمودعی عن البطلان - تاکہ جو رکعت پڑھنے سے پہلے سونے سے محفوظ رہے۔ ثم بدخل مع القوم - پھر عقیدوں کے ساتھ شامل ہو جاوے۔ احراز التفصیل المجامع - بعض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدة یقطع - اور اگر اس نے فکر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا تو فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الایام ہوا صحیح - اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ وفت - اسی کو فقراہ اسلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو خمس الائمہ نے بیاہر مع - اور اقرب قول مصنف مع ہے۔ لانه یحتمل الرخص - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع لاکمال - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی التنقل لانه یس لاکمال - بخلاف اس کے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اس کا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنة قبل الظہر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین - اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے۔ وفت - پھر چار رکعت فضا کرے۔ اور اسی کو ابن العمام نے ترجیح دی ہے۔ یروی ذلک عن ابی یوسف - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قبل تیمما - اور یہ بھی کہا گیا کہ اس کو نام کر لے وفت - یہ ہی اصح ہے۔ محیط السخسی - یہی صحیح ہے۔ السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا ناز شروع کرنا نہ اقامت موزن حتی کہ اگر موزن نے اقامت کی اور ہنوز مغرو نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کر لے۔ النہایہ - اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے۔ تمہین اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا ناز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی ناز نہیں ہے پس اس کو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف مع کا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولی ہے جانگ مکن جو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پر قطع کرنا مکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔ اور شاید بنظر حدیث - اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا لکثرة - یعنی جب کہ ناز کی اقامت کی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی ناز نہیں ہے۔ لانی البخاری - نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری ناز شروع نہ کر چکے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن یحییٰ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعاً الصبح اربعاً - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری و مسلم والنسائی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ لہا یہ یعنی میں زعم کیا لکہ اقامت موزن ہے۔ اس سے زیادہ صریح حدیث ابو سلمہ مع ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس انہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر آمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نازین ساتھ ہی کیا دو نازین ساتھ ہی اور یہ ناز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح اللہ برہنی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ توہم قالی لا یطلوا احاکم - بطلان عمل سے مانع نہیں ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل نہ ہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہ ہو۔ ذالہ تعالیٰ اعلم - پھر متوقف ہے کہ آیت لا یطلوا احاکم - عدم ہے جو لیکن ابن العمام نے قبل ان میں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ابتداء ہو یا تنہا اسکے - اور غیر تو ذکر فضا کرنا بطلان ہے یا اگر نفل جو مخرج سے واجب ہو گئی اس کا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ عمل ظہر یا کہ قطع کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور جبکہ جاوے یا عورت کی مانند ہی باطل جاوے یا ایک دم مال چوری ہو جائے

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو نوافل کی کبیر اولیٰ میں فضل کثیر ہے اور قبول یعنی سم جب کہ حیرال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
 دینی فیصلہ کے لیے بدرجہ اولیٰ جواز ہے۔ پھر نہ سب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
 کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور مقرب بہت سنت الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ سم۔ وان کان قد صلی
 ثلثا من الفجر تمہا۔ اور اگر وہ شخص غرض میں کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تام کرے۔ وٹ اور فرض غرہ پڑا ہو گیا۔
 لان لا اکثر حکم اکل فلا یجمل بالنقص۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ وٹ یعنی تین رکعت
 پڑھ چکا ہو تو گویا تام کر لی بھر ٹوٹ نہیں سکتی ہر پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے سم۔ بخلاف ما اذا کان
 فی الثالثة بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقید بالاسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
 نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ یجمل الرقص۔ کیونکہ وہ توڑنے کا صل ہے۔ وٹ۔ پھر طرہ
 قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ وخیران شاذ عاذ فقہ وسلم۔ اور وہ مختار ہر اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے
 سلام پھیر دے۔ وان شاذ کبر قانایوسی الذخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے کبیر کھڑے درحالیہ نیت رکھتا
 ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ وٹ۔ یہی مختار جو ناصح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا صبح یہ کہ کھڑے ہوئے ابک سلام
 پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہر جو بیشک سلام دیا جاوے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریرہ ناز سے تحلیل کرنا حدیث میں
 سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ ناز تام نہیں لیکن تحریرہ کی حرمت کھنارعا نہیں ہر پس صحیح دامت عالم وہی ہے جو امام
 نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ ناخذ۔ م۔ وادواتھا یدخل مع القوم والذمی یصلی معہم ناخذ۔ اور جب
 ناز غرہ کو تام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو ناز ان کے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ وٹ۔ تو یہ نیت نفل داخل ہو
 لان الفرض لا یشکر رنی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ کر رہے نہیں ہوتی ہے۔ وٹ۔ لیکن غرہ کے بعد
 نفل پڑھنا جائز ہے جو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو
 جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر ناز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
 ہے جو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابو ذر میں
 ایسے امراء اسلام کے حق میں جو ناز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم ناز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
 ناز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سدا سے عمر اور عمر کے جگہ بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر میں عرفو فافجر مغرب
 کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کافی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعتہ ثم اقبلت بقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
 ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کسی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا
 آخری نفوذہ البھا قہ۔ کیونکہ اگر ایسے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت طائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ وٹ
 کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی الثابتہ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
 ہو لیکن۔ قبل ان یقید بالاسجدۃ۔ بلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ وٹ۔ کیونکہ بعد سجدہ
 کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشروع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
 کی ناز میں شریع نہ کرے۔ لکرا تہ النقل بعدہ۔ جو جو کر وہ جوئے نفل کے بعد ناز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی
 ظہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظہر الروایۃ میں۔ وٹ۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر میں گذری۔ اور
 میں امام ایک کا قول ہے۔ لان التفضل بالثلث کردہ وہی جلیا اربعاً مخالفاً لامامہ۔ کیونکہ میں رکعت کے ساتھ
 نفل پڑھنا کر وہ ہے اور اسکو جاکر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ وٹ۔ امام شافعی واحد نے کہا جاکر کرے۔ ابو یوسف سے

مردی کہ میں ہی رکعت پڑھ کر پھر دو رکعت پڑھیں۔ اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو نفل بعد میں ہی رکعت پڑھ کر
 شاید کہ وہ نفل کی حدیث مبارکہ مغرب کے حلول پر۔ واسطہ علم تا ضیخان نے میں رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 ہونا بوجوب طبیعت تو کراہت بھی تھی سے ضعیف بلکہ تمنا بن مریح اسکو تہزیب کیا ہے۔ پھر امام کی اقدار اور فضیلت جانت
 اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ تاہم ہم۔ فقہ الاسلام نے کہا کہ اگر شرع کر دے تو اجاباً چار رکعت
 صحیح ومن دخل مسجد اذان فہ یکرہ لہ ان ینخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان
 دیا ہی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یا تک کہ ناز پڑے۔ و۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجا دے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یا تک کہ
 ناز پڑے۔ رواہ احمد۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
 ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم والاربیعہ۔ اور جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ جب مؤذن اذان
 دے تو تم مسجد سے مت نکلنا یا تک کہ ناز پڑے۔ رواہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
 رضی اللہ عنہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا ینخرج من
 المسجد بعد النداء الا من اذن اور جل ینخرج لحاجتہ یرید الرجوع۔ بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلنا مسجد
 سے بعد اذان کے مگر منائق یادہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلنا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ و۔ یہ حدیث
 ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعد بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی
 اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان تنظیم بہ امر حاکم۔ سہ
 چند صورتوں کے از انجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ و۔ حتی کہ اسکے تہ جانے سے جماعت میں خلل
 ہوگا۔ لانه ترک صورتہ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ و۔ یوں ہی اپنے
 محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ وہیں نماز نہ ہوئی ہو اور انفل یہ کہ نہ نکلے۔ مع ۲ و ۱۰ یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد
 کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی کما فی الحدیث۔ از انجملہ فرمایا۔ وان کان قد صلی
 اور اگر وہ اسوقت کی ناز پڑے چکا ہو۔ و کانت الظہر والعشاء۔ اور یہ ناز ظہر وعشاء کی ہو۔ فلا یس بان ینخرج
 تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانه اجاب داعی الضرر۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی تہذیب
 کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ مؤذن اقامت کتنا شروع کر دے۔ و۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے
 لانه یمکن ینتقلی البجاعت عیاناً۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی ہمت رکھا جائیگا۔ و۔
 اور بیان نفل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر والمغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ
 اور اگر یہ ناز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑے چکا ہے اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے۔ لکرا جہ
 النفل بعد ہا۔ کیونکہ ان نازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ و۔ اور وہاں بیٹھے رنج سے نکل جانا بہتر ہے
 کتاب میں اشارہ ہے۔ ومن اتقی الی الامام فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جاہد یا امام تک نماز فجر میں و۔
 یعنی امام کو نافرمانی نہ پڑھے پایا۔ و جو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دو گانہ سنتہ الفجر پڑھ لی ہیں پڑھا ہے۔ و۔
 خود وہ عین میں ایک ہے کہ۔ ان خشی ان لغو تر رکعتہ و یدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہو کہ ایک رکعت
 جاتی رہی اور دوسری رکعت ہا دہلا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دو گانہ سنت کا دروازہ
 مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانه اکثہ الجمع بین الفطرتین۔ کیونکہ اسکو دونوں فضیلتیں جمع کر لینا ممکن ہے۔

فت۔ کیونکہ سنتہ الفجر کے فضائل اور ہر گز سے ہم۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی آئے فجر پائی
الناجہ۔ مترجم کتاب کہ جس نے فجر میں ایک رکعت کے پائے پر ناز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے ثنائیہ وغیرہ مستحکم
کر کے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کر لے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا اناقہ ہوا تو اسے اس ناز کا وقت پایا حتیٰ کہ اس پر یہ ناز فقہاء کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اس سے ناز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضروری
نہیں ہے حتیٰ کہ آخر جو بھی پاوے تو یہ ناز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ خفیہ کا اصول ہے اور حنا و بل لطیف ہے جو میں
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للرب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام حادی نے ہی تاویل کی جو ہم۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
عشقی فوتہا۔ ادا کرے کو دوسری رکعت فوت ہونے کا جوت ہو۔ فت۔ اگرچہ تہہ پاوے تو۔ دخل مع اللہ
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اقصم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ فت۔
حتیٰ کہ ۲۰۔ درجہ مفرد پر ثواب بڑا ہو اے۔ والو عید تیرکما الزم۔ اور دم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ فت۔
کیونکہ وعید سے چنانچہ مقدم ہے سنت کو ترک کرنے پر۔ وہ۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پھرتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے گھر میں نہ دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ منع۔ اگر معلوم ہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ ملاحظہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر ناز کی جگہ نہ تو اندر بیٹھ
ورنہ کسی ستون کے پیچھے بیٹھے اور نماز اسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر بیٹھے۔ مسجد میں ہے کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بمنزکہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنتہ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن نے امام مع سے روایت کی اور نبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر میں
میں لوگوں کی سستی ظاہر جیسا اشارہ کتاب میں یوں کیا کہ سنت گھر پر جتنی چاہیے بھی مگر بغیر بیٹھے امام تک جا پہنچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں جو زمین حالاکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رو
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر میں تھے کہ ایک نے اگر گوشہ میں سنتہ الفجر پڑھیں پھر ناز میں شامل ہوا تو بعد
سلام کرنا کہ اے فلاں تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا ناز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی ناز نہیں۔ کارواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنتہ الفجر میں نبوت واجب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے ہم۔ بخلاف سنتہ الفجر
جسٹ تیرکافی العالمین۔ بخلاف سنتہ الفجر کے کہ ان چار گناہ کو دونوں حالتوں میں ترک کر لیا۔ فت۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت میں بھی یا نہ ہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی اور حائضہ رقم
بابت قضاء چار گناہ طر کے اور بعد ہی تو اُنکے ترک کی گنجائش ہے۔ لانه یکنہ ادا وافی الوقت بعد الفرض صحیح
کیونکہ اس چار گناہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ فت۔ کچھ خلاف نہیں۔ وانما الاختلاف
میں ابی یوسف و محمد بنی تقدیم علی الرکعتین و ما خیر یا عنہما۔ ادا اختلاف نواز ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف
چار گناہ کے دو گناہ پر مقدم کرنے یا دو گناہ سے موخر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنتہ الفجر علی مانیں انشاء اللہ تعالیٰ
اور یہ حال سنتہ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فت۔ بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنتہ الفجر
میں دو گناہ پر مقدم کرنا قبل ابی یوسف ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ۔ المجدد ہی بخاری۔ القابہ یہی صحیح ہے۔ موط
شیخ الاسلام مع۔ یہی ہے فتویٰ جو جیسا کہ گذرا۔ والفقید باللہ و احمد باب المسجد یل علی الکرہی فی المسجد

اولاً ان الامام فی الصلوۃ - سند الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دولت کرنا ہے کہ مسجد میں داخلہ نہ کرے
 ہے جب امام ناز میں ہو۔ - سند - اگر امام ناز میں ہو تو خراج مسجد میں پڑنا بہت نص ہے۔ - بلکہ حدیث ائیں کہ میں
 قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں حاضر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو۔ - والا فضل فی عاتقہ السنن و الا فضل
 المشرک جواہر و می عن ابی علیہ السلام۔ اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہی ہے حضرت صلعم سے
 روئی ہے۔ - سند - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت بن مہج ہے۔ - رواہ البخاری و مسلم۔ بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا۔ - سند
 ابوداؤد وغیرہ۔ حالانکہ آپ کی مسجد میں ناز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے۔ - کافی الصبح۔ - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہو اور اس
 باب میں قول امام مصنف صبح ہے۔ - واسطیٰ علیہ السلام۔ - قال و اذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہا قبل طلوع الشمس۔ - اور
 فرمایا امام محمد رحمہ نے جامع منیر میں کہ جب مصلیٰ کے دو گانہ فحوت ہو جاوے تو انکو طلع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کرے گا۔ - لائے
 یہی نقل مطلقاً ہو کر وہ بعد الصبح۔ - کیونکہ یہ دو گانہ محض نفل رہ جائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے۔ - سند - بقید
 ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی۔ - م۔ - اور خمس لائے نے نقیضہ آہستہ سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نہایت دو گانہ باندھ کر پھر تکبیر
 انکر ناز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جائیگا اور دینی رحمہ نے رد کر دیا کہ زیادات میں صبح ہے کہ بعد فرض
 کے قدر واجب بھی مکروہ ہے۔ - ولا بعد ارتقا عما عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ - اور نہ قضا کرے بعد بلند ہی آفتاب کے
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ - سند - بالجو جب سنت الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رحمہ کے نزدیک قبل طلوع
 و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے۔ - وقال محمد احب الی ان یقضیہا الی وقت الزوال۔ - اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ مجھے
 محبوب ہے کہ دو گانہ کو وقت زوال تک قضا کرے۔ - سند - اگر نہ پڑے تو اسپر کچھ نہیں۔ - حوالہ فضل لائے کہ امام اور شیخین کے
 نزدیک پڑے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے۔ - المصطح۔ - یہی مختار مرنزی رحمہ و ایک روایت احمد ہے۔ - پھر کیا قبل طلوع
 مضائقہ نہیں ہے۔ - ظاہر لفظ کتاب تو اسی کو شعر ہے و علیٰ ہذا حدیث تیس رحمہ سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باندھ کر
 پس اقامت کسی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھرے تو مجھے ناز پڑھنے پایا تو فرمایا کہ ملتا یا تمہیں اصلاً ان ما
 یعنی رہا تمہیں کیا دو ناز میں ساتھ ہی۔ - میں نے عرض کیا کہ میں نے دو گانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذا۔ - یعنی تو کچھ مضائقہ
 نہیں ہے۔ - رواہ ابوداؤد و الترمذی۔ - ابن الامام رحمہ نے معارضہ کیا حدیث مانعت ناز سے بعد فجر کے حتیٰ کہ آفتاب طلوع ہو۔ - کافی
 الصبح اور کہا کہ حدیث مانعت صبح ہے۔ - مترجم کتاب کہ قضا و فرائض اسوقت بالاتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہو گئی کیونکہ
 بعد فجر کے مطلقاً ناز سے منع نہواں کہ سوائے فرائض کے۔ - اور جب مخصوص ہو گئی تو حدیث تیس رحمہ سے سنت الفجر بھی مخصوص
 ہو سکتی ہے جیسا کہ اصولی میں قرار پایا ہے۔ - ابن الامام نے بحث اوقات ناز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ قضا کے فرائض کو کس دلیل
 سے مخصوص کیا ہے۔ - مترجم کتاب کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد ناز صبح کے ہر ایسی ناز سے امتناع ہے جو شایع کی طرف سے
 نہواں کہ اختیار ہی جواز میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہو گئی۔ - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد
 فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادہ الزیادات میں صبح عدم الجواز لکھا ہے۔ -
 جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں مانعت جاکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے چار
 ناز جدید لازم کی مدون میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضا و فرائض کا جواب نکل آیا۔ -
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ - و علیٰ ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرجع پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہو گئی حتیٰ کہ اسکے ادا کرنے میں
 بقول شیخ فضل و حلوانی کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث تیس رحمہ سے لکھا ہے اور امام محمد کے
 نزدیک مستحب ہے۔ - لائے علیہ السلام قضا ہوا بعد ارتقا الشمس غذا لیلۃ الشمس۔ - کیونکہ حضرت صلعم نے

و دوا لہذا کہ بعض الفقہاء نے شرعاً و دیناً بعد از کتاب بندہ ہونے کے قضا کرنا صحیح قرار دیا۔ فقہ جیساکہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث سے دیکھا جائے گا کہ یہ نہیں اگرچہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضا کرنا تو آپ قضا کرنا اور اگر قضا کرنا چاہا تو آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا۔ ولہذا ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی الا قضاءً بالغاً۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضا نہ کیا جائے کیونکہ قضا مخصوص ہے واجب پر۔ فقہ چنانچہ اصول میں قضا کی یہ تعریف کہی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا قضا سیر و کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضا بھی نہیں۔ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتیٰ کہ اگر قضا کی ایسی تعریف کر دے کہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہ ہوگا اور کہا کہ اولیٰ یہ کہ کیا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے حتیٰ کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتیٰ المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکیلئے قضا میں ہر وجہ ادائی ہوگا۔ نہ انفس الفتح۔ اور مفسرین کہ اس سے وجوب قضا نہ ہوگی اور ہم اسکی قضا واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضا کا باعث ہر علاوہ برین امام رحمہ سے ادا سے سنت انہی سبب سے ہر تو قضا میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث ثلثہ التعلیل کا جواب یہ دیا کہ وہ کچھ ضروری قضا تھا تبعاً للفرض یعنی ماوراء علی الاصل۔ اور حدیث دار ہوتی قضا دو گانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ فقہ یعنی حدیث خلاف قیاس پر جو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہی۔ بلکہ چار گانہ قبل الفہم میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ و انما تقضی تبعاً لہ و ہو یصلیٰ بالجماعۃ او مدہ الی وقت الزوال۔ اور دو گانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضا کیا جائیگا۔ و جماعت سے فرض پڑے یا تنہا پڑے۔ فقہ اس میں اتفاق ہے۔ و فیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور بعد زوال کے بعد قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فقہ بعض نے کہا کہ قضا کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ مجتہدین صرف قول دوم کو کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ مع۔ و اما سائر السنن سواہا لا تقضی بعد الوقت و حدیث۔ زمین باقی سنن سواہ دو گانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تھا قضا نہیں کیا جائیگی۔ فقہ اس میں یونان امون کا اتفاق ہے و اختلاف المشائخ فی قضا تبعاً للفرض۔ اور فرض کے تابع ہو کر انکی قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فقہ وراثیوں کے نزدیک جب مع فرض قضا ہو تو جیسے سنت اذان و اقامت قضا کیا جائیگی و جیسے سنت ناز بھی تابع فرض قضا کیا جائے اور خراسانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ و من ادرك من النظر رکعتہ و لم یدرک الثلث فانہ لم یصل النظر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ فقہ اس میں یونان امون کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی ناز پڑھنا تو فی الحقیقت اس طرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خبر فساد سے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر لیکر قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ میں ظہر جماعت بالاتفاق نہیں پڑھی و لیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر جو لیکن جمعہ میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہو نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بلکہ اسکی جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ و قال محمد قد ادرک بفضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ فقہ توجہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ لہذا من ادرك آخر الشی فقد ادرک۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پایا تو اسنے اس چیز کو پایا۔ فقہ انہی جزو

تو اب الجہاد - تو تو اب جماعت بھر چڑھایا - کہہ لم یصلہا بالجہاد حقیقۃ - لیکن اس نے نادر کو در حقیقت جماعت کے ساتھ
 میں نہیں چڑھا - **ف** - کہ بعض خیر خواہ چڑھا - اس سے کہہ کا نا مذہب و غیرہ میں ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یحتمل
 ہر فی المینہ لاید رکب الجہاد - اور اسی جہت سے اتنے پرانی اس قسم میں جو تاثر چاہیگا کہ لاید رکب الجہاد - **ف**
 یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پارے گا اگر باد سے تو میرا غلام آزاد ہو سہ جلد آیا جی کہ اسکو میرا ایک
 رکعت ملی کہ بعد ملا تو اس نے جماعت پائی یہیں قسم کئے والا جو تاثر چڑھا اور اسکا غلام آزاد ہو گیا - ولہذا یحتمل فی المینہ
 لا یصلی الظہر بالجہاد - اور جو تاثر چڑھا اس قسم میں کہ ظہر کو جماعت نہیں چڑھایا - **ف** - حتی کہ اگر اس نے یوں کہا ہو
 کہ آج تو ظہر کو جماعت سے چڑھ لے تو میرا غلام آزاد ہو - وہ جلد آیا اگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہیں چڑھی پس
 جو تاثر چڑھا - اسی طرح اگر اس نے تین رکعتیں پائیں ہوں و ایک نہیں پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہیں چڑھی اور
 قسم کمانے والا جو تاثر چڑھا - یہی اظہر واضح ہو - غلاما مگر کسی جہت - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
 مذہب شافعی ہے - محمد بن اسلم کے واسطے کہ تو اب جماعت بالاتفاق مگر گہرا دل پانے والے کا اس سے چڑھا ہو کہ چونکہ حدیث
 صحیحہ میں یہ حدیث نصبت ہوئی ہے - ومن اتی مسجد اقصیٰ فیہ فلا یسیر بان تطوع قبل المکتوبہ ما بدوہ
 اداہ فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص کسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی یعنی اس نے جماعت نہیں پائی تو وہ غافل نہیں
 کہ فرجہ سے چلے جو نفل اسلامی چاہے چڑھے جب تک وقت میں ہے - و مرادہ اذا کان فی الوقت سقہ - اور مراد
 امام محمد یہ کہ جب تک وقت میں گناہ نہیں ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت میں غلی ہو تو نفل چھوڑے -
ف - ظاہر غلام تو اختیار ہی نفل میں ہرگز فقہاء نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قبل بذانی غیر سنتہ الظہر
 والجمہر - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنتہ الظہر والجمہر کے ہے - **ف** - کہ چاہے چڑھے اور سنت قبل الظہر والجمہر میں چڑھنا ہو کہ ہے -
 لان لہما زیادۃ حرۃ - کیونکہ سنت ظہر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی نصبت ہے - قال علیہ السلام فی سنتہ الخیر صلوٰۃ
 و لو طردکم فیصل - اور دھاریت الوداد میں ہر لاندہ و عیاد و طردکم فیصل - یعنی ان دونوں رکعتوں کو مست چھوڑو اگر یہ
 سواران دشمن نکو بایں - وقال فی الاخری من ترک الماسیح قبل الظہر لم تنک شفاعتی - اور ظہر کی پہلی سنتوں
 کے حق میں فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار گناہ چھوڑیں اسکو میری شفاعت حاصل نہ ہوگی - **ف** - یہ روایت ہے اصل ہے
 اسکا کچھ وجود نہیں ہر ذی حق ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علیؓ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
 اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالیٰ اس پر دوزخ کی آگ حرام کرے گا - رواہ ابو داؤد والترمذی والبیہقی و ابی ماجہ
 وقیل بذانی الجمع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتوں میں ہے - **ف** - جیکہ تھا چڑھے تو چاہے سنت چڑھے یا نہیں - لانہ
 علیہ السلام و اقلب علیہا عند ادائها لکتابات بالجہاد - کیونکہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے تو فراموش کو جماعت
 کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر محافظت کی ہے - **ف** - نہ تھا چڑھنے کے وقت - ولا سنتہ دون الموطبہ
 اور بدو موطبہ کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے - **ف** - تو مفرد کے حق میں یہ تازین سنت نہیں ثبوت ہوتی ہیں
 کہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر اسلام سے کا ہے - امام مصنف رحمہ نے کہا - والاولیٰ ان لا یشیر کما فی الاحوال
 کلہا لکن ہما کلمات للفرائض والا اذا خاف فوت الوقت - اولیٰ یہ ہے کہ ان سنتوں کو جہا احوال میں نہ چھوڑے
 کیونکہ پرستشیں فرائض کی تکمیل کر نیوالی ہیں مگر اس وقت چھوڑے کہ وقت نفل جانے کا وقت ہو - **ف** - جہا احوال
 مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تمائی و جماعت ہے کہ اس وقت بعض نے کہا کہ مسافر و عاکف بھی شامل ہیں لیکن سفر میں جب سے
 شایع کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے - اور حالت سفر میں اگر یہ ساری چڑھے چھا جائیں تو انہیں خلاف نہیں بلکہ

کلام ہے جو کہ سنیوں میں سے جو اس بات پر آمیزائی لاقی جوتی تھی وہ مسافر کو نہوگی۔ مجلس اشع۔ میں کتاہوں کہ ترک کرنا تو کیا مشیہ اولیٰ جو کہ نہ وقت پر بیت الخیمہ و تلم دنیا و مافیہا سے بہتری و جنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا امید و ضرر و ہر۔ اور انکی کمالات فرائض ہونے کے یہ بھی ہیں کہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرنا ہر اس حال میں کہ اسکی نماز آدمی کھسی گئی اور تمائی کھسی گئی حتیٰ کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہیں ہوتی۔ اور دیگر احادیث میں قیامت کے محاسبہ فرائض نماز میں ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ اس سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات میں یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہیں تاکہ رمضان میں مگر رہے اور ان ابام میں تفصیلت بہت زیادہ ہے۔ ومن اتی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص ہو نماز امام تک درحالیکہ رکوع میں ہے۔ فکر و وقت۔ پس اسنے بکسر تحریر کیا اور توقف کیا۔ وں حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہیں۔ حتیٰ رفع الامام راسہ۔ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا۔ لایصر مد رکات تک رکعت۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانچواں نہ ہوگا۔ وں اور اگر ہو نماز درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریر باندہ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہو اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر ہو نماز درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھا یا ہے پس اسنے تحریر باندہ حا تو بالاجماع رکعت نہیں پائی اور اگر ہو نچکر تحریر کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالاجماع یہ رکعت پایا گیا اور جو امام مصنف رحم نے موت ذکر کی اسین ہمارے دشمنی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لرفر۔ اسین فرم کا خلاف ہے۔ و جو بقول اور ک الامام قیامہ حکم القیام۔ ز فر فرم کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ وں یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام میں پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری دابن المبارک دابن ابی یلی کا ہے۔ و لنا ان الشرط ہو الشارک فی افعال الصلوٰۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز میں شرکت باام ہے۔ وں حتیٰ کہ حدیث صحیح مسلم میں ہے امام اسی واسطے کہ اسے ساتھ اتمام کیا جادے تو اس سے مخالفت مت کر و جب تکبیر کے تو تکبیر کو اور جب تہجدے تو طاعتوں سنو آخر تک۔ و لم یوجد لانی القیام د لانی الركوع۔ اور یہ مشدک نہیں پائی گئی نہ تو قیام میں اور نہ رکوع میں۔ وں بلکہ بعد رکوع سے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد میں شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہیں ملی سوائے سجدہ کے۔ حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابو داؤد یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم میں مصرع ہے یہ میں شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہیں اور نہ سو ہے۔ التہ۔ وں اس حدیث میں رکعت کو نماز کیا گیا ہے اسی سے امام شافعی رحم نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں ہے کہ نماز بدون قرائت نہیں تو ہر رکعت میں قرائت واجب ہوئی۔ میں کتاہوں کہ پہلی بقول اصح مد سب امام ابو حنیفہ ہے کہ قرائت دو رکعت میں فرضی اور دو رکعت میں واجبہ کا خطہ۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت میں ہو جادے کہ دو رکوع ہو جائے رکعت پائی ہیں اصح جرح۔ و لو رکع القندی قبل امامہ۔ اور اگر عندی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ وں اور اسی حالت میں رہا۔ قادر کہ الامام فیہ۔ میں امام نے اسکو رکوع میں پایا۔ وں یعنی امام نے جب رکوع کیا تو سجدہ کا قصد رکوع میں تھا حتیٰ کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو۔ جائز۔ جائز ہے۔ وں یہ مرد نہیں کہ عندی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حکمت سے عندی کی فاد فاسد نہوگی۔ جائز رہی اگرچہ تہر کیا۔ و قال زفر بحرہ لان باقی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر فرم ہے کہ عندی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ عندی جو رکوع

قبل امام کے نایا اتحاد قابل شمارشین ہو۔ فلکذا ما یبغی علیہ۔ تودہ بھی جو اسپر بنا رکھا۔ فست قابل شمارشین یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمارشین کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہو اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط جو انشا رکھنے فی جزو واحد کما فی الطرف الاول واسر اعلم۔ اور ہمدی دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت پر ہے جس کا اول طرف میں۔ فست یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باقی نماز جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وجہ سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ غیر وار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لینا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدے سے ماسر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریر رکھی جائیگی۔ منع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ خود کرے خواہ رکوع ہو یا سجدہ ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر تقدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ مع۔ ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہند تقدی نے تین تسبیح نہیں کئی تو متابعت کرے نازعہ کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی ناز گئی۔ امام نے فوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اصریح میں اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ کچھ جو ہم وتر میں مل چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے ناز بجا مت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہو گا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزه کے اور لکھا کہ مخصوص بننے میں نظری۔ قول یعنی ہماری جماعت میں ناز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظریں رہی۔ م۔

باب قصار الفوائت

دعا تہ ناز کے قضا کرنے کا بیان فائتہ وہ ناز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمدہ چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے تو یہ کبے یا حج سے معاف ہو گا اور قضا بھی کرے اور اگر قدر سے ہو تو قضا سے عفو ہو گا اور نہ بخلاف کے دشمن کا جویم ہے حتیٰ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوم اللہ کو چار نازین متوالی قضا فرمیں مگر جنائی کو حاملہ کا جویم مر جانے کا خون جو تو ناخیر کرے۔ بھر ادا وقت پر فعل واجب ہاں کان وشرائط بجا آنا۔ اعادہ کسی فعل سے وقت میں دوسرا ناز قضا بعد وقت کے شل واجب بجا آنا۔ م۔ ن۔ مع۔ ومن فائتہ صلوٰۃ قضا یا اذ اذکر ہا وقد صاعلی فرض الوقت۔ جس شخص کی ناز فوت ہو گئی تو اسکو قضا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ فست۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور ناز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر قبول ابی حنیفہ مع۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضا و سقاطا خاص ہے حتیٰ کہ اگر عمدہ ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مترد ہو گیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعدد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک مقدمہ تبارک و تعالیٰ کا حقیقت کافر میں ہوتا۔ فافهم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہ ہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والا اصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اصل اس میں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ فست۔ یعنی فرض علی ہے پس اگر عصر و عصر و قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول عصر پھر عصر پھر عشاء حتیٰ کہ قضاؤں میں ترتیب ہے پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی نہ ہے بظرف غشی مالک و احمد و اسحق و یوسف و غیرہ

و غیر ہم کا ہے۔ مع۔ و عند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ فت۔ یہی مذہب طاووس و ابوہریرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یكون شرطا لغيره۔ دلیل ہم شافعی کی ہے کہ ہر فرض تو بہات خدا اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہ ہوگا۔ فت۔ مگر بدیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم و نماز کا۔ مع۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ تو خدا واجب ہے حتیٰ کہ جب بوجہ ملے وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ اولیٰ عام۔ المدا۔ فصل میں فائتہ فرض یا دکی تو فصل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ و لیس قولہ طیبہ السلام من نام عن صلوة انیسما فلم یندکریا الا و مع الامام علیہ صل الہی جو فیہا تم کیصل الہی ذکر ہا تم بعد الہی صلی مع الامام۔ اور جاری دلیل قولہ طیبہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی تو اس حالات میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ تجربہ ہے جس میں موجود ہے پھر وہ تجربہ جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ تجربہ ہے۔ فت۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رحمہ سے منقولاً روایت کیا لیکن امام مالک نے منقولاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابو زررہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ نقد راوی کسی مرفوع اور کسی موقوف روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں۔ مع۔ پھر نہایت وغیرہ میں اس مقام غلطیات ہیں جسکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رحمہ نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادار میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے میں باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں۔ رہا بجا لانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شیخ متین ہوا تو ازراہ وقت و فصل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی عین حتیٰ کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو عین فجرہ سکنا اور اسی وجہ سے اگر اس وقت عدا نہ پڑھے تو وہ عدا تارک نماز میں داخل نہ ہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دو پہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام حنفی رحمہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادار میں ترتیب وقت و فصل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال منع ہوا پھر چونکہ ہر امر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض علی رہ گیا۔ پس یہی قول اصح ہے۔ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ مع۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی حاجت اور سنت کی سلت ہے۔ البھر۔ و لو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیہ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ فت۔ اس پر اجماع ہے۔ مع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضمیق الوقت و کذا بالنسب ان و کثرة الفوائت کیلایا یؤدی الی تقویت الوقتیہ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ غلطی وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور نوائے کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے۔ فت۔ فوائت میں کثرت کی مقدار چنانچہ میں جن۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عدا وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض علی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ میں حتیٰ کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شائع نے عمر میں کیا ہو۔ واسطہ علم۔ م۔ اگر نوازل میں چار میں اور وقت میں سب کی گنجائش نہیں تو صبح یہ کہ وقت کو مقدم کرنا جائز ہے۔ یعنی۔ اس صبح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا ننگ بننا غالب گمان پر کافی ہو یا حقیقتہً ننگ ہو حتیٰ کہ اگر بعد ادا سے وقت کے ظاہر ہو کہ جو تکلی کا وقت تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا تھا۔ تو فتاویٰ المجتہدین والفقہین میں ہے کہ حقیقتہً تکلی معتبر ہے پس وقت باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت استعذر بآتی ہو کہ عشاء وغیرہ ادا کر کے تو پہلے قضاء عشاء پھر حکم پھر پھر ہے اور جو پھر پھر ہی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہو کہ خالی وقت ہے پھر کافرت ہو اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو جسے باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتیٰ کہ دونوں کا وقت ہو تو شریعت ہمارے ہاں کہ اگر خالی وقت ہے گمان ہو تو وہی پھر ہے لیکن بعد کہ اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و دیگر المواقف میں صرح کر دیا ہے۔ مترجم کتاب کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترغیب محض سقوط ہے تو واضح یہ تھا کہ بیان مدار غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مہنف شریکین روایات جزئیہ اسکے مخالفت میں اور عجیب کہ شیخ ابن الہمام نے وہاں ترتیب مستحب ہونے کو اس کا اذیہ بیان فرضیت ترتیب کی تعین پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تکلیف و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار بدلیل اس کے اگر عصر شروع کی اور قضاء نظر ہو لا ہوا پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اس وقت ظہر یا آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ تو دوسرے صبح ہو کہ وقت مستحب معتبر ہے درہ عصر تو لازم ہوئی۔ تاہم فیضان میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتیٰ کہ اگر قضاء ظہر یا ہو پھر عصر کی ادا طول دید یا حتیٰ کہ وقت ننگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جہاں عصر ہو گا کہ جب تک تکلی کے وقت تو ذکر سیر شروع سے پھر سے صبح۔ و تو مقدم تھا جائز۔ اور اگر اس شخص نے تکلی وقت کے بعد فائدہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ یعنی فائزہ ادا ہو جائیگی اور وقت کو کھولنے کا گناہ اس پر حاصل یہ کہ باسناصل کرنا حرام ہے مگر قضاء ناز ہو جائیگی۔ لانی النہی عن تقدیمہا المعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائزہ کو ایسی حالت تکلی میں مقدم کرنے سے جو مخالفت ہو تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ یعنی وقت کو کھولنا۔ پس وقت کو کھولنے سے فائزہ کی ادا میں کو نقصان نہیں ہوا۔ بان وقت کو کھولنے سے پہلے گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی الوقت سقم۔ برخلاف اسکے جیکہ وقت میں سقم ہو۔ تو مقدم الوقت۔ ادا سے ناز وقت کو مقدم کر دیا حیث لایحوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانی اداہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث کیونکہ اسے وقت کو ایسے وقت ادا کیا ہوا اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ یعنی حدیث سے تو وقت کے لیے وقت ہے جو بعد ادا کے فائدہ کے جو صحیحہ وفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو منظر پھر حکم جو حتیٰ کہ عصر کا اول و ظہر کو آخر کرے تو ردائیں اسی طرح فائزہ سے پہلے وقت کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اقتصار میں ہوا کہ وقت کا وہ وقت تو قرآن یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکہ اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا گناہ یہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب فائزہ میں ہے جو ضرر مشہور ہے۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ یہ دعویٰ رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مفہم کمان۔ مترجم کتاب کہ صبح جواب وہ تحقیق ہے جو ادا پر گندہ یعنی مثلاً افعال ناز ظہر کے بعد افعال ناز عصر ادا کرنا قرآن وحدیث متواتر سے ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر حصہ میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب اب بھی ممکن ہے تو اس پر عمل واجب ہے اس میں صحت میں کہ یہ بھی ممکن نہ وقت میں خالی افعال عصر کی سائی ہو تو ترتیب قطع ہوگی اور بیان موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور بعد وقت کے اندر ناز ظہر قضا کے افعال بجا لاوے استعذر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اس وقت میں عصر کی ادا صبح نہیں کی جگہ حدیث صحیحین اور اس حدیث کتاب ہدایت دار قطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ غور یا ادا کے وقت بجا آنا پھر کہ ادا کے ہو مگر قضاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یا وہی نہ تو عصر اس وقت میں صبح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عہد ۱ چوتھے دن وقت سے چوتھے دن میں یہ فرق ہے کہ عہد ۱ ترک گناہ رہیگا اور فاضل نے اگر نوازل جدید اری کے وقت ادا کیا جائیگا

موت گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر نام مصنف ہم دلیل کو اس جہالت سے فرماتے کہ۔ لائے ادا ہائی وقت کمال سبھا
اور مشغلہ بغیر ہا۔ تو اظہر ہو تا یعنی اسے وقتہ کو وقتہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جائے اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا
جو ہر اس وقت کے دوسری ناز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ حقیقت عصر کا ہر گرا اور عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فاقہ سم۔ (مفروض) مجبوز
کو افاقہ ہوا تو اس پر حالت جنون کی قضا نہیں جیسے مرتبہ پر حالت اہتمام کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
ناز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضا واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضا اور رکعت اور حالت حضر کی قضا چار رکعت ہیں
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظہر ہو کہ ظہر بغیر وضو نہ تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضا کرے بخلاف عتد کے۔ محیط السرخسی۔ جمع میں قضاے فجر یا دل بس اگر اول فجر قضا کر کے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کر کے بھی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی غنیمت کے نزدیک ہی کرے خلافاً لھما اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السرخس۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضا پڑھ کر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور باسی قدر پر اقتضار کرے کہ ادنی مرتبہ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ التمر تاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہو تو بالانفاق ترتیب عود کر لگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صلوٰۃ ربہا فی القضا کما وجبت فی الاصل
اور اگر ایسی کئی نازین فوت ہو گئیں تو قضا میں انکو ترتیب وار بجالا دے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان النبی
علیہ السلام شغل عن اربع صلوٰۃ یوم النہدق فقضاہن مرتبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو جہالت
کفار کے مشغول کیے گئے چار نازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس اپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ فن۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن جان نے حدیث ابوسعید
الخدری سے روایت کی اور حدیث ابوسعید میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ ان خفتم فرجا لا ادر کیا نا۔ یعنی جب
کافروں کی طرف سے ایسا حملہ کا خوف ہو تو چاہو یا سوار ناز پڑھو۔ بالجماع اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مرتب قضا کرنا دکھلایا۔ جو محض ہے کہ یہ صحت واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوٰۃ کما را تیمونی اہل۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم ناز پڑھا کر دجیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں ناز پڑھتا ہوں۔ فن۔
جیسا کہ مالک بن انور کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوٰۃ صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہم قال۔ سخت موسم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
وقت حال۔ کچھ تو یہ نو تمام۔ پھر ابن الامام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی ناز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتیٰ کہ سنن ابی داؤد
و نو اہل اس سے واجب نہ ہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر جو عملی نام ترتیب واجب نہ ثابت نہیں ہوتا۔ لخص الفتح۔ اگر
فاقہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجائش ہے تو وقتہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسے عشاء و ترسین پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضا کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجائش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر چہ کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ انقا ضیخان۔ اور اگر جہالت قراءت کی گنجائش
سے وقتہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یرید اللوائت علی ست صلوٰۃ۔

مگر جب کہ نوات نہ ہو مگر چنانچہ نازون تک ہو جائیں۔ و۔ نو حد کثرت میں ہو مگر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط
 السبب فی۔ لان النوات قد کثرت۔ کیونکہ قضا نازین بعد کثرت پہنچ گئیں۔ فقط الترتیب فیما بین النوات تبسبا
 کما یستطیع مثلاً و بین الوقتیہ۔ تو وہ قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے نوات دو وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و
 حد اکثر ان تصیر النوات۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جائیں قضا میں (اعتقاد یہ نہ درست) مستیخرج وقت الصلوۃ
 السادسہ۔ چہ عدد چھ لاکھ لاکھ نکل جائے کے ساتھ۔ و۔ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھ کمرہ جو چھٹی کا وقت
 خارج ہونے کے قضا میں ہو جائیں تو ترتیب ساقط ہوگی۔ و ہوا المراد بالمدکور فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول
 میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ و ہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ و۔ جو مصلحت نے لکھی کہ۔ و ان فاتتہ اکثر
 من صلوات یوم و لیلتہ اجزائہ الی بدایہا۔ اور اگر فوت ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نازوں سے زیادہ
 تو جائز ہو جائیگی وہ ناز جس سے ابتداء کی تھی۔ و۔ پس اس سے چھ نازیں مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم و لیلتہ
 تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہو تو چھ ہو جائیں گی۔ و عن محمدانہ اعتبار دخول وقت السادسہ
 اور امام محمد سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رحمہ نے چھٹی ناز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ و۔ نہ خارج ہونا۔ لیکن
 عالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر اداء کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ و الاول ہو الصحیح
 قول اول ہی صحیح ہے۔ و۔ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر اداء کے مغیر ہے۔ لان اکثرہ بالدخول فی حد الکرار
 و نو لک فی الاول۔ کیونکہ کثرت نو حد کثرت میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ و۔ جب کہ
 چھٹی کا وقت بغیر اداء کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نازیں اور چھٹی کمرہ شروع ہوگی۔ م۔ پھر مغیر اس میں یہ ہے کہ جب
 ناز فوت ہوئی ہے اس وقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جائیں اگرچہ فائتہ کے بعد دلی نازوں کو اپنے اوقات میں پڑ گیا ہو
 اور بعض نے کہا کہ مغیر یہ ہے کہ قضا نازین چھ ہو جائیں اگرچہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
 جب کہ آٹھ تین نازیں مثلاً جوڑیں ایک رفت کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام قرب نہیں ہیں
 اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ
 بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضا میں بات خود چوتھ تک نہیں پہنچی ہیں پس وہ سات نازیں
 پڑے نظر پھر عصر پھر عصر پھر عصر لیکن قول اول اصح ہے۔ البتہ۔ اور قول دوم احوط ہے۔ اتفاقاً ضحان۔ اور
 یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الامام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
 اسے بدو ن ضیق وقت کے دقیقہ پڑے تو یہ ناز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا
 جاوے پس اگر آئندہ اسے پانچ دقیقہ نازیں مع یاد فائتہ کے پڑھیں اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں پس اس
 قول پر جو اوقات کا تعلق نہیں جہاں الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی ناز جوڑی پھر سارا ایک مدت تک پڑھا ہا پھر
 اسے ایک ناز جوڑی تو پہلی قضا میں تہنہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدید ہے اس میں
 مشاکح کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ و لو اجتمعت النوات للقدیمۃ و الحدیثۃ قبل یحوز الوقتیہ مع تذکر الحدیثۃ
 اکثرہ النوات۔ اور ضامین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بھالانا باوجود جدید قضا یا ہونے کے ایک قول میں
 جائز ہے کیونکہ قضا میں قدیمہ و جدیدہ ملا کر بعد کثرت ہو چکی ہیں۔ و۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے محیط
 وقیل لایحوز۔ اور بعض نے کہا کہ دقیقہ حالت یا جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ و یجوز الماضی کان لم یکن جواز
 عن التناول۔ اور بھالی قضا میں گمانیست عمر اردیوئی بزم اسکے زجر کے مستحق ملہ بھالی کرنے سے۔ و۔

یہی اصح ہے۔ یعنی توجہ اصل ترتیب ساقط ہو لیکن وجہ آستحسانا حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ و تو قضی بعض الفوائت
حتی قیل بالقی۔ اور اگر ایسے تضاد میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی جو سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب موقوف نہ کر لی۔ الفاضل۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المیض۔
و عا دالترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب موقوف نہ کر لی۔ و هو الاظهر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
ازماہ دلیل بھی اور ازماہ روایت بھی ظہری ہے۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کر دی جاتی اس جہت سے تھی کہ ان کے ادا کرنے میں
وقتیہ کا تضاد کرنا لازم آتا تھا۔ وہ مقرر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل ظہری ہے۔ م۔ برابرہ روایت۔ فائدہ روحی عن محمد فی من ترک
صلوۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نافرمانی کی۔ و حصل لقصی من الغد مع کل
وقتہ فائتہ۔ اور آٹھ دوسرے روز سے ہر وقت کی ساتھ ایک تضاد کو بجالانا شروع کیا۔ فالقوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں بہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موقوف کرے۔ والوقایات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان قدر حال دخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم کرے تو اچھے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں۔ ف۔
تو ایسے بچے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرا ملک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے موقوف کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جن کا مقدم کرنا بوجہ زوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء والاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانه لا فائتہ علیہ فی ظنہ حال ادا نہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اسپر کوئی تضاد نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی در حالیکہ اسکو تضاد فجر یا عصر یا عصر
ہوئی پھر فجر تضاد کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو عصر یا عصر ہو جائز ہے کیونکہ اس اداء کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی
تضاد نہیں ہے۔ اقبسین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک تضاد لیکن اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر تضاد کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ جو ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موقوف
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ تضاد ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
اکی سے ترتیب موقوف نہ کر لی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چشمی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوئی لیکن قبل اسکے اسکے ایک تضاد ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہ یہ مسئلہ تو بطور گوہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اس میں تقدیم سے کوئی معافیہ نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ تضاد کرنا لازم آتا تو اس قدر سے ایک حکم واجب ساقط ہوا تھا جب یہ مقرر رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہ ہی قوی نکلتا ہے اس واسطے کہ فرض
تو تضاد کا فعل پہلے پھر اداء کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ یہ جو سی رنگ گیا ہے اور جب مقرر نہ رہا تو فرضیت کا ردک جاتا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہو گا اور کثرت کے وقت مرجع
یعنی ہو گیا اور مرجع بدلیل مضمون منع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور طلب قضائیں قلیل رہ گئیں تو مرجع کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہو گا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ و اسیر تعالیٰ اعظم۔ م۔ تضاد کو ادا کے وقت سے موقوف کر دیا ہو جو
قطار کر سکتا تھا تو اصل میں نہ کہہ کر کہ یہ مکر وہ ہے کیونکہ وقت یا وہی اس کا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکر وہ ہے
المیض۔ بلکہ مضامین ہر پھر مکر وہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر و ہذا کرانہ
لم یصل الظہر فی فاسدہ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے
الا اذ کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آئے عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اس وقت سے وقت مستحب تک صرف

باوجود صحت کی گنجائش ہو۔ پھر بدن ہی جیکو وجوب ترعیب نہ جانتا ہو تو فساد نہیں سم۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو ہی قریب
 فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عمد کیا یعنی۔ وادافسدت الفرضیۃ لا یطل الاصل الصلوٰۃ
 عند ابی حنیفہ والابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
 ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازیں فاسد کیں تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر پھر عصر اور اسکے بعد کی پانچوں سب صحیح ہو گئیں اور
 اگر پانچ کے درمیان غلطی نہ ہو تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ پس شیخین میں استقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال باطل
 نہیں ہے۔ م۔ وعند محمد مطلق۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فاتحہ یاد ہونے کے فقہ
 ماردے تو ضرور نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التخریج عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التخریج اصلاً۔
 اس حلیل سے کہ اسنے تخریمہ تو فرض کا ماندہ تھا پس جب فرضیت گئی تو تخریمہ بھی ختم ہو گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہیں ہی
 جواب یہ کہ تخریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تخریمہ فرض اور تخریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
 سنت میثد تو خالی تخریمہ باقی رہ گیا اور نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولما انما عقدت
 الاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک تخریمہ مفقود ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔
 ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تخریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الاصل۔
 پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تخریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
 بیان کوئی دلیل نہیں پھر تخریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجہ نماز دلیل ہے۔ م۔ اور حدیث ابن عمر رحمہ جو فرضیت ترتیب میں
 شرح باب میں ذکر ہوئی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر میں نقصان
 ظہر یاد ہو تو فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا اگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
 ہے۔ یہ دو سوا اختلاف ہے تو ابی یوسف رحمہ موافق امام محمد بن کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
 ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر نفی فساد ابو قحفا۔ پھر عصر ج مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
 ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد النظر۔
 حتی کہ اگر بعد اسکے اُسنے پھر عصر لاکر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر ادا کیں حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو میں پڑھا۔ اقلب
 الكل جائزاً۔ تو یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جائیگی۔ ف۔ تودہ عصر بھی انہیں جائز ہو جائیگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یا دے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
 بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازیں ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس
 سب فاسد ہو میں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر جب تک نوبت نہ ہو پھر بجای
 میں غرضتار کی تو عصر نہ کوڑھا فاسد ہوئی۔ وعند ہما نفی فساد اجماعاً۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر ج
 فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔
 مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ قد عرفت ذلک فی موضعہ۔
 اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط میں ہے اسکی صحت یہ کہ ایک نماز چھٹی سب کے بعد
 پانچ وقت تک پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچوں فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک ابھی متوقف ہیں۔ م۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقفہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر مشرکہ نماز پڑھی تو سب

محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی ناز میں قضاء کرتا ہر بدون اسکے کہ اسکی کوئی ناز تھا ہوتی ہو پس اگر گنہگار نقصان
 و کراہت ہو تو بہتر مرد نہ نہیں اور کسب یہ کہ جائز ہر سواے بعد فجر و بعد عصر کے۔ اور بیت سے سب سے مشہور فساد کی
 جنت سے ایسا کیا ہے۔ المضمرات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ الظہیر۔ اور حدیث میں جو ایک ناز کو کر رہے
 کی مانعت آئی ہر وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہ فساد کے کیونکہ حسین کراہت ہو اسکو کر رہے جانے پر اتفاق ہر ماحول
 پڑھنے سے قضاء ن کا ثبوت زیادہ قابل اتمام ہر گر سنن مانعہ وصلوۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المضمرات۔ اور
 قضاء ن کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ اور جملہ رکعتیں۔ شاید یہ اسوقت کہ حاجت کی قضاء نہ ہو۔ م۔ باب نے بیچے کہ
 حکم دیا کہ میری طرف سے نازین و روزے قضاء کرے تو نہیں جائز ہے۔ تا تا ر خانیہ۔ قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہر
 م محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سہی کمائی کے عذر سے و عا ج کے عذر سے منع قول پر تاخیر کرنا جائز ہے۔ م۔ باب نے بیچے کہ
 نماز و نذر مطلق و قضاء رمضان میں علی الفور واجب نہیں بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حواشی کے علی الفور واجب
 کہا ہے۔ وجہ قضاء میں اسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر ناز فریضہ ادا و تراویح
 ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیون دیے جاوین اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو جلد یہ ہر کہ نصف صاع گیون فرض ہے بلکہ
 ایک ناز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری ناز
 بیت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث بیت کی تیسری ناز کی طرف سے کفارہ
 دے اسی طرح کرتا جاوے یا شک کہ کل نازوں کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اور فتاویٰ امجد میں ہے کہ اگر میت
 نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثوں نے ازراہ تبرع کے وارث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر ناز کی طرف سے
 نصف صاع گیون دیدے۔ اور شیخ حمیرا ویری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بڑے بچوں کو بھی
 رزق میں سوزے کی طرف سے فدیہ دینا جائز ہے یا نہ کیا وہ ناز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ الخلاصہ
 مفید میں ہے کہ اگر کوئی ناز یا رکن کسی ناز میں سبوا اور یا زمین کہ کون نسا ہر تو بلا خلاف ایک رات دن کی نازین
 اعادہ کرے۔ ح۔ اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ اگر دونوں رکعت اولین کی فرات ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب
 اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر۔ اور اگر چاروں کی ہو تو
 فجر و عصر و عشاء پھرے۔ باقی۔ محیط۔ محمد آناز چھڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے۔ لکائی۔ و روزہ کی
 نظر چھوئی اسنے نثار میں نہیں نہ کی تو نہ سب یہ کہ جائز نہیں مگر بعضین ح۔ پس اول نظر یا آخر نظر کی نیت کرے۔ ح۔
 یون ہی جب نواست کثیر ہو تو اول قضاء یا آخر فجر یا سپر لازم ہر اور ہی صبح ہر اور یون ہی مختلف رمضان کے روزوں
 میں نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ الخلاصہ۔ مسافر نے ایک ماہ تک نصر میں مغرب بھی دو رکعت پڑھی
 تو مغرب کل فاسد ہیں پھر اول مغرب فاسد ہو کر باقی نازین اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہو گا مگر
 مغرب فاسد ہو کر ہی ح۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر میں نظر پڑھی تو موقوف ہے اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
 باطل ہو گئی اور اگر نہیں حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اسکے نظائر معذور و مستحاضہ وغیرہ میں بہت ہیں جلا ذکر معذور کے
 بیان میں ہو چکا تھا کہ م۔ ایک طفل بعد ناز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو اخلاص تھا تو اسپر قضا ہے
 عشاء لازم ہوگی۔ ح۔ بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حاکم ہوئی تو اسپر قضا و عشاء نہیں ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے
 جاگی اور اسوقت اسکو جیل ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضا کرے۔ الخلاصہ۔ قضا اگر ایسی ناز کی ہے حسین و معتار
 قراوت ہے تو قضا واجب نواہ امام ہو یا مفروض ہو۔ اگر ایسی ناز ہو حسین جبر واجب ہے تو قضا و سباحت میں امام جبر کرے

اگر نماز گزار سے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب العداۃ کے نزدیک
اختفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل شدید ہیں جیسا کہ فضل جہر و اختفاء میں گذرا۔ اور حضرت علیؑ باوجود

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے
بیان کرنا ضروری ہے۔ سہو خواہ ناز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ متروک
یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دو کیا جاوے
اگر قضاء سے اساتذہ رک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ ناز فاسد ہوئی۔ اور سنت ہو تو اسکی واسطے سجدہ نہیں اور قضاء
ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمدہ ہو تو بدو ن و علاہ کے نقصان پورا
ہوگا۔ اتنا مار خانہ و البحر۔ مگر چار صورتیں سختی میں ایک بلا تعدد عمدہ چھوڑا۔ دوم پہلے تعدد میں عمدہ حضرت صلعم پر
درود پڑھ کر یا سوم عمدہ بعد تعدد اخیر کے یہ سو چار ہا کہ میں رکعت ہو میں یا چار ہو میں اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے
چارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمدہ اخیر ناز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں
میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جہر نقصان ہوگا۔ النہر۔ لیسجد للسہو۔ سہو کا سجدہ کرے۔ فت۔ ناز نفل جو یا فرض میں ہو
فی الزیادہ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ فت۔ مگر فرض کی
کمی بوری ہو جائے شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ فت۔ اخیر تعدد کے ختم پر۔ بعد السلام
بعد سلام کرنے کے۔ فت۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ پھر اس سے اخیر تعدد رہ گیا مگر
جو تعدد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم تیشہد۔ پھر تشهد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم ناز کا سلام پھیرے۔ فت۔ بالبحر
ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سو کرے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک
مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لہذا روحی انہ علیہ السلام سجدہ للسہو
قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جس میں ہے کہ حضرت علیؑ سلم نے قبل سلام کے سجدہ سو کیا۔ فت۔
جیسا کہ صلح السنہ میں عبد الرحمن مالک بن جندبہ رحمہ اللہ کی حدیث ظہر میں درمیانی تعدد سے سو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے
کہ ناز پڑھی ہوئے کے بعد اخیر تعدد میں جب لوگ تنفر سلام سمجھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام
پھیریں۔ فت۔ یہ حضرت علیؑ سلم کا ایک فعل ہے۔ ولما قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام
اور ہامی دلیل حضرت علیؑ سلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروحی انہ علیہ السلام
سجدہ سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت علیؑ سلم نے دو سجدہ سوئے بعد سلام کے کیے۔ فت۔
یہ حدیث صحاح السنہ میں حدیث ذوالیدین سے مروی ہے جس کے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی چھ سہو
کیا تھا پھر جن پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سو کیا۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؑ سلم
پھر حضرت علیؑ سلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اس میں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے
پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالکل ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فقار حضرت روایتاً فعلہ۔
پس حضرت علیؑ سلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ فت۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کسی
کا سہو ہو تو قبل السلام اور یا دینی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اس پر وارد ہوتی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فیہ تمسک

کہا کہ اگر دو سلام پھر دے تو اسکے بعد سجدہ سو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی صواب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی صحابہ ہیں۔ لیکن شمس الائمہ و محدث الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور نقیہ ابو الیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہوا صحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ہوا المعہود۔ یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اذنی مہصو ہے۔ مترجم کتاب کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سو نہیں کر سکا حالانکہ بالاتفاق جیسر کوئی رکن یا سجدہ ثلاث نمازی باقی ہو وہ خود کر لیا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سو کے میں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے۔ و اسرتھا علم۔ م۔ و یاقنی بالصلوٰۃ علی النفس علیہ السلام والد عارفی تعدۃ المسہود۔ اور آد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فقر الاسلام رح کا مختار ہے۔ ہوا صحیح لان الدعاء موضع آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سو سے پہلے اسی نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضی خان و طبرہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سو میں چاہیے۔ فاقم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سو کا سجدہ اسواسطہ فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بشکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھر دے۔ ہ۔ پھر اس سو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ المسو اذا زاد فی صلاتہ فطلأ من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی مازین کوئی فعل جو نماز کی جنس سے مازین نہیں ہے یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کی کا بیان آتا ہے۔ و ہذا یدل علی ان سجدۃ المسو واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سو پیدا ہوتا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہو گا۔ م۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لانا تجب بجز نقصان مکن فی العبادۃ تکلون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں ممکن ہوا تو یہ واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہوتا نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک رحمہما ہے اور قاضی مرغینانی میں ہے کہ اگر فی رح کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عائشہ صحابہ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سو در نہ اعادہ سے تو سجدہ سو واجب ہوا۔ کالمدار فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیان ہیں۔ ف۔ مثلاً حدیث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جانہ کی قربانی واجب ہے و اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہرے۔ لا یجب الا تبرک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب ہو گا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ با مقدم کرنے یا مکرر کرنے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہبا۔ در حالیکہ سو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عدا اور رکن میں مرتب تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے بدوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ نہ ہوا الاھصل۔ یہی اس سجدہ سو کے لیے اصل ہے۔ ف۔ مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ و انما وجبت بالزیادۃ لانا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ و - پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہو واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی بیان پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتیٰ کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یا شک کہ سلام ادا نہیں ہو گیا تو اس سے سہو ساقط ہو گیا۔ یونہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یا شک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یونہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یونہی سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کر ناجائز نہیں رہنا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجدہ کے قصد سے کرے تب سہو سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کر دنگا تو بھی اس پر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح - پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م - قال فیلزمہ اذا ترک فعلا مسونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ گانہ ارادہ فعل واجباً۔ گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ ارادہ تسمیۃ سنتہ ان وجوبہا بالسنتہ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ و - نو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا اس کے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ اور ترک قراۃ الفاتحہ - یا سورۃ فاتحہ کی قرات چھوڑی۔ لانا واجبہ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ اور القنوت اور التشہد اور تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت اور تریا التیمات یا عید الفطر وضحیٰ کی تکبیرات۔ لانا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فانه علیہ السلام واطلب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ میں غیر ترکہا مرة۔ بدون انکے ایک بار چھوڑنے کے۔ و - یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایک بار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ و - یعنی جس علامت سے وجوب پہچان کر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اس کو ترک کی گنجائش معلوم ہو جائی۔ ولانا نضات الی جمیع الصلوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز تکیرت نسبت کیجائی ہیں۔ و - اور بولا جاتا ہے کہ در کاتحوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فعل انہا من خصائصها وذلک بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف غروب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ و - کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تھو نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا چاہیے قعدہ دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التیمات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے۔ و - پس بعدہم المجاز سب محتمل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک انہیں سے واجب ہے۔ و - یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ و فیہا سجدۃ السہو۔ اور جب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہوا صحیح یہی صحیح ہے۔ و - حتیٰ کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے اور خافت فیما یجہر۔ یا اخفا کر کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے۔ تکریمہ سجدۃ السہو۔ نماز پر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ و - خواہ نماز ادا ہو یا قضا ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان البحر فی موضعہ والمخافۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہاں پہنچے موقع پر اور انفراد اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہر وقت تو ترک سے سہولت ہوگا۔ پھر کس قدر سہولت
 ہوگا جواب دیا۔ وَاخْتَلَفَ الرُّوَاةُ فِي الْمَقْدَارِ۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ وَالْاَصَحُّ فَتَدْرُ
 مَا يَجُوزُ بِهِ الصَّلَاةُ فِي الْفَصْلَيْنِ۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
 میں۔ فَتَدْرُ خَوَاهِ اخْفَاءُ كَا جَرُّوْا جَرَّ اخْفَاءُ وَتَقْدِرُ جَرَّ نَازٍ هُوَ۔ لَانِ الْيُسَيْرُ مِنَ الْجَهْرِ وَالْاِخْفَاءُ لَا يَكُنِ الْاِحْتِرَازُ
 عَنْهُ وَعَنِ الْكَثِيرِ يَكُنِ۔ کیونکہ خفیہ جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بجا و ممکن نہیں اور کثیر سے بجا و ممکن ہے۔ وَالْاَصَحُّ لِكُلِّ
 كَثِيرٍ اَوْ جَدِّدٍ سَعَى نَازٍ مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ۔ غیر ان ذلک عندہ آیت و اَحَدَةٌ دَعْدٌ بِمِثْلِ آيَاتٍ۔ اتنی بات
 میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ فَتَدْرُ بِمِثْلِهِ
 مِثْلُ امَامٍ كِي تَقْدِرُ لَكَ تَوَكُّفًا۔ وِنَهَانِي حَقَّ الْاِمَامِ دُونَ الْمَفْرُودِ۔ اور یہ حکم سو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے
 لَانِ الْجَهْرُ وَالْمَخَافَةُ مِنْ خَصَائِصِ الْجَمَاعَةِ۔ کیونکہ جہر و اخفاء و جماعت کے خصائص سے ہے۔ فَتَدْرُ اِنْ تَقْدِرُ بِرَأْسِ الْجَمَاعَةِ
 اِنْ نَازِلٌ مِنْ جَوْفَانِ تَسْتَعِزُّ بِمِثْلِ امَامٍ مَصْنُوعٍ كَيْ تَقْدِرُ تَقْدِيرَ جَمْعٍ مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ۔ اتنی بات
 میں اس پر سو کا سجدہ نہیں ہے۔ مَنَعُ۔ (فَرُوعُ) سجدہ سو واجب نہیں بسطہ و تَعْوِذًا مِثْلُ امَامٍ اِنْ جَرَّ جَهْرًا مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ
 تَقْدِيرُ اتِّتَقَى مِثْلُ امَامٍ سَوَاءٌ عِدَّةٍ كَيْ دُوسِرَى رَكَعَتَيْنِ بَعْدَ كَثِيرَاتٍ عِدَّةٍ كَيْ رُكْعَةٍ مِثْلُ امَامٍ كَيْ تَقْدِرُ لَكَ تَوَكُّفًا
 بَرْدًا مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ۔ فَتَدْرُ بِمِثْلِهِ اِنْ كَثُرَتْ عِدَّةٌ مِثْلُ امَامٍ كَيْ تَقْدِرُ لَكَ تَوَكُّفًا۔ اتنی بات
 امام بے موقع لایا۔ البتہ اے۔ مگر مقتدی رکوع میں کہ لے۔ یا بابتین کو پہلے سلام پھیرا۔ فَتَدْرُ بِمِثْلِهِ اِنْ كَثُرَتْ عِدَّةٌ مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ
 ایک سجدہ کے بعد سیدہ حانہ بیٹھا۔ خَلَا قَالِصِيحٌ۔ یا تبدیل ارکان ترک کی۔ سَلَامٌ اَلْبَدَانِ۔ یا کوئی سجدہ نازی نہ ہوا تھا اسکو
 ادا کرنے میں آخر ناز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے ناز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ امتحانات
 پر اہم صل علی محمد پڑھایا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے کبیر تحریر کیا یا نہیں یا میں نے ہون یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
 حتی کہ بعد رادے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس ناز میں کسی پہلی ناز کی نسبت کچھ سوچا رہا اگرچہ دیر تک ہو سو نہیں
 ہے۔ فَتَدْرُ بِمِثْلِهِ اِنْ كَثُرَتْ عِدَّةٌ مِمَّا يَجُوزُ هُوَ جَانِبُ الْكَثَرِ۔ یا کوئی سجدہ نازی نہ ہوا تھا اسکو
 یا قرات کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے وفضل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑ
 نہ کتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ یا۔ اَلْبَدَانِ۔ یا احوط قول پر اخیرین میں چھوڑ
 نہ۔ یا فاتحہ کو سجدت پر کر لیا اگرچہ اکثر ہونہ بعد سجدت کے۔ یا سوسہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ
 کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یا دیکھا تو حکم ہے کہ کتر ہو کر پڑھ کر رکوع کرے مگر سہولت ہے یا آیت
 قرآن کو رکوع یا سجدہ یا قوسہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر کی تو اس پر ہر صورت میں سہو ہے
 اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ کر پڑھایا فاتحہ دوسرہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجدہ سو واجب
 چھوڑنا تشہد کل یا بعض خواہ تعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرات کے تشہد پڑھا تو
 اس پر سہو نہیں اور اگر بعد قرات پڑھا تو سہولت اور یہی اصح ہے۔ کمانی اجناس الناطقی عن محمد بن خلفا للظہیر یہ۔ اور
 رکوع و سجدہ دوم میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ مبط السرخسی۔ تعدہ میں بجاے تشہد کے
 فاتحہ پڑھا تو اس پر سہو ہے۔ یا۔ اگر تعدہ اول میں تشہد کر پڑھا تو اس پر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا
 تو سجدہ سو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ تبیین۔ اتنی بات۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ یا۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
 سلام پھیر دیا تب یا دیا تو محو ذکر کے تشہد پڑھے اور اخیرین میں کے نزدیک اس پر سہولت ہے۔ یا۔ اگر بجاے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سوہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اس میں کوئی ذکر مسنون نہیں تو ترک سے سو نہیں جیسے باین ہاتھ پر
دایان باندھنا۔ محیطہ دور کوع یا تین سجدہ کیے تو سوہی اور عمدہ کرنے میں سجدہ سو کافی نہیں۔ کمانی الجبئی۔ اور شافعی
نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود قدر ہے۔ اگر سو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب چھوڑنے سے اس پر سوہی۔ اپنی۔ واضح ہو کہ سو کا حکم تو فرض و فضل وجہ و عیدین میں یکساں ہے مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین وجہ میں امام سو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المصنعات۔ عن محیط۔ قال وسوہ الامام
یوجب علی المومنین السجود۔ اور کہا کہ امام کا سو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سو کے وقت امام کے ساتھ میں نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتیٰ کہ جب امام سجدہ کرے تو
اس کے ساتھ میں سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نازقضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہاں تک
کہ امام کے سو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سو کیا تو مسبوق اس کی متابعت میں ٹوٹا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہیں ٹوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ع۔ لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب مقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق میں بھی مقرر ہو گا۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب امام نے سو کیا تو امام اور اس کے مقتدیوں
پر سوہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیتہ الامام۔ اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافروں میں ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوئے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی ناز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیوں پر اس کے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئے حتیٰ کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق میں موجب تام کرنے کا مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
الامام لم یسجد المومنین۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رحمہ اللہ و ابویعلیٰ رحمہما اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانه یھیر مخالفا و المتزام الا اذا اقامتہا۔ کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اس نے التزام ہی کیا تھا کہ امام کی متابعت میں ادا کریگا۔ ف۔ اور
حدیث میں ہے کہ فلا تھلکوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطار حسن بھری و ابراہیم غنی کا اور مذہب
تورینی و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سجد المومنین لم یلزم
الامام ولا المومنین السجود۔ اور اگر مقتدی نے سو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہیں امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد و حده
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر نہ سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ و لو تابع الامام فلیتبع
الاصل تبعاً۔ اور اگر امام بھی اس کی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ اثبات ہو جانا باطل ہے
ع۔ در حقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث میں باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک ناز امام متضمن ناز مقتدی ہے۔ م۔ حتیٰ کہ علمائے نے کہا کہ امام نے تشدد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو پھر بشکرت تشدد پورا کرے اگرچہ تیسری
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اس پر متابعت نہیں ہے اور شک نہیں کہ صحابہؓ
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سو میں اتباع کی اگرچہ ان پر سو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی ناز قضا کر لے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سو بارے نوکرے ورنہ آخر ناز میں کرے اور اگر بغیر پوری نیچے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہیں اور پھر
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی ناز قضا کرنے میں اسکو سو ہوا تو پھر سجدہ نہیں ہے بخلاف مسبوق کے اور سامع

کے پیچھے ہم مقتدی کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی لازمتیں کھڑے ہوئے اور اس میں سو گیا تو اپنے سو کے لیے سجدہ کریں اور اگر امام پر سو تھا اور اپنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی ناز میں سجدہ سو کر واقع ہنگام ہی کتاب الاصل میں مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف میں سو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی ناز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ دے لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سو کے بعد حدیث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو غلبہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو ناز پوری کر کے کسی حد تک کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر نہ کیا تو آخر ناز میں کرے یا لیکن اصول کی دعایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کر دے۔ پھر اگر امام کے پیچھے مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی باقی پوری کریں۔ اور استسنا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاول اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکرہ وحوالی حالہ القعود اقرب عاد و قعدہ و تشدد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ بیشک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشدد پڑے۔ لان یا یقرب من الثقی یاخذ حکمہ۔ کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اسی کا حکم لینی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بننے بیٹھنے کے ہے۔ اور امح یہ کہ نیچا دھڑ آو حاسدھا اور بیٹھ نہ ہو تو بیشک سے قریب ہے۔ ف۔ ثم قبل یسجد للسمو للتاخر۔ پھر کنا گیا کہ سو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے۔ و الاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقیم۔ اور امح یہ کہ سجدہ سو نہیں کرے جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ ف۔ کیونکہ شریع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا اشارہ نہیں کیا۔ ف۔ و لو کان الی الیقیم اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کا لقا لم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ و یسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور فقہا رشاخ بخارا ہر اور ظاہر الذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے ہوئے تھے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہنا کہ صحیح ہے کہ ناز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ اختتام یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں کیونکہ رکعت سے کم بڑھا تا منفہ نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو ادع عدم فساد ہے۔ فخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البصر۔ پھر مقتدی نے اگر التیحات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کامر فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاول حتی قام الی النخاستہ رجع الی القعدۃ مالم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سو کیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح صلاۃ و اکثہ ذلک لان ما دون الرکعہ یجمل الرقص۔ کیونکہ اس سہرنے میں اسکی ناز کی اصلاح ہوا ہے اور اصلاح اس سے بھی ہے اس واسطے کہ پوری رکعت سے کم تو عبور نہ کر لے گا۔ ف۔ پس عبور کر لے۔ و الثقی النخاستہ۔ اور پانچویں رکعت کو نکر دے۔ لانہ رجع الی شئی محلہ قبلہا فی الرقص۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھر جس کا محل اس رکعت سے شہم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ و سجدہ للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر و اجاب۔ کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ سو دیکھ واجب غلطی میں جو فرقی قعدہ اخیرہ پر تاخیر کر دی ہے بالفاظی۔ صفت۔

اور ان قید انخاصہ بسجدة بطل قرضہ۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا۔ عندنا
 خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہر سبب پر بخلاف قول شافعی۔ ف۔ مالک و احمد کے مع۔ لائے استحکم
 شروع فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض۔ باری دلیل یہ کہ نفل میں شروع
 کرنا استحکم ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہوں اور اسکا بدیہی لازم یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے۔ ف۔
 جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ و ہذا لان الرکعت بسجدة واحدة صلوة حقیقہ۔ اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت
 تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ میں درحقیقت ناز ہے۔ حتی بحث بہانی بیئہ لایصلی۔ حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو
 ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حائث ہو جائیگا۔ ف۔ اور بیان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی ناز
 پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو ناز پڑھی اسکی فرضیت کم ہو گئی۔ و تحول صلاۃ نفل لاداء
 ناز بدل کر نفل ہو گئی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف خلافا لمحمد رحم علی مام۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک ہر برخلاف قول امام محمد رحم کے بنا براس اصل کے جو گندی۔ ف۔ کہ بطلان و صفت سے اصل تحریر نہیں
 جانا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے۔ فیضم الیہا رکعتہ سادستہ۔ بس شخص کے نزدیک ان پانچوں کے ساتھ
 چھٹی رکعت ملاوے۔ ف۔ اگرچہ فجر عصر ہوتا کہ نفل جفت ہو جاوے۔ و لو لم یضم لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے
 نہ طائی تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے مطلقون۔ کیونکہ وہ مطلقون ہے۔ ف۔ یعنی قصد اسنے نفل شروع نہیں کی
 پس قضاء لازم نہیں۔ پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہیں ہے۔ ف۔ ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجہتہ عند ابی یوسف
 لائے سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دید یا جائیگا کہ جب پانچویں
 رکعت کے سجدہ کے لیے سرٹکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ سجود کے سنی درحقیقت یکہ پیشانی رکھے۔
 و عند محمد رحم برقعہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سرٹکا کر اٹھاوے۔ لان تمام التشی باخرہ
 کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور سرٹکا شروع ہر جب اسکا آخر آوے۔ و ہوا لرفع۔ اور ہم
 سر اٹھاتا ہے۔ ف۔ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ و لم یصح مع المحدث۔ اور یہ سر اٹھانا
 حدث کے ساتھ صحیح نہیں۔ ف۔ تو فرد ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے۔ فتویٰ کے لیے قول امام محمد مختار
 ہو جیسا کہ فقہ الاسلام نے کہا۔ ن ع ت۔ بعد ایسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ و ثمرۃ الاختلاف نظر
 فیما اذا سبقہ المحدث فی السجود۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہو گا ایسی صورت میں کہ جب سجود میں اسکو حدث ہو گیا
 ف۔ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ نبی عند محمد خلافا لابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بنا
 کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ پس امام محمد رحم کے نزدیک فرض پر بنا جائز ہے کیونکہ ایسی سجدہ پورا نہیں
 ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر دھوا کرے اور ٹھیکہ قعدہ میں تشدد پڑھے اور سلام کر کے سو کا سجدہ
 کر کے تشدد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا۔ کافی افتح۔ اور اقبار امام کا جو حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو
 معلوم نہیں حتی کہ ائمہ نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکی ناز باطل نہو گی تا وہیکہ عدا یہ سجدہ نہ کریں تو معلوم ہوا کہ
 و ہر اقلہ جبوتر کر پانچویں کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدون کی ناز عبادگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ ماجہ و غیر
 عود کیا ہو۔ و۔ یہ سب اس صورت میں کہ قعدہ اخیرہ کیا ہو۔ و لو قعد فی الرابعتہ ثم قام۔ اور اگر جو تھی رکعت پر قعدہ
 کر لیا قعدہ تشدد پھر پانچویں کو کھڑا ہو گیا۔ و لم یسلم۔ اور سلام نہیں پھر یعنی تاخیر کی۔ جادالی القعدۃ مالم یسجد لخاصہ
 و سلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تا وہیکہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہو اور سلام پھیرے۔ ف۔ جیسے حضرت مسلم نے

کیا اور سو کا سجدہ کیا۔ اور اگر قعدہ کی طرف حود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے۔ لان التسلیم فی حالتہ اقامۃ غیر مشروع و اکثرتہ الاقامۃ علی وجہہ بالعود و کثیرتہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اس طرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے۔ وفت۔
تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جہد پڑھے اسکا شمار نہیں۔ لان مادون الرکعت یجوز الرکعت یجوز۔ کیونکہ رکعت سے کم جھوڑے جانے کا محل ہے۔ وفت۔ پھر کیا تقدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کیا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ حود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرنا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاوین مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ہمارے ائمہ اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ تقدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف حود کرے تو ابتلع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں۔ محیط والقرناشی عفت۔ یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو۔ وان قید الخاضعہ بالسجدۃ ثم ذکر۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا۔ فثم الیہا رکعتہ اخری۔ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملائے۔ وفت۔ بسوٹ سے یہ نادوجب نکلتا ہے۔
ع۔ اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو۔ عفت۔ و ثم فرضہ۔ اور اسکا فرض پورا ہو چکا۔ لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی وجبت کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے۔ وفت۔ تو کوئی رکن و فرض نہیں جو باقی ناز فرض تمام ہو گئی۔ صرف ایک واجب باقی رہا جسکا کلمہ سجدہ ہے۔ واما لفظ الیہا رکعتہ اخری تنفیہ الرکعتان فلان الرکعتہ الواحدۃ لا تجزئہ تنہیہ علیہ السلام عن التبرؤ۔ اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل ناد ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناخشی سے منع فرمایا ہے۔ وفت۔ جیسا کہ باب الوتر میں تمیز ابن عبد البر سے گندنا۔ ز۔ جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی ناز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوے گی فرمایا۔ ثم لا ینوبان عن سنتہ الظہر یصح۔ پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دو گانہ سنت الظہر کی سنتوں کی سی صحیح بات ہے۔ لان المواظبۃ علیہا تحریمہ مند آہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دو گانہ بڑی تحریم کے ساتھ رہی تھی۔ ویسجد للسمو استحسانا۔ اور سو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان۔ وفت۔ یہی مختار ہے۔ الکفایہ۔ لیکن انتقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المستنون۔ کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان ممکن ہوا۔ فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مستنون نہوا۔ وفت۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ یہی قول امام محمد ہے۔ و فی انتقصان لدخل لا علی الوجہ المستنون۔ اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مستنون نہوا۔ وفت۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ بقول امام ابو یوسف۔ و۔ و لو قطعہا لم یزمرہ القضا۔ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی۔ لانہ مستنون۔ کیونکہ وہ مستنون ہے۔ وفت۔ کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اس پر فرض باقی نہ تھا۔ و لو اقتدی بہ انسان فیما یصلی ستا عند محمد لانہ المودعی بہذہ التحریم۔ اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دو گانہ نفل میں اقتداء کیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک تقدی خیر رکعات پڑھے کیونکہ یہی قعدہ اس تحریم سے ادا کی گئی ہے۔ وفت۔ جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں تقدی جو پڑھ گیا۔ کما فی محیط۔ و عند ہما رکعتیں اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھ گیا۔ وفت۔ صحیح یہ کہ اس میں قول ابو حنیفہ رحمہ تقدی میں کی کتاب میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے۔ لاجہ خلاصہ میں امام مصنف رحمہ کے ذکر کیا۔ مع۔ شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رحمہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔ لانہا حکم خروج عن الفرض۔ کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے۔ و لو اقتدی

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اقبال امام۔ اور اگر مقتدی سے اسکو فاسد گردیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک سبقت پر
امام کے قضاء نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر جو وجہ فرض واسطے کا اقتدار نفل واسطے کے نیچے
ہو۔ **و** عند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ **ف**۔ اس پر قضاء ہے۔ یعنی رکعتیں لان السقوط لبعائر
شخص الامام۔ وہ دو گانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ **ف**۔ عارض یہ کہ
امام نے ادا سے فرض سمجھ کر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسے تو مستقل قصد سے اقتدار کی ہے۔ اور
اصل یہ کہ صلوٰۃ مفقودہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع
نہیں جبکہ قصد کمال ہو حتیٰ کہ طفل و احمق پر قصد قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فی الاسلام عن اللہ اور۔ اور یہاں ابو یوسف
کے قول پر فتویٰ قرار دیا۔ مع **ن**۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں ٹپڑے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی
تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ مانعت بعد فجر عصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لا تہری احدکم
الشم۔ اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے ٹپڑے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد منوع نہیں ہے
اور یہی اصح ہے۔ **م**۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسا فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخر میں لم یمن۔ امام
نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اس میں سو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دو گانہ
پر دوسرا دو گانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی اسکو بنا کر کی اجازت نہیں ہے۔ **ن**۔ لان السجود یطل
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجدہ السہو اسکو باطل کرتا ہے اس لیے کہ سجدہ ناز کے بیچ میں پڑ گیا۔ بخلاف المسافر
اذا سجد للسهو ثم نومی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسے سو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھر دینے
کے اقامت کی نیت کر لی۔ **ف**۔ تو اس پر ناز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دو گانہ دیگر ٹپڑے لے حالانکہ درمیان میں
سجدہ سہو ہو تو یہ متفضل سے مخالف ہوا۔ حیث یعنی۔ کیونکہ مسافر تو بنا کر تا ہے۔ **ف**۔ مگر مسافر میں عذر ہے۔ لان
لو لم یمن یطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بنا کر نہ کرے تو اسکی پوری ناز باطل ہوتی جاتی ہے۔ **ف**۔ اور
متفضل کی نہیں۔ ومع ہذا لو ادتی صح۔ اور باوجود اسکے کہ متفضل کو بنا کر تا نہیں چاہیے ہے اگر اسے اس پر دو گانہ دیگر
ادا کیا تو صحیح ہو گیا۔ بقوار التحریم۔ کیونکہ تحریم ہنوز باقی ہے۔ **ف**۔ اور شرط بھی تحریم ہے۔ پھر یہ غیر فاسد الروایۃ
ہے۔ **ن**۔ و یطل سجدہ السہو ہو صحیح۔ ہاں سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی مختار ہے
المحیط۔ پس سجدہ السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ ساجدین ۶۔ ومن سلم علیہ
سجدتا السہو۔ ایک نے ناز سے خارج ہونے کا سلام پیرا حالانکہ اس پر سجدہ سہو لازم ہے۔ فدخل رجل فی صلاۃ
بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس صلی کی ناز میں داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی اقتداء کی تو یہ اقتدار جب ہی
صحیح ہے کہ امام اس سلام کی وجہ سے ناز سے خارج ہوا اور اسکا خارج ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجد الامام
پھر اگر اسے امام نے سہو کا سجدہ کیا۔ **ف**۔ تو امام ابھی ناز میں موجود ہے۔ کان داخل۔ تو یہ مقتدی اسکی ناز میں داخل
ہو گیا۔ والا فلا۔ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی جب امام نے سجدہ سو جو ملا تو وہ ناز
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد۔ اور امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اقتدار
کرنے والا ہر حال اپنے امام کی ناز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عندہ سلام من علیہ
السہو لا یخرج عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جہر سہو لازم ہے اسکو

تاز سے اصلاح نہیں کرتا۔ **فت** یعنی نہ توقف اور نہ بے توقف۔ لانا وجبت جبر النقصان۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوا جو واسطہ پورا کرنے نقصان کے۔ **فت** جزا کے اندر آگیا ہے۔ فلا بد ان یكون فی احرام الصلوٰۃ متوضئاً ہے کہ یہ پورا کرنے والا ناز کے احرام میں ہو۔ **فت** مترجم کہتا ہے کہ یہ معنی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک ادلیٰ یہ کہ فلا بد ان یكون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص ناز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ غلامہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ ناز کے احرام میں رہا ہو جو سلام کے خارج نہ ہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود ناز کے اندر دینی نقصان کو پیدا کرنے والا ہے نہ آنکہ ناز کے ساتھ سجدہ بھی مکمل ہے واجب ہے تاکہ ناز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو ناز سے خارج نہ کریگا۔ **وعندہما** یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شخص کے نزدیک سلام اسکو خارج کرے گا مگر بطور توقف کے۔ **فت** یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا۔ لانه محلل فی نفسه۔ کیونکہ سلام تو بذات خود محلل کرنے والا ہے۔ **فت** چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسليم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہ ہوا ممکن ہے۔ وانا لا یعمل لحاجتہ الی اداء السجدة۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلیٰ کو اداسے سجدہ سو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا سبب بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی۔ **فت** تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار محمد العود۔ اور در صورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ **فت** یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور نہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی نہا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ **فت** جبکہ سو والے کسی نے اعتقاد کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک ائمہ اربعہ اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ و فی انتقاض الطہارۃ بالقیۃ۔ اور دوم مقدمہ سے طہارت ٹوٹنے میں **فت** پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹنے اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقدمی کا ہے۔ **فت** وتغیر الفرض بیتیہ الافاتہ فی جنبہ الحالتہ۔ اور سوم مسافر کا فرض تغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ **فت** یعنی مسافر نے دو گانہ قصر میں سو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رحم کے نزدیک اسی ناز کے اندر نیت باقی گئی تو اسکا فرض چار گانہ ہو گیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہ ہوگا خواہ سجدہ سو کرے یا نہیں۔ **فت** ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد ناز کا قطع ہے۔ وعلیہ صہو۔ اور حال یہ کہ اس پر سو بھی ہے۔ **فت** تودہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہ ہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لیسوہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سو کے واسطے سجدہ کرے۔ **فت** قبل اسکے کہ اٹھ کر پھر جاوے بابا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کہانی الاصل۔ **فت** یعنی قبل اسکے کہ کوئی مقصد ناز پایا جاوے اور خالی استخفافہ نہیں جب تک کہ شے جانب قبلہ نہ جاوے۔ **فت** لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع ناز نہیں ہے۔ **فت** بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ اسی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ ویتیمہ لغير الشرع فطفت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ **فت** و زفر و ایک نے مسئلہ میں سو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صدیہ میں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمدہ۔ **فت** سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نازی عمدہ چھوڑا پھر نازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمدہ چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق ناز فاسد نہیں کیونکہ

ہیں سلام سے وہ تحریر سے خارج نہوا۔ اول بشرطیکہ سجدہ نازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں باوفاق ناذ فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق ناذ فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو اس سے سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ انتہدیب۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو تحریر پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل بے کین کر چکا تو نہ کرے اور اگر دل بچے کہ ابھی سجدہ سو نہیں کیا تو کرے اور اگر ناز میں کئی بار سو کیا ہو تو ایک بار دو سجدہ سو کافی ہیں۔ التلخیص۔ اگر ناز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمدہ اختصار قرار کیا تو اسے پڑا کیا اور اگر سجدہ کیا تو اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ تافہیخان۔ اگر وتر یا تراویح میں جہر ہو تو سجدہ سو لازم ہے۔ التلخیص۔ اگر ناز فاسد ہو گیا اور اس نے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ ناز میں سو کیا ہو تو یہی دو سجدہ دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سونہ تھا مگر خلیفہ نے سو کیا تو امام اول پر اسکا سجدہ لازم ہوگا اور اگر امام اول خلیفہ کرنے کے بعد سو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھر کر یا د کیا کہ اس پر نازی ایک سجدہ بانی ہے پس مکرر ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول ناز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اس نے نفل کو خلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھ کر اس گمان سے سلام پھر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یا د کیا مگر نئے سرے تین رکعات پڑھیں حتیٰ کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدرتشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی ناز مغرب صحیح ہو جائیگی اور بانی دو رکعت نفل ہوگی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے ناز مغرب سے پوجہ سلام کے باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہو سکتی۔ انفع۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سرے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ ناز کے اندہ ہو اور یہ کئی طور پر ہے چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریر میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں و مانند اسکے یا کسی دوسری ناز کے متعلق اس ناز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سو چہاں۔ دوم یہ کہ شک ناز سے باہر ایسا ہو جسکا تعلق ناز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ ومن شک فی صلاۃ فلم یدر ائٹھا صلی ام اربعاً۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی ناز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ وذلک اول ما عرض لہ۔ اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس ناز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں۔ المحیط۔ استأنف۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے ناز پڑھے۔ بقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاۃ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ۔ بدیل قول حضرت علی السرخسی علیہ السلام کہ جب تم میں کوئی اپنی ناز میں یہ شک کرے کہ اس نے کتنی پڑھی تو ناز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ملی۔ لیکن ابی سیرین رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہوں یہ بعد جبر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے زجائنا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہ ہو۔ جبر نے منصور سے روایت کی کہ سجدہ بن جبر نے مجھے فتویٰ دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کر لیتا ہوں۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ بیٹھنے کے بعد اس رحمہ سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے کہ کتنی پڑھی تو ایک بار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور بھی شیخ صاحب المصنف سے روایت کیا۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحریر کرنا یا کثر بر ما رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ معنی رحمہ نے لکھا کہ امام ترمذی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ و ان کے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنا

تحریری کرے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحریری ہے اور سب اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عبادت منہم۔ وان کان یعرض لکثیر انہی علی اکبر رائے۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جب تک تحریری کتب میں۔ نقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتم الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحریری کرے۔ ف۔ پس اسی پر بنا کرے۔ ردالمحتار ص ۱۰۱ عن ابن مسعود رحمہ اللہ اذا شک احدکم فی صلاۃ فلیتم الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجۃ ین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحریری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھر سجہ دو سجہ کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحریری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحریری میں کوئی بات آوے اور یہی مقید ہوا ہو۔ وان لم یکن لہ راۃ بنی علی الیقین۔ اور اگر اُسکی کچھ رائے نہ ہو یعنی اُسکی تحریری کسی بات پر نہیں جی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو وہ جو نے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ نقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتم علیہ ثم یسجد سجۃ ین علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ میں پڑھیں یا چار تو کتر پڑھا کرے۔ ف۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سو کرے پس بخانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پڑھا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پڑھا کرے اور سلام سے پہلے دو سجہ کرے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور ترمذی کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجہ کرے۔ اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھر اجا ہوا اس سے پہلے سو کے دو سجہ کرے۔ پھر اس میں سجدہ سو کے طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھر کر دو سجہ کر کے تشدد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سو کا سجدہ اس طرح کرے کہ سلام پھر کرنے سے پہلے کرے اور علیٰ ہذا یہ حدیث قول امام مالک رحمہ اللہ کی توفید ہوگی کہ جب نماز میں سو کرے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک و سو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رحمہ اللہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحریری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہ ہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ میں تحریری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحریری میں کوئی بات جی تو اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ تا در ایسا واقعہ پیش آیا ہو تو بنظر اکثر حضرت ابن عمر رحمہ اللہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے پڑھے سکر وہ بدون اس کے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبیین م۔ والاستقبال بالسلام اولیٰ۔ اور نئے سرے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھر دو سجہ پھر از سر نو تکبیر لکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفید نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانه عرف محلا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع میں تحریر کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفید نماز ابنتہ معلوم ہوا اور عمدتاً ایسا کرنا اپنی تحریر کی حرمت تو زنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا تسلیم۔ بین احرام نماز سے تحلیل کرنا تو سلام صریح مخصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ مشکوک سلام پھرے۔ کما فی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ و مجرد لفتہ لفظ۔ اور خالی نیت نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریر سے طرح ہو گا حتیٰ کہ اگر خالی نیت پھر بعد پھر چار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے پر ختم ہیں اور وہ جب ہی کہ شاذ نادر ہوا ہو۔ بہادر صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسے تحریر کی اور اس کی تحریر کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ہے اور ابن العمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مجروحہ شک کے سجدہ سہولاً نہ ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہولاً نہ ہوا۔ مترجم کتاب ہی کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ صریح ہے کہ سجدہ سہولاً نہ ہو تاخیر کے واجب ہے اور شیخ ابن العمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جس کے بعد بالیقین مواب معلوم ہو گیا بلکہ وہ تھا اور نہ ثواب پر جزم کرنا بوجہ شک کے غیر ممکن ہے صرف تحریر سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحریر پر مبنی کیا شلتا میں وجہ میں شک ہوا اور تحریر سے میں معلوم ہو کہ تو پھر ایک رکعت پڑھ کر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحریر کسی بات پر نہ جمی تو وہ کثر پر مدار رکھے اور اگر کچھ گناہ نہیں لیکن نماز کو تمام کر لیا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا منبرہ ٹھیک کے معلوم نہ ہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل لم یقعد فی کل موضع یوم آخر صلاتہ۔ اور در صورت کثر پر بنا کر کے ہر مقام پر جیکو آخری نماز تو ہم کرے قعدہ کرے۔ کیلئے یصیر تارکاً فرض القعدۃ والحدیث اعلم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا جو پڑھنے والا نہ ہو جاوے۔ فت۔ شلتا ایک دو دو میں اسکو شک ہوا اور تحریر نہ جمی تو اسے حکم شرع ایک پر بنا رکھی پس ایک رکعت پڑھ کر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق بیان بیٹھ گیا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اس وقت سے ہی بیٹھ لے اور یہی پایا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اس واسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ منیعت ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت۔ کئی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھ کر آخر قعدہ پڑھا اور اس کے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا بیان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاطاً یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واصل اعلم بیان استحسان ہو گا کیونکہ جب شرع نے کثر پر بنا کا حکم دید با تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور غلو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فالله تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ہم۔ پھر جس صورت میں کہ تحریر میں یا کثر پر عمل رکھا ہے سو کے دو سجدے کرے۔ فت۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے خارج ہو کر یا بعد سلام کے شک ہو تو نماز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر ہی موجود ہے تو اس پر احادیث واجب ہے۔ اور اگر وقت نفل چکا ہو پھر شک ہو تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ اگر نماز فجر میں شک ہوا کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پڑھ کر نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے پھر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھ کر سو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہو تو دونوں سجدے پڑھے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر میں شک ہو کہ اسے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو اہم محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدیث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہو تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہو

کہ وہ دوسری یا تیسری کرے پس اگر اسکی تحریر میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو کر پڑھ لے اور بعد فقہ کے استحباب ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحریر کرے پس اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری ہو تو پوری کر لے اور اگر تحریر میں آوے کہ وہ تیسری ہو تو پھر قعدہ میں تحریر کرے اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پڑھیں بیٹھا ہو تو تازہ فاسد ہو گئی اور اگر تحریر کسی بات پر واقع ہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز میں ہر چنانچہ اگر شک کیا کہ جو بھی یا یا چون ہو تو اسی طہ پر حکم ہو اور اگر شک کیا کہ تیسری یا یا چون ہو تو جیسے ہم نے فرمایا نہ کر کیا کہ وہ قعدہ کی طرف ہو کر نہ پھر ایک رکعت پڑھ کر پھر ایک رکعت پڑھ کر۔ اگر ترکی دوسری یا تیسری میں شک ہو تو یہ رکعت تمام کرے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اس میں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ لفظ صمد اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحریر پر عمل کیا ہو یا کثر پر بناوکی ہو سو کا سجدہ کرے۔ الفتح بجز۔ اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک ایسی فکر میں رہا پھر یقین ہو کہ تین پڑھی ہیں پس اگر فکر میں قنوت یا سوچ پڑھا رہا اور بعد اسے رکن کے ساکت نہیں رہا تو پھر سجدہ سوئیں ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اس قدر دیر گزری کہ فکر میں حالت تغیر ہوئی تو اس پر استسحاناً سجدہ سوہو۔ المحیط الذخیرہ ص ۲۰۔ اگر نماز میں اس پر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدت ہوا یا اسے مسح سر کا نہیں کیا تھا اس میں اسکو یقین ہو یا اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہو پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسے حدت نہیں کیا یا اسے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکر رحمہ اللہ فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدت یا عدم مسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر جانا کہ اسے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا اسکو حدت ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو مجاسف ہو چکی یا نہیں۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو تازہ نماز پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اس پر وضو یا کثر اجماع لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ تکبیر ہی یا مسافر ہو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتاری حانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری یا چوتھی میں شک ہوا تو اسے گن اکھیون سے پیچھے داؤن مقدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر دے لوگ پھرے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوتا اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤن اسے اس طریقہ پر احتیاطاً کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہو اور اس پر سو لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلیٰ تھا پڑھی یا ادا کی جب اسے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز پھر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہار نے کہا کہ اگر مصلیٰ کے نزدیک اسے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الغیرہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو ان کے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلیٰ کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھرے اور اگر خبر عادل ہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا۔ المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ ان کے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی کتہہ پر بنا کر کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہو مریض۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ عن اقامہ کھڑے ہونے سے۔ ف تپنی یا ٹیکے ایسے کھڑے ہونے سے جنکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعداً تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھا ٹیک سے ہو۔ برکع ویسجد۔ در حالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا رہے۔ **ف**۔ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو ہی
 اصح ہے۔ انتر ناشی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انطیرہ مع والدہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلیٰ کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیرینہ
 ایچے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہو یا جو۔ انتہیں۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الگائی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشانی پر
 غدر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نو۔ و۔ ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہے۔ م۔ اور اگر
 قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہو تو ترک جائز نہیں۔ الگائی۔ اور اگر بوجہ قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
 و کچھ دیرات کر سکتا ہو یا فقط کبیر تحریر تک قیام کر سکتا ہو تو جہد قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیچہ جاوے نہیں لگے
 حوائی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی ناز جائز ہونے کا خوف ہے۔ انطاہدہ سرادہ اسقدر قیام سے
 یہ کعبہ سجدہ کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح یہ کہ بون ہی کرے اسکے سواے جائز نہیں ہے اور اسطرح
 جب عصا یا خادم پر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو بون ہی لازم ہے۔ انتہیں۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہو اور باہر مسجد چلے
 پر دبان قیام نہیں کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ انطاہدہ۔ و اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
 گھر میں کھڑے پڑے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ انصرفت۔ میں لگتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی قیام
 فرض کو ترک نہ کیا جیسے منفرد میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جائز
 حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑے تو اصح یہ کہ چار زانو یا اتیمات کی بیشک وغیرہ
 بسطع اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ انطہدہ۔ اور اگر بیٹھنا استوی ممکن نہ ہو تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
 ممکن ہے تو بسطع بیٹھنا واجب ہے۔ انطیرہ۔ اور استوت لیٹ جانا جائز نہیں ہے۔ انتہیں۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس
 مریض کو تحریر وغیرہ کی قدرت قیام جانتا ہو وہاں تک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجدہ کی قدرت ہو چنانچہ او بیٹھا
 اور جب قیام کی قدرت نہ ہو تو بیشک رکوع و سجدہ سے پڑے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع
 قاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومی ایماؤ۔ دلیل اسکی واسطہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لامرئ بن حصین رضی اللہ عنہ
 کے واسطے ہے (جگو بوا سبر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑے پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہ ہو تو بیٹھے پڑے پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہ
 تو کروٹ پر پڑے ورنہ حالیکہ تو ایماؤ کرے۔ **ف**۔ اس حدیث کو سوائے اہم مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
 ردیح کیا اور نسائی رحم کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقیماً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو چٹ لیٹ کر پڑے۔ اس
 ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چٹ ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا مستعذر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجدہ کا طریقہ بشارت
 ہے۔ یہ دلیل نو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ و لان الطاعہ بحسب الاستطاعہ۔ بیشک مریض کو جو اسکیلے کے فرمانبردار
 مواخی طاعت کے ہے۔ **ف**۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یطاع
 اللہ فسادہ و سہا و انتداب کے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگر بہ مشقت کے ساتھ
 ممکن بلکہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو وہ دکر دیا تو بدو دن مشقت
 و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی تومی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطون آیت سے اشارہ ہے۔ م۔ قال فان لم
 یستطع ان رکوع و السجود۔ قد ورمی نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجدہ کی نہ ہو۔ **ف**۔ جیسے قیام کی استطاعت
 نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ اومی ایماؤ۔ تودہ اشارہ کر لے یعنی قاعدہ اپنی بیٹھے سے رکوع و سجدہ
 کا اشارہ کرنے۔ لائے وسیع مثلاً۔ کیونکہ یہی ایماؤ سے رکوع و سجدہ کرنا ایسے شخص کی دست و طاقت ہے تودہ بیٹھے ہو۔ ایماؤ
 لہا کر لیا۔ پھر چونکہ ایماؤ میں رکوع و سجدہ مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ و جعل سجدہ و خفض من رکوعہ۔ اور کر دے اپنے سجدہ

ویاورہ پست سجدا پہا پہ نسبت رکوع کے۔ **ف**۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہو۔ لاندہ قائم مقام تھا۔
 کیونکہ ایسا قائم مقام رکوع و سجدہ کے ہو۔ فاخذ حکمہا۔ تو ایسا رکوع و سجدہ کا حکم پایا۔ **ف**۔ لہذا ایسا رکوع سے یا سجدہ
 ویاورہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہر حتی کہ اگر دونوں کا ایسا برابر کر دے تو جائز نہیں ہر مکانی البتہ۔ اور یہ شخص نہو کا سجدہ بھی
 ایسا سے کرے۔ **المجید**۔ ولا یرفع الی وجہ شئی لیسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز پر
 سجدہ کرنے۔ **ف**۔ یعنی اگر اپنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو
 تو جائز نہیں۔ **فقولہ علیہ السلام** ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاقوم براسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
 کی حدیث میں ہے کہ اگر مجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر دے نہ اپنے سر سے ایسا کر۔ **ف**۔ اور حدیث
 مع شان ورودیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے سند میں اور بیہقی نے المعروفین بطریق ابو بکر الخفی روایت کی۔ قال الخفی
 سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضاً یعنی جابر نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر ناز ٹرختا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینک دیا پس اسنے ایک لکڑی
 کپڑی کی آسپر ناز پڑے تو اسکو بھی آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ ناز پڑو زمین پر اگر مجھے استطاعت ہو ورنہ ایسا کر اور اپنے سجدہ
 کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رحمہ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رحمہ سے روایت کیا ہو سوا۔ ابو بکر
 الخفی کے اور ابو بکر الخفی کی متابعت کی عبد الوہاب وطار نے کہ ثوری رحمہ سے روایت کی ہے۔ **نعمی**۔ ابو بکر الخفی ماضی ثقہ ہے
 الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحیح کی اسناد سے ہیں جب ابو بکر الخفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ **م**۔ اور طبرانی
 نے معجم میں اسی حدیث جابر نے کہ مانند حدیث ابن عمر رحمہ روایت کی مع۔ بھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ ٹھاکر
 پیشانی سے لگاتا تھا اور یعنی رحمہ نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسوا
 کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجل وہ بمنزکہ زمین کے ہو تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
 پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ **م**۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض آسپر سجدہ کرنا ہو تو اسکی ناز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ **م**۔ **وان فعل ذلک**۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
 کیا۔ **وہو یخفض راسہ**۔ اور وہ اپنا سر جھکا تا ہے۔ **اجزاء** لوجود الایاء۔ تو اسکو کافی ہو گیا جو ایسا رہائے جانے کے **ف**۔
 اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجدہ ہے۔ **م**۔ **ولیکن اسنے بڑا کیا**۔ **المغمرات**۔ **وان وضع ذلک علی جہتہ لا یتجزیہ لا تعدا**۔
 اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا منہم ہے۔ **ف**۔ **یصح** ہے۔ **الخلاصہ**۔ اگر کسی کو زمین
 سجدہ کرنے کی قوت ہو مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہو تو ابھی اسکو ایسا نہیں جائز بلکہ اسکو ناک
 پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ **الذخیرہ**۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایسا جائز ہے۔ پھر ایسا کیلئے
 کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ اسکا زیادہ ہو۔ **م**۔ **وان لم یستطع القعود**۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ **ف**۔
 جیسے قیام رکوع و سجدہ کی نہیں ہے۔ **استلقى علی ظہرہ**۔ تو اپنی پشت کے بل جٹ لیٹ جاوے۔ **وجبل رجلیہ الی اقبلیہ**۔
 اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ **ف**۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ **ف**۔ بلکہ ٹھٹھنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلاتا
 کر دہ ہے۔ **د**۔ **واومی بال رکوع والسجود**۔ اور رکوع و سجدہ کا ایسا کرے۔ **ف**۔ اور اسکے سر دونوں حوں کے پیچے ایک اور پھا
 تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ ٹھٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع و سجدہ کا ایسا ممکن ہو۔ **الکافی**۔ ورنہ بدون اسکے تو
 تندرست ایسا نہیں کر سکتا مریض سے کیونکہ ممکن ہو گا۔ **ف**۔ **فقولہ علیہ السلام** یصلی المریض قائماً فان لم یستطع
 قاعداً فان لم یستطع فاعبر تعالیٰ احق تقبول الغدر منہ۔ پریل اس قول

کہ مریض کھڑے پڑے پھر نہ پڑے۔ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑے۔ سکے تو گدی کے بل بیٹھے نہ حالیکہ ایسا کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اندر نہ
زیادہ لائق ہو کہ اس سے قدر قبول فرماوے۔ **ف**۔ جبکہ جلد سے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی ناز میں تاخیر ہو۔ پھر کلام یہ ہو کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہو۔ **ف**۔ ہاں حدیث عمران رضی اللہ عنہ میں ہدایت
نسانی رحم صریح مذکور ہو اور اگر کھانا چاؤ سے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی۔ روایت میں مذکور نہ ہو اسکا جواب یہ ہو کہ کچھ معاذ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بسبب المرض کبھی چٹ اور کبھی کرکٹ جائز ہو جیسے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چٹ آسان نہ تھا تو انکو کرکٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ **و** ان اسلمی علی جنبہ
ووجہ الی القبلیۃ جائز۔ اور اگر مریض کرکٹ پر لیٹا اس بیات سے کہ آسان نہ جانے کرکٹ جائز ہو۔ **ف**۔ لہذا روایت میں قیل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ **ف**۔ یعنی حدیث عمران رضی اللہ عنہ کیونکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے صرف کرکٹ کی روایت
نہیں کی ہو۔ بالکل چٹ و کرکٹ دونوں جائز ہیں۔ **ا**۔ الا ان الاولیٰ ہو الاولیٰ عندنا۔ مگر فرق اتقدیر ہو کہ اولیٰ ہمارے
نزدیک پہل صورت ہو۔ **ف**۔ یعنی چٹ لیٹنا۔ **خ**۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ اللہ کے۔ **ف**۔ کیونکہ شافعی رحمہ اللہ کے
نزدیک کرکٹ پر اولیٰ ہو۔ بہر حال اختلاف اولویت میں ہو اور ہمارے نزدیک چٹ اولیٰ ہو۔ **ل**۔ ان اشارۃ المستملیٰ تقع
الی ہوا و الکعبہ۔ کیونکہ چٹ لیٹنے والے کا اشارہ ہوا و کعبہ کی طرف پڑتا ہو۔ **ف**۔ اور حقیقت قبلہ وہ مقام ہو جان حدیث
کعبہ نبوی ہوئی ہو اور عمارت قبلہ نہیں ہو بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہو جسکو ہوا کے حفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چٹ والے کا ایسا ہی ہوا کی طرف پڑتا ہو جو اصل قبلہ ہو تو یہ اولیٰ ہو۔ **و** اشارۃ المستملیٰ
علی جنبہ الی جانب قدیمیہ۔ اور اشارہ کرکٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہو۔ **ف**۔ تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رحمہ اللہ نے ظاہری توجہ بدن کو اولیٰ رکھا جیسے بہت سے ہوتا ہو اور ہم نے توجہ حالت ناز کو اولیٰ
رکھا ہے۔ **و** یہ تاودی الصلوٰۃ۔ اور اسی کے ساتھ ناز ادا ہوتی ہو۔ **ف**۔ یعنی ایسا کر کے ساتھ۔ **ک**۔ یعنی ہوا کعبہ کی طرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہو۔ پھر اگر کرکٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ **السریر** واقعہ۔ یعنی
حدیث میں فعلی جنبہ عام ہو کہ کرکٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ **ف**۔ **ع**۔ واضح ہو کہ جگہ لٹنا مشرع ہو ایک تو ناز مریض میں خواہ
چٹ یا کرکٹ۔ **و** دم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن شاعرین نے چٹ اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح رج نکلنا آسان ہو۔ **س**۔ دم جب نکلنے کو پختہ پڑتا ہو اور ہمارے اصحاب سے اس میں روایت نہیں لیکن متعارف
چٹ ہو۔ چارم بہت پرنمازی کی حالت میں سے چٹ۔ **ج**۔ جسم قہر میں چٹ مگر دائیں پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ ہے۔ **ع**۔ **ا**۔ ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہن کرکٹ پر لیٹ جاوے۔ **م**۔ **ف**۔ ان لم یستطیع الا یاء براسہ اخوۃ عنہ۔ پھر اگر مریض
کو سر سے یا رکی طاقت بھی ہو تو اس سے ناز میں تاخیر نہ جائیگی۔ **و** لایولیٰ یعنی نہ لایقلیہ ولا بساجیہ۔ اور نہیں یا کرکٹ
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ سمجھوں سے۔ **ف**۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہ
سے صرف سمجھوں سے جواز مذکور ہو اور امام محمد رحمہ اللہ سے آنکھوں سے جواز میں شک و طلب سے عدم جواز مروی ہو اور بنو دن کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے مختلف روایات ہیں ایک شل ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اور ایک میں اتحد تحول مالک و شافعی رحمہ اللہ
کے آنکھوں سے پھر سمجھوں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے۔ **ع**۔ جیسے امام زعفران کا قول ہو چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔
خلافاً لزمزم۔ بخلاف تحول زعفران کے۔ **ف**۔ کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے ایسا جائز ہو جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے۔ **ع**۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہو۔ **ل**۔ لہذا روایت میں قیل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کر چکے۔ **ف**۔ یعنی قولہ والا فام براسک یعنی جب رکی ہو جو بدی قدرت ہو

تو سر سے ایسا کر۔ یعنی ۱۰ سین مال ہو اسکا سکہ کہ اس میں سر کے سوا سہ دوسری چیزوں سے مانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزوں سے ایسا کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت میں نہیں آیا۔ م۔ ولان نصب الابدال بالراے المتنع۔ اور صحیح سے کہ بدل کا مانع ہے مقرر کرنا منع ہے۔ فن۔ یعنی سر سے ایسا ثبوت اور سر کے بدلے انگھون وغیرہ سے ایسا قائم کرنا اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا جو اور وہ منع ہے۔ اگر بدون داد ہوتا تو ہر بہتر تھا اور دونوں کا مجموعہ ایک شخص دلیل ہوتا کہ نص میں سر سے ایسا ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا منع ہے۔ اگر کما جادے کہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے سوا قیاس کرنے میں جواب دیا کہ لا قیاس علی الراس لانہ یتاوی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین و اخصیتہا۔ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن لازم کا ادا ہوتا ہے نہ آنگھ و اس کے اعتبار سے یعنی بھون دون و قلب سے فن۔ حاصل یہ کہ آنگھ و بھون دون و قلب میں اور سر میں یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجائے سجدہ کے ایسا اُس سے نص میں قرار پایا۔ اور ان تینوں سے رکن مذکورہ ان میں ہوتا تو ان کا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ بھر جب آنگھ و قلب دہرے ایسا جائز ہوا اور سر سے ایسا کی قدرت نہیں تو ایسے مرتضیٰ سے ناز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ فقوٰلہ آخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ آخرت عنہ یعنی اُس سے ناز تاخیر کی جائیگی یہ قول۔ اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ۔ اشارہ ہے کہ ایسے مرتضیٰ سے ناز ساقط نہ ہو جائیگی فن۔ بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے میں ملت ہے بوجہ انہما عاجزی کے۔ وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقاً۔ اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد نہ ہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ میں ہو۔ فن۔ یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م۔ اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتیٰ کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ ہوا تصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہر زادہ و فقہ الاسلام ہر دوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُن کے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ ہون تو قضاء واجب نہیں ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ البناج۔ اور فتاویٰ الطبریہ میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتویٰ ہے ج ۵۔ بشمول اس مسئلہ کے جو نوادر میں امام محمد رحمہ سے مروی ہو کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کینوں سیت اور پانوں ٹخنوں سیت قطع ہون تو اسپر ناز واجب نہیں ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ القاضیخان۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر ناز واجب ہے۔ ت۔ لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد میں نہیں جیسے اغار و جنون میں ہے۔ المحیط۔ مگر امام مصنف نے باقتیاد امام قدوری و کرخی کے لایم کو سبھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ لانه فہم مضمون الخطاب۔ کیونکہ یہ مرتضیٰ جبکہ افاقہ و ہوش میں ہے تو حکم ادا سے ناز کو سمجھتا ہے۔ فن۔ تو حکم ادا کا اسپر توجہ ہے جس سے اسکے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ معذوری کی ملت دی گئی بنا تک کہ قادم ہو۔ بخلاف المغمی علیہ۔ برخلاف اُس شخص کے جس پر اغار کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ فن۔ تو وہ خطاب ادا ہی کو نہیں سمجھتا تا سپر خطاب متوجہ نہیں کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ شرحی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ نظر احتیاط ہے اور سجدہ اسلام سے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ میں وقت میں بیٹھے جانے کے واقع ہے کہ آخر دن رات میں پانچ نازین مفروض ہیں۔ کما فی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا آٹکے برعکس کس قسم ہو بہر حال دونوں کا مجموعہ ۲۴ ساعات سے کم یا زیادہ نہ ہوگا۔ پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر در حقیقت علامات اور مین اور اصلی اسباب نہیں حتیٰ کہ جن گھنٹوں میں دن ۲۲۔ ساعت اور رات صرف ۲۔ ساعت ہو یا مثلاً مشارکات وقت نہ نکلے اسطرح کہ عرب و شفق سے متصل ہے مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچون فریضہ نازین و دروسے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴- ساعت میں پانچ نازین اور ۲۴- ساعت کے اندر ۴۸- گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۴۸- گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب شلاچہ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نازین نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات میں اس کے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴- ساعت پر مدار اور نور حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴- ساعت کا ایک وقت ہے ۱۰- اسی پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴- ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴- ساعت میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل ذبیحہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ امی تھی اور یون ہی اُن کے جواز کے لیے رہا۔ اور طیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روزہ کے تغیرات زیادہ ہیں چونکہ علم الہی غریب میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو کھڑی غیر نبوی جادوئی توفیق نزول القرآن کی کوئی توضیح نہ تھی صرف حضرت علی امیر علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نازون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ چکو خطاب کیا آنگا وجود اسوقت قطعاً ہوگا مگر مقصود ایشاء و طہیم ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پر اب میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جابل بھی سمجھ جادوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بہ و ن بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالکل پانچون نازین اسوقت ۲۴- ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی ذبیحہ میں پھر ہر ایک اس میں تفصیلی حصہ پائی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغیار کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اُسے ایک ذبیحہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پاپا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک ذبیحہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ ذبیحہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گزر چکا ہے اس واسطے محفل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پاپا تو اس کے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر بیان بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا و ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغیار دن رات سے زائد نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر حقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف ح نے یہی اشارہ فرمایا کہ لایقیم مضمون الخطاب بخلاف الخفی علیہ کیونکہ معنی علیہ تو خطاب ادا کر کے سمجھا ہی نہیں تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو متیق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بافضل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نازین اس کے ذمہ واجب لاداً رہیں حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو طی الامح کر وہ تعمیری ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ دیدہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چارون فاتحہ پانچون گٹھے ہونے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہیں ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب ناز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ جنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت کا قصہ لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر ناز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ ہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہو بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر بوجہ حشدید کے اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

وہاں جیسے عبادی معمول ہے بخلات مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہر جگہ کسرتاً پیر تقاضا میں صحیح نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مہنف رحم نے تصحیح فرمائی ہو وہی صحیح و خارج ہے لیکن قتادی الطبریز سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجع پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پادے پھر اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور ہر کوئی عقید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی ادگاہ آتی جاتی ہو کہ اسیر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار شائبہ ہو جاتا ہو تو اس پر نماز اور کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اس نے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ التقیہ۔ د۔ یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے جس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رحم حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو فقط ظاہر دلیل شرعی کی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ ہم۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے انہیں قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایہ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جانتا کہ ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ابھی قیام سے عاجز ہو چکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلئے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ ہم۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی اقیام ولم یقدر علی الركوع والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہو مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت ہو تو بھی کم بلزومہ اقیام۔ اس پر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے ہو جائے بیٹھے اور بیٹھا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایما۔ اور بیٹھے کھڑے در حالیکہ ایما کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایما کرے۔ لان رکعتیہ اقیام للتوسل بہ الی السجود۔ اسلئے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس فرض سے کہ قیام کے وسیلے سجود ادا ہو۔ لما فیہا من نہایت التقطیر۔ کیونکہ ایسے سجود میں انتہائی تعظیم ہے۔ ف۔ حضرت سجود غرضی کی واسطے فاذا کان لا یستحبہ السجود لایکون رکناً فیخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ کون نہ ہو تو مصلیٰ کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الا یا وقاعدا۔ اور افضل تو یہی کہ ایما و سجود کرے در حالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشہر بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایما کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلات کھڑے ہوئے ایما و سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی الخ بعض صلواتہ قائماً ثم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جب کو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالکل پیدا ہو گیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھ کر نماز کو تمام کرے۔ رکوع و سجود در حالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ بارکوع و سجود کا ایما کرے اگر انکی قدرت بھی نہ ہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ یا بیت کر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہ ہو۔ ف۔ اور چت بیٹھا افضل اور کھڑا جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو ادلی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ نبی الا علی الا علی فصار کا لا مقدار۔ کیونکہ اسنے ادنیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو اقدار کے مانند ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اس کے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجل جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہو یعنی پہلے فرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہو گا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آدیا لہذا فرمایا۔ ومن صلی قاعدا۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھا ہے۔ یرکع مسجد بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرنا ہو۔ فن۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقہ ادا کرنا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ ملاحظہ۔

بسیب مرض کی عاجزی کے۔ ثم صح۔ پھر وہ تندرست ہو گیا۔ فن۔ یعنی نازین اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہ ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ نبی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفہ

وابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی ناز پر بنا کر بے۔ فن۔ یعنی جس قدر بیٹھے پڑھا ہے

باقی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرے۔ وقال محمد استقبال۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑے۔ بنا علی اختلاف

فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ وقد تقدم میاں۔ اور اسکی بیان مکرر چکا

فن۔ یعنی باب الامامہ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے اور

وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنا ضعف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر

والسرا علم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح بیان بھی قعود کی ناز پر قیام کو

مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی ناز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود بھی

موتب جو از بنا ہے۔ وان صلی بعض صلاتہ بایا۔ اور اگر تھوڑی ناز کو ایسا سے پڑھا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع وسجود کو

ایسا سے کیا ہو بسیب عاجزی کے۔ ثم قدر علی الركوع والسجود۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہو گیا۔ استأنف

عند ہم جمیعاً۔ تو مینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے سے ناز پڑے۔ لانه لا یجوز اقتدار الراجح بالموءے

فکذا الیہ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرنا ایسا کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے وجوب ابتداء نہیں جائز

تو بنا بھی نہیں جائز ہے۔ فن۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جان اقتدار جائز ہے تو مصلیٰ عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز ہے

اور جان نہیں دیا اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع جماع الفقہ من اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایسا

کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی طرح بہرہ برنام کرے۔ ف الجواب۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایسا کرنا پھر وہ ایسا کے ساتھ

بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے سے پڑے۔ ارفع۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ ومن التمتع التطوع قائما

اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ ثم اعجبی۔ پھر وہ تسک گیا۔ فن۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی

لا بأس ان یتوکل علی عصا یا وحائط او لقعہ۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ لان

تہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تمکان عذر ہے۔ فن۔ تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر قدرین دونوں میں

اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وان کان الاتکاء بغیر قدر لیکرہ لانه اساتہ فی الادب۔ اور اگر ٹیک دیدینا بغیر قدر ہو تو

مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ فن۔ یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ وقیل لایکروہ

عند ابی حنیفہ لانه لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رحم

کے نزدیک اگر بغیر قدر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ فن۔ مع قول پر حیا کہ فقر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ فکذا لایکروہ الاتکاء۔ تو یوں کہا

ٹیک دیدینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ وعندہما لیکرہ لانه لا یجوز القعود عندہما فیکرہ

الاتکاء۔ اور صاحبین نے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے قدر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دیدینا بھی مکروہ ہے۔ فن

مکر غیر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دیدینا امام رحم کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مکر قدری رحم نے کہا کہ۔ وان قعد بغیر عذر

لیکروہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر قدر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما۔ اور امام رحم

کے نزدیک اسکی ناز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقد مر فی باب النوافل۔ اور باب نوافل میں یہ

مسکد گذرا۔ فت۔ اور وہاں کھاک صبح نفل پر امام کے نزدیک بے قدر بیٹھا مگر وہ نہیں ہر جیسے نماز اسلام نے بنو طین نصیر
کی اور محیط میں کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رحم کے نزدیک کراہت معنی خلاف اولیٰ ہے حتیٰ کہ ناز جائز ہے اور حائض
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تضعیف کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کردہ کے فقط سے عدم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شامین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریم اور امام رحم کے نزدیک قیاس بھی تھا لیکن سنجیدگان
مکروہ تحریمی نہیں مگر خلاف اولیٰ یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واصر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے۔ نفل میں ایسا نہیں جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التا تاریخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی پس درمیانی
تشہد بھول کر جب بیٹھا تو قرات و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھا بنکر نہ قیام کے ہے۔ القاضی خان۔ و آخر میں
سود کا سجدہ کرے۔ التا تاریخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھا پڑھنے کا پھر سجدہ
پڑھنا تھا کہ سو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضی خان۔ مریض نے جو بھی رکعت کے سجدہ اخیر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایسا کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ با یا ہو تو ناز فاسد ہو گئی اھ
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قرات کی پھر جاننا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرات
پر چلا جاوے اور آخر نماز میں سو کا سجدہ کرے۔ المحیط۔ مریض اپنی ناز میں قرات و تسبیح و التجات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التا تاریخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہو گا جس میں مریض
عاجز ہو اور حسین قدرت ہر حسین مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ بچا تھا ہے ولیکن اسطرح متوجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الزام ہے جدھر رخ ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا اگر اس سے قبل رخ
پھیرنے کو نہیں کہا تو ناز جائز نہیں۔ یوں ہی جب سچو نا بھس ہو اور بدلنے والے کو نہیں کہا تو ناز جائز نہیں اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر محسب بھونا بدلنے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے محسب ہو جائیگا یا بدلنے
میں مشقت لاحق ہوئی ہے تو اسی طرح محسب بھونے پر پڑھے۔ القاضی خان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
ناز پڑھ لی خواہ عمد یا چونکہ اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہو گا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی
اگر بغیر قرات یا بغیر وضو پڑھ لے تو بھی جائز نہیں اور اگر قرات سے عاجز ہو تو بغیر قرات کے ایسا سے پڑھے اور مرد و عورت
مریض جو رو کو دھو کر انالزم نہیں ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلاً سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھا ایسا سے رکوع و سجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھا ایسا کیا تو جائز ہے مگر اول فضل ہے۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے
میں پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرات نہیں کر سکتا اور بیٹھے میں ایسا نہیں تو بیٹھا پڑھے۔ السراجہ۔ کھڑے پڑھنے میں تنگی
کا خوف ہے یا صبر میں ہونے سے پیشہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کچھ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو ناز میں مضار ہو یوں
اگر حالت صحیح میں چند ستون کی طرح پڑھے اور اگر مریض کی طرح پڑھی تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی تضامین
مرض میں جسطح ہو سکیں اور اگر پکا خواہ بیٹھا یا ایسا سے۔ السراجہ۔ نازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھا پایا جو اسکو رکوع و
سجدہ کے شمار و سہ سے خبردار کرنا ہے تو جائز ہے اگر بدو ن کے ممکن نہ ہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز میں اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فایع ہو رہا ہو کہ یہ بھی صحیح ہے۔ المفہرات۔ ومن صلی فی السفینہ قاعد امن غیر علیہ اجزاء عند

ابی حنیفہ و اقیام افضل۔ جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے ناز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ و قال لا یخیزہ الا من غدر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ غدر سے بیٹھے۔ و اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان اقیام مقدمہ و علیہ فلا یشترک۔ ہوا کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ حرکت نہ کیا جائیگا۔ و برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے۔ و شرم کتاب کہ قول ابو حنیفہ صحیح و یقین باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ و لہ ان الغالب فیما دوران الراس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سرگوشا ہے۔ و ہوا متحقق۔ اور یہ اند متحقق کے ہے۔ جیسے سفر میں تھرازی کی رخصت ہو جائے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق ہو تو بھی تھرازی ہے کیونکہ بغیر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوا۔ الا ان اقیام افضل لانه بعد عن شہتہ الخلاف۔ لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شہتہ خلاف سے دور تر ہے۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ پھر قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز ہو تو پھر ہوا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ اس شبہ سے دور رہے۔ اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلیٰ کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلات جانور پر سواری کے۔ ذکر شمس الائمۃ السرخسی۔ مع۔ پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں۔ و انحر ج افضل ما کمہ لانه اسکن قلبیہ۔ اور کشتی سے باہر نکل آنا جائز ممکن ہوا افضل ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے۔ لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی میں ناز پڑھی تو بھی جائز ہے۔ ابن حزم رحمہ نے علی بن حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہجو صحابی سردار نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مہاجر رحمہ نے فرمایا کہ ہجو بن جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ مع۔ و الخلاف فی غیر المربوطہ۔ پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہ ہو۔ یعنی کنارے پر ٹکریے نہ ہو۔ و المربوطہ کالشیط موضح۔ اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے۔ و اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی تنہا مربوطہ کی تفسیر نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجل ہٹ کر جائز ہے اور اگر لاحق نہ ہو تو بھی امام ہم کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک بین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجل ہٹ کر نہیں جائز ہے۔ البقی و الدرایہ و غیرہ۔ اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو صحیح ہے کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے۔ التمرناشی۔ اگر غدر ہو تو بالاجل ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے۔ محیط میں ہے کہ کشتی میں اشاہہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ غدر ہو۔ ایک کشتی میں جامع کرنا جائز ہے۔ اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ لی ہوں جیسے دریا دونوں پر نفل کی جامع جبکہ آپس میں بندھے ہوں۔ امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور دریا میں رہتے یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز نہ نہیں۔ اگر کشتی گھومنے بہاں جامع و غیرہ پھرے تو مقتدی امام سے آگے ہو گیا کی تاخیر و تردد نہیں۔ اگر کنارے ناز پڑھا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا تاج کی چوٹی یا کھمبے کا ٹھونڈ ہوا تو ناز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر جاگے یا چرواہے نازی کو لگے پروردہ کا خوف

لہذا نہایت بجا ہے کہ اگر دوران سر و حال میں اسکا کھڑا ہونا جائز نہ ہو تو بیٹھنا بھی جائز ہے۔ ۱۱۔

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئین میں گرنے کا یا جھٹ سے گرنے یا غرق ہونے یا جہل جانے کا خوف ہو تو ناز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع ناز بڑھ کر اولیٰ جائز ہوگی۔ مع۔ ومن انعمیٰ علیہ خمس صلوات او دونہا قضی۔ اور جس شخص پر بیوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نازوں تک یا کم تو وہ ان نازوں کو قضاء کرے۔ وان کان انشد من ذلک لم یفرض۔ اور اگر پانچ نازوں سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے۔ و۔ جبکہ اغار علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر شفا صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغار اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغار دوسرا شمار ہوگا البتہ میں۔ امام احمد کے نزدیک نائید میں بھی قضاء ہے چاہے جب قدر ہوں۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغمار وقت صلوٰۃ کا ملاحظہ تحقیق العجز فشبہ الجنون۔ اور قیاس یہ تھا کہ منعمی علیہ پر قضاء نہ ہو جس صورت میں کہ اغار نے ایک ناز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہو گئی تو اغار شبہ جنون ہو گیا۔ و۔ بقول بعض۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک وشافعی رحمہما کی ہے مگر جبکہ اغار بوجہ جوری وغیرہ کا مصیبت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے۔ الحلیہ۔ واضح ہو کہ مذرتین طرح کے ہیں اول مستحب ہے کہ جنون تو وہ بالاجل منع فرمیت ہے۔ درم قاصر ہے یعنی نہ کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتیٰ کہ قضاء واجب ہے۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جنون داغدار پس اگر یہ در او ہو جاوے تو مستند کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء واجب ہوگی۔ پھر در او ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دوں سے بڑھ جاوے حتیٰ کہ چھٹی ناز کا وقت نکل جاوے و النافع۔ پھر اصرار یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون مستند ہو۔ مع۔ پس امام مصنف رحمہ نے جنون سے تشبیہ میں معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک ناز کا ل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ چھٹی ناز کا وقت خارج ہو کر سجد کثرت ہو جاوے۔ م۔ وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فیصح فی الاداء۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغار جب دسار ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جائیگی تو انکی قضاء کرنے میں حج میں ٹر جائیگا۔ و۔ اور حج کو اللہ تعالیٰ نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں۔ و اذا قصرت قلت فلا حج۔ اور جب مدت ٹھوڑی ہوگی تو قضائیں ٹھوڑی ہوگی تو حج میں نہیں ٹرے گا۔ و۔ پس قضاء واجب ہے میں کتنا ہوں کہ یہ شعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حج کی جہت سے کثرت کی صورت میں ساقط ہو گئیں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اغار ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عامل انہی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجودیکہ وہ حقیقت باقی ہے تو یہ شخص جو الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو ناخیر لازم آئی نہ آگے دراصل واجب نہ ہونی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے۔ معنی یہ توجہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغار کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ حقیقت باقی گراؤمی ناز کے خیال اور کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے۔ مخرج کے نزدیک کا دوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغار جس کا ترجمہ بیوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بدایت کے خلاف ہے بلکہ اوپر تقریر یہ تمام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گزرے تو ساقط ہو جیسے خمس الاثمہ شخصی کا اغار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو۔ بشا بہت جنون لیکن احتمال شائبہ خواب ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ شل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حج نہیں اور حد کثرت میں حج کی معاصرت سے ساقط کیا۔ والکثیر ان تزد علی یوم ولیقلہ لانہ یدخل فی حد کثیر اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاوے کیونکہ دس کے بعد روزہ میں داخل ہو جاوے گی۔ و۔

جب کہ چوتھی ناز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کا ناغہ کرنا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغار کے ہر ایسا ہی ذکر کیا
ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رحمہ نے قواعد میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر
فیلقی بالقاصر۔ بخلاف فہم کے کہ وہ مثل اغار کے نہیں کیونکہ نیند کا استدر دراز ہونا ہر قومیند کو عذر قاصر کے ساتھ
محق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغار و جنون کا الحاق فقہ معتد کے ساتھ ہر جیسے بہن مگر جب ہی کہ اغار یا جنون کی حالت
مستند ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ لغیر من حیث الاوقات فہم محمد رحمہ لان التکرار تحقیق ہے۔
پھر کثرت فیذات کا اعتبار امام محمد رحمہ کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہر کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔
حتی کہ جب چوتھی ناز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً۔ نھر کے اول سے اغار طاری ہو تو دوسرے دن تمام وقت نھر
نظر کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور
شیخین رحمہ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُن کے نزدیک نھر سے اغار بعد دوسرے روز طلع آفتاب کے
بعد کثرت ہو گئی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول احسان ہے۔ و ہوا لما توار عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہما والسر تعالیٰ علم
اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ والسر تعالیٰ علم۔ ف۔ محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ انجیرنا اوجیفہ
عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رحمہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغار ہوا تو ابن عمر رحمہ نے فرمایا کہ وہ نھار
کرے۔ عبد اللہ بن زید نے نواری عن ابی ہریرہ عن ابن عمر رحمہ روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک جینہ اغار رہا تو قضاؤں
کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحزلی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک رات دن اغار
ہوا تو افاقہ کے بعد قضا نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رحمہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے
بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رحمہ سے روایت کیا ہے۔ مع۔ اگر آدمی یاد نہ دے تو ذکر ایک دن رات سے زیادہ پیش
رہا تو بالاجل قضا ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دھار سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضا ساقط نہیں نظر
ایک دن رات سے زائد ہوا تو قضا کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوة

باب بیان سجدۃ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسے ادا سے نازی قضا واجب ہونے کی قیادت
ہے تو اس پر سجدۃ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ ملاحظہ چنانچہ اگر کافر یا جنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب
نہیں الزام ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اس پر واجب ہے۔ محدث جناب درمیش پڑھنے یا سننے سے
واجب ہے۔ اگر پڑھنا آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوئے سنا تو علی الصبح واجب۔ ملاحظہ۔ اور سونے والے
جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الصبح اس پر بھی واجب ہے۔ الفتا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ
واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھنا اس پر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صبح تول پر اتفاق واجب
ہے۔ محیط السرخسی ملاحظہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور ہرے نے پڑھا تو اس پر واجب ہے۔ ملاحظہ۔ قال سجود
التلاوة فی القرآن اربعۃ عشر۔ اہم قدری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر المآثرات
۱۔ آخر اعرات میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسجدۃ ولید سجود۔ ۲۔ سورہ زمر میں۔ ف۔ قولہ ولید سجود
فی السموات الایہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولید سجود فی السموات الایہ۔ ونبی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ
تہ اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون لا ذخان سجود یقولون الایہ۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ غرنا
سجد ادیکما۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ بلا سجدہ سورہ ص میں ہے۔ ف۔ قولہ اقم تراتن اسر سجود من فی السموات

ومن فی الارض الا یہ۔ رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ وعلیٰ خدا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو روایات حدیث سے خلاف نہوا۔ اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تادیل آویگی۔ م۔ والفرقان۔ ۷۔ سورہ فرقان میں۔ ف۔ قولہ اذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الا یہ۔ والنحل۔ ۸۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولعلکم تفتخون والشمس والقمین۔ ۹۔ سورہ المیزیل۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وسجدا بحم الا یہ۔ وص۔ ۱۰۔ سورہ ص میں۔ ف۔ قولہ وغیرا کس داناب۔ وحکم السجدة۔ ۱۱۔ سورہ حم السجدة میں۔ ف۔ قولہ لایسألون۔ پر سجدہ کرے۔ والجم۔ ۱۲۔ سورہ النجم میں ہے۔ ف۔ قولہ فاسجدوا لہم واسجدوا۔ واذا السماء انشقت۔ ۱۳۔ سورہ اذا السماء انشقت میں۔ ف۔ قولہ قرئی عظیم القرآن لایسجدون۔ واقرا باسم ربک۔ ۱۴۔ سورہ اقرأ باسم ربک میں۔ ف۔ قولہ اسجدوا اقرب۔ ع۔ اگر معرفت اسجد پڑھا بدون اقرب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البھر۔ اگر انگوچون سے بدون حروٹ ملانے کے پڑھے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالجلہ ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ کذا کتب فی مصحف عثمان۔ یونی ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر ہوئی کہ دور کے مالک اسلامیہ میں بعض لوگ قرأت قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھو اگر ان ملکوں میں بیحد جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف ہو نچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہیں تو مصنف رحم کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں ہون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔ وھو المعتمد۔ اور وہی مصحف معتد ہے۔ ف۔ تو یہی دلیل اجماعی بلکہ کافی ہے اور امام شافعی رحم کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ۔ والسجدة الثانیہ فی الحج للصلوة عندنا۔ اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نازی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا۔ پر ہے۔ اسکے معنی تم رکوع وسجدہ کرو۔ مراد یہ کہ ناز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الرکعتین۔ یعنی اسی مرتبہ تو سجدہ ورکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ معنی بالاتفاق یہ کہ ناز پڑھا کر۔ پس مراد سجدہ نازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رحم کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رحم کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والحاکم۔ اور حدیث عمر بن العاص بروایت ابو داؤد وابن ماجہ۔ اند آتارین فعل حضرت عمر رحم کہ ناز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ وفعل ابو موسیٰ وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب معنی وابن الہمام لمحضایہ کہ حدیث عقبہ رحم کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کجہ تو ہی نہیں ہے اور حدیث عمر بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن مسعود راوی مہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رحم آثار کو حجت نہیں لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تادیل یہ کہ دو سجدے اسطرح کہے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نازی ہے۔ مترجم کتاب کہ حق یہ کہ حدیث درج حسن سے کم نہیں اور آثار کی یہ تادیل کھڑے ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک والسر اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے بلکہ دلائل صیغہ امر کے ساتھ بلکہ خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ ناز پڑھیں اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خدا و غناک ہوجاتا ہے کہ ہاسے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجالایا۔ پس سجدہ کر کے تاکہ معلوم ہو کہ ناز میں یون ہی رکوع وسجدہ کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو غریمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تشبہم ہے۔ رواہ طحاوی

باستناد حسن۔ یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیانِ واجب سجدہ تلاوت میں ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو واجب ہوا کہ دوسرا سجدہ نازی ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ان سجدہ نہیں بلکہ یہ کہ وہ ان سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایتِ ابراہیم بن عباس رحمہ اللہ کے کہا کہ ہر اسی قولِ ابن عباس کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیثِ عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافقِ ابراہیم بن عباس کے معنی یہ کہ جتنے میں کہ سورہ جمع میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بغیر میت یعنی وجہ ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ میں امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آئی ہے ہم۔ و موضع السجدة فی حکم السجدة عند قولہ لا یسأملون اور سورہ حم السجدة میں موقع سجدہ کا لا یسأملون۔ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کا تہذیب قول تھا۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ فی قول عمر بن۔ حضرت عمر بن۔ ف۔ یعنی حضرت عمر بن۔ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب میں نہیں ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رحمہ اللہ سے عبد الرزاق داہن ابی ثعلبہ نے روایت کیا۔ ف۔ و هو المأخوذ للاحتیاط۔ اور یہی قول بغیر احتیاط ہم نے لیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے میں حج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا ہو گا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول دائیہ مذہب میں صحیح و مختار ہے۔ مع۔ و السجدة واجبة فی ہذہ المواضع علی التتالی والسامع سوا قصد سماع القرآن اولم یقصد۔ اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام السجدة علی من سمعھا و علی من تلاھا۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ ہے جس نے اسکو سنا اور اس پر جس نے اسکو پڑھا۔ وہی کلمۃ ایجاب۔ اور یہ کلمۃ ایجاب کا ہے۔ ف۔ یعنی جیون کہا جاتا کہ علی السامع۔ اسپر جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے۔ پھر بیان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ و ہو غیر مقید بالقصد اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ جیون نہیں کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کر کے سنے یا بغیر قصد کے سنا بہر حال اسپر سجدہ واجب ہوا۔ شیخ زودی رحمہ اللہ نے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت ہو کہ نہ ہو اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا۔ مع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے ہم۔ لیکن وہ سواری پر ایسا ہے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت میں قسم میں بعض میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ و اسجد واسر و اعبدوا۔ یعنی تم سجدہ کرو اور تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض میں کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے مخالفت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یوں ہی کافرون سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور بقرہ تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہیں بلکہ واجب تھا۔ اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رحمہ اللہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا۔ طحاوی بخاری۔ اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رحمہ اللہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اسپر جو سننے کے لیے مستعد و طیار رہے وغیرہ سے خارج ہو چکا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بیان تلاوت بکثرت پر واجب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورہ میں ملتا ہے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت عمر بن نے فرمایا کہ اس تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں کھدے مگر انکے ہم چاہیں اور غیبیہ رک رکھ کر سجدہ

دیکھا اور لوگوں کو روکا۔ الموطاء۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ اشیع۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورج ٹہری اور دو سجدے کیے۔ رواہ الموطاء ہی ہم۔ دوم یہ کہ زید بن ثابتؓ نے سنت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ النجم سنائی اور آپ نے سجدہ کیا۔ کمانی اصبیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ سجدہ ص۔ غرائم سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہیں۔ رواہ البخاری والاربعة۔ اور ابوسعید الخدریؓ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں جس ٹہری اور اتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ میں ٹہری اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ محل نہیں۔ اور حدیث ابوسعید خدریؓ میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہوئے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجالاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم ٹہری یعنی کہ میں قبل سجدہ کے تو مجھ کو لوگوں نے جن میں مومنین و کافروں والیں تھیں سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے نہ انھیں۔ تاویلا۔ لیکن مفسر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اصرار اسلٰی ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اُس کے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند نوامہ ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ ص بھی سنون ہیں سوم خطبہ میں سجدہ ٹہرنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چارم سورہ نجم و مصلحات سورہ نون میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے پیچسم۔ تاخیر ادا سے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذا اتم الامام آیت السجدة سجد ہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت ٹہری تو سجدہ کرے۔ فن یعنی ناز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ح۔ و سجد ہا الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ فن اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنانا منع کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود ٹہرنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لا لزامہ متابعہ۔ اس لیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ فن جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی سم۔ لیکن سری ناز میں امام کو سجدہ ٹہرنا مستحب نہیں ہے بلکہ جو اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی ناز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے اور کر تشدد و سلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آدیکام۔ م۔ واذا اتم الماموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ ٹہری۔ فن یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرات سے بالاتفاق مانع ہے اس نے آیت سجدہ ٹہری تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوۃ۔ ناز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی۔ فن بالاتفاق۔ ولا بعد الفرائع۔ اور نہ کوئی بعد فراغت ناز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ گریہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے۔ فن۔ اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم کا ہے۔ وقال محمد یسجد و نما اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب ناز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں۔ فن بشرطیکہ آنھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سنا تو مقرر ہو چکا۔ ولا مانع۔ اور ناز سے باہر کوئی امر ادا سے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ فن تواب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالت الصلوۃ۔ بخلاف حالت ناز کے۔ فن کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانه یؤدی الی خلاف وضع

الامامة او التلاوة۔ کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے۔ **ف**۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اس طرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ ایٹام کیا جاوے یعنی جو اہمیں اسکی پیشوائی کی ہیں انہیں اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین۔ پس اگر مقتدی ٹپرخنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدی مقتدین و امام ایسی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف۔ اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نازین نہیں بلکہ خارج ناز واجب ہوا۔ **ف**۔ یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو۔ ولہذا ان المقتدی مجبور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیہ۔ اور شیخین رحم کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قرات قرآن سے اس حالت میں مجبور ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف نافذ ہے۔ **ف**۔ پس اگر مجبور نہ ہوتا تو مائل بلنہ بر غیر کا تصرف کیونہ نافذ ہوتا۔ و تصرف المجبور لا حکم لہ۔ اور مجبور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی کہ مجبور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر شرعاً غائی نے کسی شخص کو مجبور کر دیا ہو پھر اسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب المجہدین مسائل آدیگے بالجلہ جب امام کی قرات وہی مقتدی کی قرات ہوئی اور مقتدی خود قرات سے مجبور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متعلی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ بخلاف المحض و الحاکض۔ بر خلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حاکفہ عورت کے۔ **ف**۔ کہ ان دونوں کو مجبور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ لانہما منہیان عن القراءة۔ کیونکہ جنب و حاکض کو قرات سے نہی مانعت کی گئی ہے۔ **ف**۔ اور منوع میں و مجبور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا اگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اسی پر انکسار حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر انکسار کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف مجبور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ جبر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حاکض جب مجبور نہیں بلکہ منوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمین یہ دونوں برابر ہیں الا انہ لا یجب علی المحاکض تبلاً و تہاکماً لایجب لہما عما۔ مگر اس بات میں جنب و حاکض میں فرق ہے کہ حاکض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حاکض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ لافہم اہلیتہ الصلوۃ۔ کیونکہ ناز کی اہلیت منعدم ہے۔ بخلاف المحض۔ بر خلاف جنب کے۔ **ف**۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمین اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے میں ناز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا یا قضاء۔ اور حاکفہ عورت میں ناز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اس پر ناز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اس پر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حاکض کی تلاوت تو جب سجدہ ہے کیونکہ مرتب منوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجبور ہے۔ تلج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حاکض کا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قرات سے منوع ہے اور جنب و حاکض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رحم نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پودھی سے کم پڑہ دے تو سجدہ واجب ہوگا۔ بسکوشخص الا نہ خبر حسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اہدی ظاہر المذہب ہے۔ شل حاکض کے نفاس دالی و کافر و مفل و مجنون ہے۔ **ف**۔ فتاویٰ الصغریٰ و البوہرہ۔ لیکن

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سنتے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل بن مقبرہ بن ہو گا چاہے کہ اگر وہ
 نیمہ دار ہو تو اس سے شکر واجب ہو گا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ و۔ نشہ لاسست مانند جب کے ہو۔ محیط السخری۔ رکوع یا سجدہ
 میں تلاوت کی تو شل تقدی کے ہو۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر ناز فاسد ہو گئی اگر حیض آجائے یا قمر ہو جانے کی وجہ سے
 ہو تو سجدہ ساقط ہو اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ لازم نہیں۔ محیط قاضی خان ت۔
 ولو سمع مارجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر تقدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو ناز میں داخل نہیں ہو۔
 سجدہ پا۔ تودہ سجدہ کرے۔ و۔ بشرطیکہ امام سے شکر اسی ناز میں شامل ہو گیا ہو۔ الحجہ ہرہ۔ ہو اصحیح لان الحجر ثبت
 فی حقہم ظلال بعد وہم۔ ہی قول صحیح ہو کہ نہ مجبور ہو نا تو تقدیوں کے حق میں ثبوت ہو اگر تو اسے تہجد از نو گا۔ و۔
 پس غبروان پر اسکا اثر ہو گا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگوں نے مدح یا لکھ ناز میں ہو خواہ بطور امام یا بطور
 تقدی انھوں نے سنا۔ سجدہ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو انکے ساتھ ناز میں
 شامل نہیں ہو۔ و۔ تو اگر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجد وہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ ناز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔
 لانہا لیست بصلوات لان سماعہم نہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نازی سجدہ نہیں ہو کہ نہ علم
 اس سجدہ کو سن لینا کچھ ناز کے افعال سے نہیں ہو۔ و۔ بلکہ حق ناز کا تو ایسا استغراق و ادب سے توجہ و حضور ہی ہو
 کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی ہو تو سن لینا خلاف ادب ہو نہ نفل ناز۔ و سجدہ و بعد پا۔ اور بعد ناز کے یہ سجدہ کریں۔ تحقیق
 سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا۔ و لو سجد وہا فی الصلوٰۃ لم یخبر ہم۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ
 کو ناز ہی میں ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہیں ہو۔ لانہ ناقص کان النبی فلا یتاوی بہ اکمال۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہو
 بوجہ مخالفت کے تو جس طرح پورا ادا ہونا چاہیے ہو وہ ادا ہو گا۔ و۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوئی ہو اسکا اعادہ واجب ہوتا ہو
 لہذا فرمایا۔ و اعادہ و ما تقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب تہجد چکا۔ و۔ یعنی ناقص ادا کرنا
 موجب اعادہ ہو تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رحمہ نے تو تقرر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وہ اسماح من غیر مجبور۔ توضیر بجانب
 سجدہ راجع کی اور یہ سو ہو ادر صحیح یہ کہ فنیہ جانب اعادہ راجع ہو جیسا کہ ترجمہ نے ترجمہ کیا ہو۔ م۔ و لم یعیذ بالصلوٰۃ۔ اور
 اس ناز کا اعادہ نہ کریں۔ و۔ جس میں خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجدۃ لا یتانی احرام الصلوٰۃ۔ کیونکہ
 خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا ناز کے احرام سے منافی نہیں ہو۔ و۔ تو ناز میں نقصان ہو گا تو اعادہ نہیں ہو کہ نہ کریں
 م۔ ادر صحیح روایت پر ہی اکثر امامون کا مذہب ہو۔ الخاص صرح۔ و فی التوا اور انہا نفسہ لا یضم زادوا فیہا ما لیس
 فیہا۔ اور نوادر میں روایت ہو کہ ناز فاسد ہو جائیگی اس واسطے کہ ان لوگوں نے اپنی ناز میں ایسا سجدہ پڑھایا جو ناز میں
 نہیں ہو۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ ناز فاسد ہونا امام محمد رحمہ کا قول ہو۔ و۔ ادر صحیح یہ کہ بالاتفاق
 فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شیخ مبسوط میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہو کہ اگر ناز میں کوئی فعل عمد آئے
 کرے تو ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سو آراء زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفید نہیں ہو بنا بر آنکہ سو میں گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر منفرد امام
 نے غلطی سے سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر روایت میں اس پر اعادہ نہیں ہو اور اگر پہلے خارج سے سنا
 پھر خود تلاوت کیا تو بھی سرایح میں ختم کیا کہ اعادہ نہیں ہو۔ انہر الخافق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کر
 اور بعد سجدہ کے اپنی سورہ یا دوسرے سجدہ سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا
 اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کہیتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً
 جائز ہوا اب سلسلے سے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہو۔ القاضی خان۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہو۔

پھر اگر رکوع میں جا رکعت کی تو آخر یہ کہ جائز ہے رکوع سے آخر رکعت یا لا جملہ نہیں جائز ہے۔ ۲۔ واضح ہو کہ وہ پھر سجدہ گذرا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز سے سنا تو اس پر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ خان قرارا الامام وسمعا رجل یسئ معہ فی الصلوۃ فدخل معہ بعدما سجد ہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو کسی شخص نے سنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ۳۔ اور منور سجدہ نہ کیا۔ حکم یمن علیہ ان یسجد ہا۔ تو اس پر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ۴۔ یمن ہی اہل یمن مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لاناہ صائر مد رکعاً لہا با دراک الرکعت۔ کیونکہ شخص فوراً رکعت پانے سے پھر سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ۵۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ الگائی ۶۔ مع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجد ہا سجد ہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لاناہ لو لم یسمعا سجد ہا معہ فمنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی نہ سنا تو امام کے ساتھ سجدہ اس پر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجد ہا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقيق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب سنا۔ ۷۔ اور اگر امام بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ ۸۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوۃ فلم یسجد ہا فیہا لم تقض خارج الصلوۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں ادا نہ ہوگا۔ ۹۔ مگر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے جفس و مزہ ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت نماز ہوتا تو استثنائے ضرورت نہ تھی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی ظلم وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک قصاؤں کو سنا ہے اگرچہ خارج ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدل ۱۰۔ لاناہ صلوۃ ولہا مرتبۃ الصلوۃ فلا تتاوی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز یہ ہو گیا اور نماز یہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہ ہوگا۔ ۱۱۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہوگا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری نماز میں اسکو قصد ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اُسین تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ نماز یہ ہونے کے اب شد داخل نہ ہوگا۔ ۱۲۔ سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہی انہی انہی۔ ۱۳۔ یہی مختار ہے۔ ۱۴۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ۱۵۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے۔ ۱۶۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ۱۷۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجد ہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ۱۸۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوۃ۔ یہاں کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ۱۹۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ ۲۰۔ قاعاداً وسجد اجزائہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ۲۱۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ ۲۲۔ الاصل۔ لان الشایۃ قومی لکونہا صلاۃ فاستبعت الاداء کیونکہ دوسرا سجدہ تو اہل سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاۃ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگایا۔ ۲۳۔ یہی ظاہر اولیٰ ہے۔ ۲۴۔ وحی النواہر سجدہ آخری بعد النحر لان للاول قوۃ السبق فاستوتا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبق کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ۲۵۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو نماز پر اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ ۲۶۔ قلنا للشایۃ قوۃ الاتصال المقصود فقرہ محبت ہوا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاۃ کو مقصود سے فصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاۃ کو ترجیح ہو گئی۔ ۲۷۔ اتصال مقصود سے مراد ادا ہے سجدہ ہے مع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور

واجب الاداء تو وہ متصل بقصود ہو اور دوسرا غیری نہیں واجب تھا اول کے پیچھے لگ گیا ہم۔ وان تلا ما فسجد۔ اور اگر
خارج ناز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم واصل فی الصلوٰۃ قیاماً۔ پھر ناز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم
یہ ہر کہ پھر سجدہ لیا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ فت۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر پھر
ثانیہ تابع اول کا ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جزا می ہی یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا جب
تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا
خارج ناز ہو جائیگا تو اس صیغہ میں پہلے سجدہ اور کرنے کے ساتھ اور ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ
ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجه الی الحاقہ بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے
فت۔ بلکہ لاحق کرنا منوع ہے۔ لانه یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ ایسے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم
مقدم ہو گیا۔ فت۔ یعنی سبب تو بیان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہونا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے
ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ منوع ہے ہم۔ ایک شخص
بیٹھا تلاوت کر رہا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نازی نے شکر ناز میں اسکی شایستگی کی نیت سے سجدہ کیا تو ناز
قاسد ہوئی۔ ہاں اگر ناز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ لکن
اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ نفع البصر۔ واضح ہو کہ سجدہ
تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہر کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم شد اخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ
واجب ہونا تلاوت اور صلح دونوں سے متبع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو نہ اخل
ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحده فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر
تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ فت۔ تو نہ اخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزائہ سجدۃ واحده۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا
فت۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو ہم۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت
سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ
شیرنے کے ایک ہی بار سجدہ پراکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ
تالیفی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کرتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأ فی مجلس
فسجد با تم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بان طرد کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا
فت۔ حتی کہ مجلس بدلے۔ فقرا یا سجدۃ ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ فت۔ اور پہلا سجدہ کرنا واجب
بتدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر
تو وہ کافی ہو جاتا ہے۔ بر خلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجدۃ لاولی فعلیہ
سجدتان۔ اور اگر انھیں پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ فت۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس
متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل فی فعل الحج
اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا جی تداخل پر ہر واسطے منع حج کے۔ فت۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ
ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن نظر حج کے استحساناً تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر نہ اخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ
سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہو وہ باہم شد اخل ہو جاوے تو یہ حکم
میں تداخل ہے۔ پھر بیان جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل جو جو

تلاوت میں ہر سبب میں داخل ہر حکم میں۔۔۔ اور سبب سجدہ کا بیان تلاوت ہی یا اسکا سنتا۔ اور حکم اسکا یہ ادا ہے سجدہ واجب ہر پس بیان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا کر رہنا متداخل ہو کر ہنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوتا تو متداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں متداخل ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جدا گانہ ادا ہے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا ہے سجدہ جو کہ حکم ہر اس وقت متعدد ادا میں متداخل ہوتا حتیٰ کہ ایک ادا ہنزلہ سب کے فعل کے ہوتی تو یہ متداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ خود واحد رہا لیکن بیان متداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات اور جمادات کے ساتھ یہی متداخل زیادہ لائق ہے۔۔۔ یعنی سبب میں متداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہے اسلئے کہ اگر سبب متعدد شہر ادین تو ہر ایک سبب سے جدا گانہ وجوب ہوتا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کر کے میں متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اس میں جمع ہے اور شرح نے جمع کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرح نے حیادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا طعنے سجدہ کرے اور جب جمع سے نہ کیا اور متداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ متداخل حکمی شہر آیا اور اگر ہم متداخل سببی رکھیں تو جملہ اسباب تلاوت یا ہنزلہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور جمع بھی نہیں رہا تو یہی متداخل سببی بیان زیادہ لائق ہے۔ واثما نے بالعقوبات۔ اور متداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہے۔۔۔ یعنی شرح نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب قرار دیکر ان کے احکام میں متداخل شہر انا اولیٰ ہے اس واسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہے اور سجدہ یہ کہ عقوبت تو دو گون کے زجر کے ہے ہے اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہے پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اسد تعالیٰ کے حق کی طرف مسوب ہے۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ثمرہ متداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہا اور ثمرہ متداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہیں ماری گئی تھی کہ دوسرا دوسرا غیرہ زنا کیا پھر اس پر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور متداخل احکام ہو گیا شمس الائمہ شریعت نے سجدات میں متداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام کے واسطے ہے وہ ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب اگر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پرورد شریف کے ایک قول پر ہے۔ فافہم۔ بالکل مدار سجدات کا متداخل سببی پر بظہر جمع ہے۔ و اسکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس میں متداخل کا شرط ممکن ہونا بھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکن نہ جامعاً للمتفرقات کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔۔۔ یعنی نظائر شرعی میں شرح نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد تواجب قبول کے طے سے بندہ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے طے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم ہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اس وقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہو گا جب ہندہ کے کہ میں نے قبول کیا مہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا راد مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ اسی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں بعد دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا شکیونکہ مقرر ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شیخ نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحدہ دونوں کے ایجاب قبول کو جمع کر دی۔ اسی طرح خدیجہ میں بلکہ و مشتری کا ایجاب قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے ختم ہو جاتا ہے۔ یوں ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے ناسزا دے

ہوا اور اسے قوی کیا اور اسے امید سے مدد چاہی کہ اللہ تعالیٰ غفور کر دے اور اسے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے۔ یہ چاروں ملکر ایک ہو گئے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہو گیا پس حد ثابت ہو گئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو کثرت تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں جمع مقصود ہے اور شرعاً جمع اشخاص دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور اسے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدوں میں داخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوے لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی دہراندہ داخل کریں یعنی سب تلاوتیں ہنتر کہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کر دینی تو جہ بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہیں لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو ہنتر کہ ایک کے شمار کرنا شرعاً مکمل جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کر لگی جیسے وہ عقد میں یا چار بار اقرار دینا میں جمع کرتی ہے تو تلاوتوں کا داخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متحد داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا اگرچہ شرعاً دور ہو۔ فاذا اختلف عادۃ الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف موڑ دیا۔ و فتاویٰ ہنتر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو خد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر توضیح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ سے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو کثرت تلاوت کیا تو حقیقتہً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرح نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چوٹی کو شہری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو ہنتر کہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے شہر کر کھانا دین کھانا یا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ ولا یختلف بجموع النیام۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوئی۔ و فتاویٰ اگر کھڑے ہو کر بائیں کین یا کئی قدم کھانے و امتداد اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلتی بخلاف الخیرۃ۔ ہر تلاوت اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ و فتاویٰ طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسے اسی مجلس میں کنا کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کنا تو واقع ہوگی۔ اس سے دم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے لہذا ہم مصنف ہم نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے متعلق نہ ہو اور غیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوا۔ لاناہ و لیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے و فتاویٰ عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ مٹا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ وہو مبطل ہونا لک۔ اور اعراض کرنا یا نہ اختیار کو باطل کرتا ہے۔ و فتاویٰ عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق ایسے میں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا عین دیکھتے کہ اگر کھڑا ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور منہ مٹا گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھا جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ و فی تسبیح الثوب تکراراً لوجوب ذی المتعلق من خصص الی خصص کذلک۔ اور تانتھنے کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ کر ہوگا اور ایک شلخ سے دوسری شلخ پر چلے جانے میں بھی کر ہوگا۔ فی الصبح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی
 زمین جو تنے کی رفتار میں ہے۔ لکائی۔ وکذا فی الصبح۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے۔ ف۔ شلخ
 جو کہ مجلس متحدہ میں تبدیلی ہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک نذر کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
 قدم چلے یا چوٹی کو ٹھہری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جان سے اقتدا
 صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ ناز کی حالت میں پڑے یا بغیر ناز کے۔ یا جانور پر ناز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
 پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح و تہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سوئے یا اول رکعت میں کر پڑے اور یوں ہی صح قول
 پر جملہ رکعات ہنر نہ مجلس واحد میں۔ انحصار۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے انا نجلہ بڑے ٹھہر میں ایک گوشہ سے دوسرے
 گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر ناز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ تین قدم بردایت قاضیخان اور چار قدم بردایت
 البحر طنا۔ چلنے میں پڑنا۔ پیرنا بڑے دریا و تحصیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں یا بچکی کے گرد بھڑنا۔ اور زیادہ
 کھانے دینے میں استحساناً تبدیل ہے۔ کروت سے سونا سرچ کرنا داسکے مانند۔ ناز کا تحریم باندھنا۔ ناز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
 تلاوت میں تحریم ناز باندھا اور کر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور ناز کے بعد سلام پیر کر دو بارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
 واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں رہا مگر اسے کما کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شریع کی تو مجلس واحد ہی اور ایک ہی سجدہ
 کافی ہے۔ کافی الکانی۔ و لو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
 تکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ کر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے کر آیت سجدہ سنئی۔ لان السبب
 فی حقہ السامع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اس کے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور اسکا سننا دو مجلسوں میں
 واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
 تو بالاتفاق اس پر کر تلاوت سے کر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یوں ہی جب
 تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے دون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر کر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما قبل۔
 بنا براس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے زمین نماز الاسلام میں ہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی میں بھی ظاہر اسی کو
 ترجیح دی ہے۔ ف۔ والاصح انہ لا تکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور صح یہ کہ سننے والے پر کر کر وجوب نہ ہوگا
 اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ یعنی اس کے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اس کے
 حق میں اعتبار ہو بلکہ اس کے حق میں سبب ملحدہ یعنی سلام ہے اور سلام کی مجلس نہیں بدلی تو کر کر وجوب نہ ہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ
 کا قول اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ القابیہ۔ پس اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا
 سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طبع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھ کر خوف طاری
 ہوئے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف ساری برادار ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں۔ محیط السخری۔ اور یہ سجدہ ادا ہو چکی
 وہی شرائط میں جو ناز کی ہیں سوائے تحریم کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
 یا بعض دسوار کے لیے یا کرنا۔ بشرطیکہ ساری پرتلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ آخر کر بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
 زمین پر واجب آیا وہ ساری برادار نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے ناز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسے عداوت کرنا
 یا کسی طرح کلام یا فقہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں فقہ
 سے وضو نہیں کرینگا اور عورت کی محافات سے فاسد نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں
 ٹوٹی سم۔ و من اراد السجود۔ اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ ف۔ محاسبہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ ذکر ہے اور سب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور کبر و لم یرفع یدیه۔ تکبیر کے بغیر دونوں اٹھ اٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر
بظاہر منڈولی ہے۔ تسبیح۔ و سجدہ۔ اور ایک بار کی زمین پر سر ٹکڑ سجده کرے۔ ف۔ یا ایہا درکوح کرے جن موزون ہیں
جائز ہے۔ م۔ اور سجده میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کہتہ پھر تکبیر کے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔
و رفع راسہ۔ وہ حالیکہ سجده سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سپہ حاکم کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ف۔
یہ طریقہ سجده کا مستحب جامع ہے۔ اعتبار السجدة الصلوٰۃ۔ بقیاس سجده تالیف کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے
بقدر اہل حال سڑیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجده نماز میں ہے۔ و ہو المروءی من ابن مسعود رحمہ۔ اور
یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں لی لیکن حضرت ابن عمر رحمہ نے کہا کہ حضرت صلعم
قرآن ہم لوگوں کو سناتے ہیں جب سجده پر گھڑتے تو تکبیر ککر سجده کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجده کرتے۔ رواہ
ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبر و ابو عبد الرحمن السلمی سے
ما تہم ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اس پر التحیات نہیں اور سلام ہے۔
ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے۔ ع۔ ن۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ سلام
شرط ہے۔ مع۔ اس مع یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے خلال ہونے والے کے لیے
م شروع ہے۔ و ہو مستعدی سبق التحریۃ۔ اور محل چاہتا ہے کہ پہلے تحریم ہو۔ ف۔ تاکہ اس سے تحلیل کرے۔ وہی مستعد متہ
و تحریم بیان شعم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجده میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرا السورۃ فی صلوٰۃ
او غیرہا ویدع آیتہ السجدة۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ناز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور اس میں سے سجده کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ
ہے۔ ف۔ بکراہت تمویلی۔ و۔ لانه شبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجده سے تشبہ ہونے کے مشابہ نظر آتا ہے۔
ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت علی الصراطیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجده پڑھ کر سجود کیا تو
شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رد کر دیتا ہے کہ ہاں اے افسوس کہ آدمی کو سجده کا حکم ہوا اپنے سجده کیا تو اسکے لیے خفت ہے اور شیطان
حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا ردنا بطور زناست کے نہیں بلکہ آدمی کی طاعت
اور اپنی خواہش پوری ہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورہ ص گھستا ہوں تو جب
میں آیت سجده پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجده میں گر گئیں تو میں بھی سجده میں گیا۔ پھر میں نے
یہ خواب حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورہ ص میں سجده کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے
ایک صحابی رحمہ کے واقعہ کا درخت کے سجده کرنے و سجده میں حمد و ثناء و دعا کرنے کا حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو
آپ نے بھی سجده کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجده میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تکبیر کے سجده ہی اسرائیل میں
ذکر کی ہے۔ م۔ و لا باس بان یقرا آیتہ السجدة ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجده پڑھے اور باقی کو تلاوت
نہ کرے۔ لانه مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجده کی طرف مبادرت و تشغیل ہے۔ ف۔ اور ناز غنی میں جو اسکو مستحب نہیں
کہا تو اس لیے کہ امام یکایک سجده میں جائیگا تو مقتدی تھیر جوئے کیونکہ انکو خیال رکھ کا ہے اور آیت سجده پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے
م۔ قال محمد احب الی ان یقرا قبلہا آیتہ او آتین دفعا تویم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب
یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجده سے پہلے دو ایک آتین پڑھے تاکہ یہ دم نہ کہ آیت سجده کیا ورنہ یہ تفسیل ہے۔ ف۔
حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ ہے نہیں۔ لانه۔ و لا یستحبوا ان یخطوا اشتغاف
علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن بھی کہا کہ آیت سجده کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر ادا ہے سجود میں کچھ گرائی ہوگی تو آواز چڑھ کر عرض
 چاہیے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ دسے شکر سجود نہ کرینگے یا ان پر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور
 یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ ملاحظہ فرمائیے کہ نماز فریضہ جو چیز سے پُرچی جاتی ہے اس میں آیت سجود کو بحال
 نہ کرنا آہستہ پڑھنا وغیرہ نہیں ہے کیونکہ جبر واجب ہے اور یہ جو غلطیہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا تو اہل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
 جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہو کہ سجود نہیں سنا تو اجماع یہ کہ زجر آہستہ سجود واجب ہو۔ و۔ نماز سے باہر یا سوائے فریضہ
 کے سجود میں چاہے یہ دعا پڑھے۔ اللہم اکتب لی عندک بما اجر اوضع حتیٰ بما اذرا و اجعلہ لی عندک ذمرا و تقبلہ منیٰ کما تقبلتہا
 من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ میں بھی وارد ہے جسکا ادب پر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطافت اشارات کا ہے۔ م۔ اصرح یہ کہ
 نمازی سجود سے تلاوت کا سجود بھی عامۃً مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر نوامیٰ حدیث میں نہ رہا تو ادا ہونے
 کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجود بغیر وضو آیا۔ کما رواہ
 ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رحمہ نے تیمم جائز رکھا ہے۔ مع۔ شاید یہ علی انفور سجود کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجود پڑھ کر ادا کرنا
 بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجود میں گر پڑے پھر اٹھ کر رکوع کرے اور آخر میں سو کے دو سجود کرے۔ کافی الاصل
 ع۔ اگر سجود میں یاد کرے تو وہیں اسکی نیت کر لے لیکن روایت الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں پونچھ کر رکوع سے ادا
 سجود کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ صریح۔ سجود شکر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ تخریجی ہے اور صاحبین کے نزدیک جہادۃ ثمر
 ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا کمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفا سے بیمار یا اسکے مانند
 کوئی نعمت جو مصیبت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجود تلاوت کے مانند طہارت سے قبل پنج ایک شکر کا سجود مع حمد
 ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجود شکر میں جہادۃ و عاخریٰ ہے اور صاحبین ہی کے قول
 پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجود میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا
 ہونے کے وقت جہا تھا۔ م۔ ہاں جو سجود کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادا سے نماز کے بعد جو
 سجود کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اسطر مودی
 جو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزامی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے بہاحات
 جنکو جاہلون نے منجر بدعت کر دیا ہے پھر مکروہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ اعلم۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ
 انظار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت صوم روزہ کی تین رات دن پڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ پڑھنا اور عیدین
 آنا وہ کہ غیر محرم کے نہ جانا۔ ملاحظہ فرمائیے۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان
 بقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام و لیلایہا۔ یہ ہے کہ قصد کرے زقارتین سفر و شب کی۔ وفت یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے
 جو تین روز و شب میں طر ہوگی۔ لیسیر الابل۔ ہذیرتہ زقارت اوٹ کے۔ وفتی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے وفت
 یا بیل گاڑی کی چال سے۔ و۔ بہر قصد اس شخص کا مقبرہ ہو یا قات حاصل ہو۔ اور میں دن ہر ملک کے سال ہیں
 چھوٹے موسم کے مقبرہ میں جیسے ہمارے بیان خوب جائز ہے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ صریح۔ اور صریح ہے کہ صبح صلا تک
 چنانچہ شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک ہر طرح پر پونچھ اسطرحت کر کے تین عبادت دن میں طر ہو تو وہ مسافت

مسافر جو اسرار السیرۃ الخلیع - اور جو وقت اشتراحت کا ہر روز ہفتار میں شمار ہر جمعہ - بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہر جو اس
اشتراحت کے ساتھ چلے گا تین دن رات میں طرہ ہفت روزہ ہفتار میں نہیں بلکہ ہفتار میں جو ہر جمعہ اشتراحت لازم ہے
اسکا وقت ہر لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہنچے وہ مسافر ہوگا حالانکہ شمس الانہ نسری
نے کہا کہ صحیح یہ کہ جیسے وہ مسافر ہو گیا - کافی البینی سم - لقولہ علیہ السلام مسیح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام
ولیلۃ لیسما - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسیح کرے پوری ایک رات ودلی اور مسافر مسیح کرے تین دن و
راتین - فن - یہ حدیث صحیح تو موزن دن پر مسیح کرنے کے واسطے ہے لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات
کا ہوگا - نعمت الرضیہ الجنس - یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے - فن - یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر جو
سب کو یہ اجازت عام ہے - ومن ضرورتہ عموم التقدیر - اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے - فن
یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہے ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن
مسیح نہیں کرتا - حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے - حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر
مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانوں میں ہے جنہیں دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار
سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسیح کی اجازت ہو جو مسافر ہونے کے
حاصل ہوتی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہنچ گیا تو اب اسکو باقون و حونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات
مسیح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسیح نہیں کر لگا حالانکہ
حدیث میں ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسیح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے - اس پر اعتراض ہوا
کہ تمہارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہنچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذر حالانکہ وہ
پہنچ کر باقون و حونا سے مسیح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسیح کیا - ابن العمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات
کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ شیخ مسافر ہی نہیں مگر شمس الانہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتداء ریت سے مسافر ہو گیا - مسافر
ہے - مترجم کتاب ہے کہ ہر روزہ ہفتار کے اندر جیسے قمر نماز ہے ویسے ہی اس روز منزل پر قمر کو تمکال کی وجہ سے قصر کی اجازت ہے
رات میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہنچا تو اس تمکال کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے
تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر بیت مقیم ہو گیا تو جیسے مقیم فرود وطن میں نہکے اس پر قصر نہیں ہے تو اس
مسافر پر قصر نہیں - پس ہی محل اجناد ہے - فاسر تعالیٰ اعلم - م - وقد راہو یوسف بیومین اکثر الیوم الثالث - اور ابو یوسف
نے سفر کی مقدار دو روز کا مال اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی - والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول - اور امام شافعی رحمہ
ایک دن رات قرار دی ایک نولین - فن - اور دو دن راتین دوسرے قول میں - وکفی بالسنۃ حجت علیہما - اور
کافی ہے حدیث مذکور دونوں پر حجت ہونے کو - فن - یعنی حدیث المسح - بھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں منبر اوسط چال ہے
حالانکہ اوپر اوٹ قدم کی چال سے حساب لگایا - تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا - والسیر المذکور ہوا اوسط - اور جو چال ذکر
کی گئی ہے اوسط ہے - وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمر اعل - اور ابو حنیفہ رحمہ سے مرعولن کا اندازہ مروی ہے - فن - یعنی
تین مرحلہ ہوتے - یعنی جیسے عرت میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں - و جو قریب من الاول - اور یہ بھی اول قول سے قریب
ہے - فن - کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوصاً جو کے دنوں میں تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا ہے - بھر
حانہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا - المرغینانی یعنی فرسخ جسکو دھبیان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف
فراخ ہے تین میل پر ایک ہزار کا نشان بنانے سے جیسے اس زمانہ میں ہر میل پر ہوتا ہے سم - بلکہ فراخ سے اندازہ بعض مشائخ

کشتہ میں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱- فرسخ اور بعض نے ۱۵- اور بعض نے ۱۰- قرار دی اور درجہ
شرح المسایہ میں ہے کہ ۱۸- پز فوی ہے اور جو اربعہ الفتحہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مختار بن گیا کہ اکثر ائمہ خواہ مذہب کا فتویٰ ۱۵- ہے۔ پھر
مع- اسامیہ مصنف رح نے ان سب کو ضیف کیا بقولہ- ولا معتبر بالفراسخ ہوا تصحیح- اور کچھ اعتبار فراسخ سے لیا
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف- اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵- فرسخ سے بھی کم طے ہوا
مگر حدیث نص سے وہ قصر کر لیا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہ لگا تو نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین روز
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کر لیا۔ پس ظاہر ہے کہ
قصر کا مدار مقدار مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسیح نہیں کر لگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسیح کیا۔ مع- اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعویٰ کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے جو
کتاہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے جو از مسیح کے اور مسیح کے
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے۔ م- ولا یعتبر السیر فی
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف- یہ فرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہوگا۔ لکھ- معناه لا یعتبر
بہ السیر فی البر- اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھ کر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی۔ ف- یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واجبے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر ایسی بر اندازہ کیا جاوے۔ م- جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ البوہرہ
قاما المعبر فی البحر فمالیق بحالہ کما فی البحر- رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے ہاڑ میں۔ ف-
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو۔ م- اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ جو
اوسط درجہ پر چوڑے تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور ہاڑ میں بھی تین دن کی مسافت ہے اگرچہ ہو خشکی میں یہ مسافت ایک
روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو مائتہ جون ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر بر عکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ البوہرہ قاضی
البحرہ- حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف- قال وفرض المسافر
فی البر یا عیتہ رکعتان- امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف- یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و شام میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت چار سے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتیٰ کہ کہا۔ لا یرید علیہما- مسافران و دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف- کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمدتاً گھٹا دے بڑھاوے باطل ہے۔ م- وقال الشافعی- اور فرمایا امام شافعی۔ ف-
اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع- مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ و القصر رخصۃ- اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے۔ ف- یہ قول انکا۔ اعتباراً بالضعف- روزہ پر قیاس کر کے ہے۔ ف- چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو جو بوجہ شفت سفر کے انظار کی اجازت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر شفت سے انظار کرے تو اجازت ہے بوجہ سبب سفر سے فایع ہو کہ مقیم ہو
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے روزہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اس پر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چوتھیں اگلی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام
مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لایقضی- اور ہماری حجت انہی ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو گانہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ **ف** یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دو گنا نہ قضا نہیں کرنا۔ **و** لا تاہم علی ترکہ اور قضا نہ کرنے پر وہ کھٹکار بھی نہیں ہوتا۔ **ف** اس پر اجماع و اتفاق ہے۔ **و** نہ آیت التعلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ **ف** کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ **ت** وجہ یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دو گنا نہ فرض نہیں تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض ہی دو رکعت تھیں تو ان کے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں لاسکتا اور دو گنا نہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوئی۔ بخلاف الصوم فانه یقضی۔ بر خلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ **ف**۔

تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اس قدر کہ مسافر پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ **م**۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں ان کے سواے نہیں صحیح ہیں۔ حسن رحمہ نے کہا کہ عدا چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اور زامی نے کہا کہ سو آئین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر علی داہن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر و امام محمد بن اسماعیل شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ قصری بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ **م**۔

نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم داہو بکر و عمر رحمہ نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسماعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ **ن**صوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الا یہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تم کو خوف ہو الخ۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مردہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نہ آیت بن قصر مراد ارکان میں سجدہ امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجا لالا اور کہا نا۔ یعنی حالت خوف میں سوار دہیا وہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کریں مثلاً بیٹھ جا دیں یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر سفر میں چار پڑھیں رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتہ فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کہانی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رحمہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز سفر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ و رواہ الطبرانی البیضا۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جہین ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازین پوری ہیں قصر نہیں ہیں زبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی وابن ماجہ و ابن جان۔ چارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جہین صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز پوری پڑھنے والا جیسے سفر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یحییٰ بن امیہ رحمہ میں بواسطہ حضرت عمر رحمہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ اس میں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث شہو حجازہ اوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل کہ تم اپنی نماز میں پوری کرو کہ تم قوم سفر میں یعنی مسافر لوگ ہیں مع۔ ان حضرت عائشہ رحمہ سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رحمہ نے کہا تو عہدہ میں نے کہا کہ عائشہ رحمہ نے ماتہ عثمان رحمہ کے تادیل کی اور یحییٰ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عہدہ نے کہا کہ اگر آپ صحران میں تھے تو حضرت عائشہ رحمہ نے فرمایا کہ اے میری بن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جہر مشقت نہ وہ پوری پڑھے۔ منع لیکن حضرت عثمان

یہ تاویل مشکل ہو کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں من ساتھی یا حضرت علیؓ کے ساتھ سفر کرنا زیادہ بہتر ہے۔
 حتیٰ کہ وفات عمرائی اور حضرت ابو بکرؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور حضرت عمرؓ کے تو زیادہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور
 حضرت عثمانؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی رواہ البخاری۔ اس میں حضرت عثمانؓ کے سے صحیح مصر کرنا وفات مروی ہے
 اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف حج میں تمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء کے خلاف کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
 منیٰ میں پوری تہجدی تو صحابہؓ نے انکار کیا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے بیان وارد ہو کر تامل کر لیا ہے یعنی ابی
 کرلیؓ اور میں نے حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تامل کرے تو وہ عقیقہ کی مانند پڑھے۔ لہذا رواہ احمد
 وان صلی اربعاً۔ اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں۔ وفت سوائے عقیقہ کے اقتدار کے۔ یا سلام سے پہلے اقامت
 کی نیت کرنے کے آٹھ چار رکعتیں پڑھیں۔ وفت فی الثانیۃ قدر التمشد۔ اور دو رکعت کے بعد قدر التمشد کے پھر لیا
 اجزئہ الاولیان عن الفرض۔ تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جائیں گی۔ والا احریان نہ نافلہ۔ اور پھر
 دونوں رکعتیں اُس کے واسطے نافلہ ہو جائیں گی۔ اخصباً رأیانفو۔ قیاس فجر کے۔ وفت کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دربار
 میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پھر دو رکعت نفل ہو جائیں گی اور نماز جائز ہو گئی۔ ویضرب سباً تاخیر السلام
 اور فرض کا سلام پھرنے میں تاخیر کی وجہ سے بڑا کرنے والا ہوگا۔ وفت جبکہ آئے عمداً ایسا کیا ہو۔ تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
 ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر سو آئے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سو کا سجدہ کر لے اور بڑائی نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ عمداً فجر میں
 چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت نذر قرار دیا جائیگی اور قیاساً قاسد ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے فرض
 دوہی رکعت رکھ کر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
 اور اگر سو آئے تو سو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے۔ پس اسی بنا پر مسافر کا چار گناہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
 معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے خیال اسارت ہوئی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
 اور یاد نہ رکھا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتماعی اختلافی ہیں حتیٰ کہ امام مالک وشافعی و احمد کے
 نزدیک چاروں فرض ہی رافع ہو گئی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دوہی فرض ہیں تو جب وہ میان قعدہ کیا تو فرض پورا
 ہو گیا۔ وان لم یقعد فی الثانیۃ قدر ہا۔ اور اگر وہ دو رکعت پڑھ کر تمشد نہیں بیٹھا۔ وفت یا اسے اگلی دونوں
 میں سے کسی میں قرات مجبور دی تو۔ بطلت۔ یہ ناز باطل ہو گئی۔ لاخطلا الزافلہ ہا قبل اکمال ارکانہا۔ ہوجہ
 لمجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے۔ وفت کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے۔ واضح ہو کہ
 چار گناہ میں مسافر کا فرض دو گناہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و عقیقہ کیان ہیں حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
 پھر آٹھ شہا پڑھی اور وہ صاحب غریب ہے تو مشابہی قاسد موقوف رہی۔ اور قدر نہ جاننے کا قبول نہیں ہے۔ سنتوان ہیں
 قصر نہیں۔ صحیح السرخسی۔ اور مختار یہ کہ حالت زنا۔ و خون میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے۔ الوجیز۔ اسی طرف
 ابن العمام کا بیان ہے اور یہی احسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں جوتا یا شک کہ میں منزل کے قصد پر نکلا۔
 اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر قیامت کی نیت کی تو خالی نیت سے بقیم ہو جائیگا۔ اور اگر وطن میں آگیا تو بدوی نیت کے
 بقیم ہو گیا۔ اگر مسافر نے نکلنے میں میں منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کسی مسافروں کی رعیت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
 کوس طر کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھائی کے ہوسے غلام یا قرضدار کو تھام کر لے کر لگا لگا کسی روز آئے میں منزل پر جا کر
 جسکو لا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہیں۔ پھر جس نے میں منزل کا قصد کیا جو مدہ سے سے طر کر یا غریب کر لیا اگرچہ انجام میں مدہ
 کہ وہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے۔ غلطی نہ۔ اگر میں منزل سے پہلے اسکا اہل و عیال ہو کر

نوا تواب نماز چار رکعت پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصدین اقبالیہ لیاقت کا پھر حتیٰ کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کر چکے اور دور دراز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہو اور نصرانی ہو گیا یا مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ۱۔ نفع۔ ریل پر لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہو اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہووے۔ ۲۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتیٰ کہ مسافر ہو گیا تو کسی جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھردن کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ۳۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پٹیہ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہو۔ ۴۔ یہی صحیح ہے۔ ۵۔ محیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتویٰ ہے۔ ۱۔ القابلیہ۔ لیکن اگر یہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہوں تو ان کھیروں سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے قناتے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہیں ہے۔ ۲۔ محیط۔ ۳۔ اور اگر بعض بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ۴۔ خلاصہ یہ کہ قناتے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ریفہ کی آبادی سے تھماؤر شرط ہے اور قناتے شہر سے شرط نہیں ہے۔ ۵۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیں گے کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ ۱۔ تبیین اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہو گیا تو اس سے گذر کر قصر کرے۔ ۲۔ خلاصہ۔ لان الاقامۃ یتعلق بدخولہا۔ وجہ یہ کہ اقامت کا حکم تو ان گھردن یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ ۳۔ یتعلق السفر بالخروج منها۔ تو سفر کا حکم ان گھردن سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ۴۔ و لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہو اسکا فرض نماز دو رکعت رہا۔ ۵۔ وفیہ الاثر عن علی بن ابی طالب علیہ السلام جو جازنا ہذا انھیں قصر نہا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قول آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس شخص سے تھماؤر کریں تو قصر پڑھینگے۔ ۶۔ و حالانکہ آپ شہر بھر سے قصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر جہاد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی شیبہ سے ابن ابی محرز بن ابی الاسود الدیلمی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھرہ سے نکلے آخر تک۔ ۷۔ م۔ اور یہ اسناد التوحید ہے اور خص نر کل کا جو پڑا۔ بخاری منقوط و صحاح و معانی۔ اور اس باب میں حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے ساتھ طبر میں نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الخلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اگر کما جاد کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی قناتے شہر شروع ہوگا کیونکہ قناتے شہر مختار قول پر ایک عہدہ تک ہوتا ہے اور قناتے شہر بھی شہر عاصیہ سے ملحق ہے حتیٰ کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ قناتے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ قناتے شہر میں ملحق کرنا مقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضی خان میں کہا کہ اگر شہر و قنار کے درمیان ایک عہدہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی حریم نہ ہو تو قنار سے تھماؤر ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تھماؤر معتبر ہے۔ ۸۔ و لایزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ۹۔ و شخص جو اجتہاد سے مسافر قرار پایا ہے۔ حتیٰ ینیوی الاقامۃ۔ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ۱۰۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور نظام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدہ او قریۃ۔ شہر یا گانوں میں۔ ۱۱۔ یعنی اس کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے پھر۔ ۱۲۔ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ۱۳۔ حتیٰ کہ پندرہ دن سے کم ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ۱۴۔ و ان لوی اقل من ذلک محصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا ہے۔ ۱۵۔ لائز

لا بد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری ناز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے۔ **ف**۔ مدۃ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں۔ لان السفر بجامع اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ موجود ہو اگر ناسی۔ **ف**۔ حتیٰ کہ ہر روز منزل پر آنے کے باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو ناز پوری کرے تو اس ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجل منزل پر مسافر کا فرض جائز نہیں بلکہ تصریح تو ضرور ہے کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقہرنا باب مدۃ الطہرۃ تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ **ف**۔ اور کثرت مدت طہر کی پندرہ روز میں اور دونوں میں وجہ اتفاق موجود ہے۔ لانہما مدت ان موجبان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں۔ **ف**۔ چنانچہ مدت الطہر تو پھر ناز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کثرت میں روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کثرت میں روز کا تھا تو دونوں کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز میں۔ مع۔ و ہوا ثور عن ابن عباس و ابن عمر رض۔ اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا۔ مع۔ اور یہ تقدیرات شرعیہ ہیں جن میں سوا صاحب الشرح کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں۔ والا شرفی مشکۃ کا ترجمہ۔ اور قول مجاہبی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قطعاً معلوم کہ مجاہبی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکریہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے۔ پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔ والتقصید بالبلدۃ والقریۃ یثیری انہ لا تصح نیتہ الاقامۃ فی المفارۃ و ہوا الظاہر۔ اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **ف**۔ اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں امدد بآدبی مٹی یا پتھر کے ٹکڑوں میں ہے نہ خیمہ و بالون کے مسکنوں میں۔ القافیہ خان۔ پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بابت نیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا غم کر لیا تو وہ پوری ناز پڑے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل میں ہو۔ کذا ذکرہ فخر الاسلام۔ مع۔ اچھی جہالت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یا نہ کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا غم کرے اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجھاوے یا مدت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہ ہو اور یہ شخص لشکر کا نہ ہو۔ **ف**۔ اور نہ تابع جو اتنے غلام و جورو کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو۔ مع۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتیٰ کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتیٰ کہ اگر بیا بان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران میں اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ سوم یہ موضع ایک ہی ہو حتیٰ کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا۔ چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو جو جسم مائے مستقل ہو اس میں تردد نہ ہو۔ المعرّج ۵۔ خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں ان کے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں کیانی محیط۔ ہر وہ شخص جو دوسرے کا سطح تبلیغ ہو کہ دوسرے کی اطاعت اس پر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی مسافرت سے جبکہ ساتھ دوے مسافر ہو جائیگا۔ محیط الرخصی۔ تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے مقیم ہو جائینگے۔ لگائی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے تعیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے تعیم ہوگا جیسے جو روم و خولہ باہر معجل پانی ہوئی اپنے شوہر کے تاج اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے متاجر کے اور سپاہی و غلبہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایہ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے تعیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں مجبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگایا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہر بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادانہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر نقد والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہو۔ اور اگر تاج کو اپنے قبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی ہوئی تو اسے یہ تعیم کا حکم اسپر لازم ہوگا تو جسطرح تاج پر سے اسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاج کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو تعیم ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے باتویہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۶۔ مراد یہ کہ اسنے دن نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہروں گا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤں گا پس یہ نیت تحبیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہو تو زیادہ ٹھہروں گا تو یہ نیت صحیح ہے۔ م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے۔ ۷۔ خلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ ۸۔ خلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور طاح کا ہے۔ ۹۔ ان اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے تعیم ہو جائیگا۔ ۱۰۔ خلاصہ۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح السنہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں حضرت کے سفر کے میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر و رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجتہ الوداع کا سفر ہے ورنہ نفع کے زمانہ میں تو۔ ۱۱۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی بعض الفتح و لو دخل مصر علی غزم ان یخرج غذا و بعد غد لم یؤدہ الا قامة حتی یقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کر دنگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یا تنگ کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو ناز قصر کرتا رہیگا۔ ۱۲۔ خلاصہ۔ اور مصنف رحمہ نے جو غم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اسکا غم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ وحقیقت اسکا امر و فرما میں ارادہ تھا۔ م۔ امام ترمذی رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا غم اقامت پر مجتمع ہو اگرچہ بہین گذر جائے ابن المنذر نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ مع۔ لان ابن عمر اقام باذریحان ستہ اشہر و کان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذریحان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ۱۳۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے اسناد صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اذ ہم ایک لشکر فازیون میں اذریحان میں جمع ہوئے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بھری رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبدالرحمن رضی اللہ عنہ ہمیں پڑھنے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دواۃ تک شام میں عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر وہی رکعت پڑھتے رہے۔ ۱۴۔ وعن جماعة من الصحابة مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل عمر رضی اللہ عنہ کے مروی ہے۔ ۱۵۔ خلاصہ۔ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے نوادۃ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے۔ ۱۶۔ روز تک اقامت میں قصر ناز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ مع۔ غرر مشکوٰۃ

کفر سے عداوت میں تھی کہ مرنے پر شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر محمد کی متابعت کی۔ مرنے والے کو قتل کر کے
 اور بغیر اللہ قاتل ہوا۔ اقامت بہا قصور ہے۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا۔ امداد ان اقامت کی نیت کی
 تو بھی ناز قصور کریں۔ فتنہ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ مرنے والے کو قاتل ہوا۔ امداد بہا مدینہ او حصنہ۔ اور یوں ہی
 جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ فتنہ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور ناز قصور کریں۔ لان المدخل
 کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ فتنہ دو باتوں میں داخل ہے۔ بین ان یزیم فیقر۔ ایک درمیان اس بات کے شکست
 کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ فتنہ ٹھہر نہ سکے۔ و بین ان یزیم فیقر۔ اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے
 تو فرار کرے۔ فتنہ تو وہاں خالی فرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت سبک نہیں ہو سکتی۔ فلم یکن و اقامتہ۔ تو وہ
 اقامت کا مقام نہوا۔ فتنہ پس خالی نیت وہاں کافی ہوگی جیسے دارالاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
 بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ دے بجھے ہوئے ہیں کہ اگر نپدرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرر بھاگینگے اور
 یہی معنی نیت کے ضرر ہونے کے ہیں۔ و علی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے ہون
 دوسرے قصد کے داخل ہوا اور نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو ناز جارگانہ نہیں پڑے گا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے
 پنجہ سے جھوٹ بھاگا اور کسی فاروقیہ میں چھپا اور نپدرہ روز کی نیت کی تو بھی قصور نہیں ہے۔ الفتنہ۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر
 نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر آسکوا بنے رہنے لگا ٹھہرنا لیا تو ناز پوزی پڑ جائے اور اگر خالی ایک جینہ یا زیادہ ملک تمام
 کا قصد کیا تو قصور کریں۔ انجیس۔ و کذا اذا حاصر و اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر۔ اور یوں ہی جب لشکر
 اسلام نے دارالاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ فتنہ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر
 جنگل پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ او حاصر وہم فی البحر۔ یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا۔ فتنہ اور وہاں
 نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصور نہیں۔ بالکل دارالکفر میں خود سرخرب کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
 جنگل میں اور دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سوائے یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح
 نہیں ہے۔ لان عالم مبطل حریمتہم۔ کیونکہ انکی حالت انکے غرض نیت کو باطل کرتی ہے۔ فتنہ کیونکہ دے تو مطلوب
 کرنے کے واسطے گھرے ہوئے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہو کہ انکا غرض قطعی
 نہیں رکھتی۔ مع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو انکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں
 ہے۔ انصاف۔ یہ قید تو عامہ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا کافروں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
 صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ و عند زفر یصح فی الوجہین۔ اور زفر کے نزدیک دونوں
 صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ فتنہ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دارالاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ
 ہو۔ افاکانت الشوکہ لہم۔ بشرطیکہ شکوت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لشکر من القرار ظاہرا۔ کیونکہ
 حسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قیام حاصل ہے۔ فتنہ تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی۔ و عند ابی یوسف
 یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامتہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
 کا ٹھہر ادیشی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مسکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں۔ فتنہ بخلاف خیمہ و عمارت کے۔ ابن العمام رحمہ نے
 احراز کیا کہ نیت ضرر و باقی خواہ خیمہ میں ہوں یا مٹی و پتھر کے گھروں میں ہوں تو گھروں کو کچھ داخل حواصت۔ ہا یہ
 مسئلہ کہ۔ و یتیمہ الاقامتہ من اہل النکار وہم اہل الاختیہ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل النکار سے اور دوسرے اہل النکار میں
 فتنہ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ لا و ہر ہی گھاس پس اہل النکار سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانور و ملک پر ہو تو وہاں گھاس

دوبائی دیکھتے ہیں وہ بن جگلوں میں اپنے خیمہ گلوں کے پاس کیون کے بطور چھوٹے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس
 ہو چکی تو آگے روانہ ہو کر موضع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانوروں والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں سمجھتا
 فرمایا وہ اہل الاخصیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جایا جگلوں میں اپنی سرکیان و گلوں کے ڈیرے بے پھرتے اور
 گانون کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
 ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہا کرتے اور جایا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
 قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحراؤں میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ مع۔ تو حاصل
 یہ کہ وہ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گانون میں آباد ہو
 تو مدتوں کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور شکل ظاہر یہ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والا صحیح انہم مقیمون۔ اور صحیح
 یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں بعد الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروسی و ملک عن
 ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ محیط میں ہے کہ انکا
 مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحراؤں میں رہنا انکی عادت ہے۔ مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور
 سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرتے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرتے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
 آوے۔ فلا یجوز بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف
 منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
 مقام کا قصد کیا جو بین دن کی راہ ہو تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے۔ مع۔
 حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراؤں میں اگر کسی شہر یا گانون کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو
 لوگ صحراؤں میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وہ مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس دے پوری ناز
 پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شہر شرط ہے۔ میں گنتا ہوں کہ اگر گانون کے مسافر نے صحرا
 میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جان اہل الاخصیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن
 شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ اور قبول ابو یوسف رحمہ اللہ کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض محدثین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔
 وان اقدم المسافر بالمقیم فی الوقت اتمار بجا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ
 بدرک ہو یا لاقی ہو یا مسبوق ہو حتیٰ کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقداء صحیح ہونے کے لیے ابداء میں وقت
 ادا موجود ہونا ضروری اگرچہ انہما سے میں نکل جاوے تو اقداء سے چار تمام کرے۔ لانه یتغیر فرضہ الی اربع للتعبد۔ کیونکہ مسافر کا فرض
 دو گنا تغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے پوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ گنا تغیر بنیتہ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ عارضی
 نصف امام کی اقامت کی نیت سے تغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال بغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر بنے والا متصل ہو گیا سبب
 اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادا سے ناز کا سبب تو اس ناز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر بنے والا مل گیا یعنی اقداء کرنا اس
 ناز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہو تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا سے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
 میں تغیر دینے والا متصل ہو تو سبب بننے وقت تو صرف دو گنا فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہ ہوگا چنانچہ
 منہربا۔ وان دخل معہ فی فائتہ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا ناز میں مقصدی ہوا جو جائز نہ ہوگا
 لانه لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے
 اور اقداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو قضا میں کار آمد نہ ہوگا۔ لانتفاء

السبب - کیونکہ سبب تو گزر چکا۔ کما لا یتغیر نتیجۃ الاقامۃ۔ جیسے قضا ناز و جو نیت اقامت کے نہیں بدلتی۔ ہفت سالانہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہو گئی تو وقت نے دور رکعت مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دور رکعت کی قضا واجب ہوگی۔ پس جب قضا میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی تو نیکون اقتدار المقترض بالمتغیر فی حق القعدۃ ادا القراۃ۔ نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدار گویا فرض پڑھنے والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوئی قعدہ یا قراۃ کے حق میں۔ **فت** کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ البسوط ح۔ یہ اس وقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہو اور اگر اخیر دو گانہ میں ملے تو اخیر میں امام کی قراۃ نفل ہو اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے ساتھ جیکہ شروع سے مقتدی ہو یا قراۃ کی راہ سے جیکہ اخیر میں ملے ہو۔ (فسر و ح) اگر وقت میں اقتدار کی سبب سلام پھیرنے سے پہلے وقت نفل گیا تو سبھی مسافر کی ناز فاسد ہوگی کیونکہ اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دور رکعت پڑھے لیکن اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر مثل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دور رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے۔ اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکی جگہ امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دور رکعت پر قعدہ نہ کیا تو اس کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر کو چھ مقیم ہیں پس جب امام نے دور رکعت پر قعدہ راتحتات کے قعدہ کر لیا اور بنو سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے لام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا اسکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کلام کر کے خارج ہوا اسکی ناز بھی صحیح ہو گئی اسلئے کہ اسکی ناز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **الفتح**۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر نفل ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی ناز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ بون ہی اول سے شریک ہوئے اور اگر بھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے نیت کرے تو امام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں۔ اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ **محیط السرخسی**۔ اور اگر ناز میں وقت نفل گیا پھر اقامت کی نیت کی تو یہ ناز وہی رکعت رہیگی۔ **الخلاصہ**۔ اگر مقیم نے دور رکعت پڑھی مگر کہ وقت نفل گیا پھر مسافر داخل ہوا تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ م۔ ح۔ مسافر نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سو داتی ہے پس سجدہ سو کی طرف ہو کر نفل سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا اور ناز ہو چکی اب تغیر ہوگا اور اگر سجدہ سو کی طرف ہو کر گیا پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ ناز چار گانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے ناز کو اول وقت میں دو گانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر بعد پڑھی ہو تو چار ہو جائیگا۔ **قاضی خان**۔ **وان** صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے اقامت کر کے مقیموں کو ناز پڑھائی جب دور رکعت ہو جائے تو امام مسافر سلام پھیرے۔ **فت**۔ بعد قعدہ قدر رشید کے۔ **وان** مقیمین صلا تھم۔ اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی ناز تمام کر لیں **لان** المقعدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دور رکعت میں موافقت کا اقرار کیا تھا۔ **فت**۔ نہ چار میں۔ فیفرد فی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دور رکعت میں وہ خود نما ہوگا جیسے مسبوق۔ **فت**۔ کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل سفر کے ہوتا ہے۔ **اللاۃ لا یقرانی الاصح**۔ لیکن فرق آغا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراۃ ہے۔

نہ کرے گا۔ **ف**۔ اور مسبوق قرات کرتا ہے۔ لانه مقتدر تحریرتہ لافضل۔ کیونکہ مقتدی تقسیم تو از راہ تحریر کے مقتدی ہے نہ از راہ
 فصل کے۔ **ف**۔ کیونکہ امام کا فصل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریر میں اول سے اظہار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق
 کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قرات حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرات حرام ہے اور ایک راہ سے
 مسبوق کے مشابہ تو قرات جائز ہے۔ والفرض صار مودعی۔ اور ناز میں جن دو رکعتوں میں قرات فرض تھی وہ تو ادا
 ہو چکی ہے۔ **ف**۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قرات مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم
 ہوتی ہے۔ **ف**۔ قیصر کیا احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرات کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المنسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔
ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لانه اور ک قراۃ نافلہ۔ کیونکہ مسبوق نے فصل قرات پائی ہے۔ **ف**۔ اس لیے
 کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قرات کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر ناز ہے۔ فلم یتاوا لفرض۔ تو اسکی فرض
 قرات ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قرات کرنا اولیٰ ٹھہرا۔ **ف**۔ یعنی یہی مع ٹھہرا کہ اس
 قرات کو پڑھے اور یہ قرات فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس میں اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ
 علیٰ رگیانہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم ہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتداء
 صحیح نہیں ہے۔ یعنی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول ناز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ ہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع
 کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کتاب ہے کہ اس سے مسبوق کیونکہ آگاہ ہو گا لہذا امام مصنف ہونے
 فرمایا۔ **ف**۔ مستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا اصلوکم فانما قوم
 سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی ناز تمام کر دو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ **ف**۔ یہی لکھ مستحب ہے اگرچہ امام نہ مسافر ہو۔ لانه علیہ السلام
 قالہ حین صلی یاہل مکہ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نواز
 پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ **ف**۔ حدیث ابو داؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ **ف**۔
 یہی آگاہی اقتداء صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ میں ہے اور ابھی سے یہ مراد نہیں کہ اجتداء سے اقتداء
 کے لیے امام کا حال جانتا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانوں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی
 کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی ناز فاسد ہے خواہ یہ لوگ تقسیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اسکے حال
 سے ظاہر ہے کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بناے کار واجب ہے ورنہ ایک کے اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا
 اور اسنے بتا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب اسکی ناز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم ٹھہرا ہو گیا اور ہنوز
 اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتیٰ کہ سجدہ کر لے
 تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ نہ تمام کرے حتیٰ کہ اگر متابعت کی طرف عود
 کیا تو بھی اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **ف**۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم یتوا المقام فیہ۔ اور جب مسافر
 اپنے وطن میں داخل ہوا تو ناز پوری پڑھے اگرچہ اس میں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ **ف**۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں
 بلکہ بدوین نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں
 وطن چھوڑتا ہو اس میں سے گزرتا ہو داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر قدرت مسافر
 خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر اسے بدلی اور
 ہو کر آیا۔ لیکن مبسوط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت
 کر لی تو واپسی میں جان ہو پھر ک ناز پڑھنا آدے۔ اگر میں روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو یعنی کم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا ہے

گلاز قریب شہر وطن ہوا اور اس نے غم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل ہوا ہو مسافر کی ناز پڑے اور جب داخل ہوا
پھر غم یہ کہ شہر وہ یہ لیگیا اولاد کو دیکھ کر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی ناز پڑے۔ حتیٰ کہ اگر کسی میں ناز
ظہر بطور مسافر شروع کی حتیٰ ناگاہ کشتی چوت گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہو گئی تو ناز چار رکعت تمام کرے
م مع۔ لانه علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کا نوا یا سفرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من غم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطن کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی غم جدید کے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں
ہے۔ جہنی نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف نے یہ کہاں سے لیا اور اس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے۔ پھر
مینی رحمہ اللہ کے شارحین کے کلام واپس کے اعتراضات و جوابات ذکر کیے۔ مترجم کتاب کہ مجھے تعجب ہے کہ ابن عطاء شاریں پر مبنی
رہا۔ حالانکہ مقام تو چند ان شکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم مرد
ہے اور وطن میں داخل ہونا بھفت مقیم بھی مردی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا۔ حالانکہ پندرہ
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مردی ہے پس اگر غم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہو جانے کے واسطے غم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں غم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شیعہ ہے کیونکہ شیعہ میں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے غم ظہری پر کفایت تو جب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن ہو چکر مقیم ہونیکے لیے
جدید غم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت فردی بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے۔ یہ امر متحمل تھا کہ جب درمیان ماہ بین وطن آجاوے اور اس میں ہو کر
راہ راہ گذرنے کو کیا قصر کریگا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وطن میں بھفت مسافر آتا جن میں معلوم ہوا تھے
اسی پر جزم رکھا۔ علاوہ ازیں بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن جن تہا و چوٹی پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن میں کسی مقدار اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہیں ہے۔ خاتمہ دامت تعالیٰ اطمینان۔ واضح ہو کہ وطن دو میں وطن اصلی و وطن اقامت۔ یہی متفقین کا قول
اور یہی صحیح ہے۔ اگلیا۔ وطن اصلی وہ آبادی جہاں آدمی پیدا ہوا ہے اور تیرہ بھی جہاں اس نے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا۔ پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر ہوا اور
ایک قول میں مقیم ہو گیا۔ اختصار۔ میں کشاہون کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی پر اکتفا کر کے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی ناز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو رکعت پڑھتے تھے۔ گمانی روایت ابن ابی شیبہ۔ اصل اس میں
حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تامل کرے تو وہ مقیم کی ناز پڑے۔ لیکن مترجم کتاب کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھ کر مقیم کی ناز پڑھی اور یہ نہیں کہ تامل سے کہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمع صحابہ رضی اللہ عنہم سے منوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو تو ردی اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے۔ وہی حدیث الصحیح اطمینان اصحابی
بجہر ہم دکن البائس سعد بن خولہ۔ یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہوں نے فرماتے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑ کر کہ میں چلے آئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تامل اس قصد سے ہو کہ وہاں سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اسکا وطن نہیں ہو جائے پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث تصدیق محمول ہے کہ جب وہاں جو ہو کر
گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے خلافت اسکے کہ جب جو ہو کہ وہاں سے لے آئے جیسے

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا فافہم واند تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے۔
 الجملہ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جان کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ فتح تو یہ اس وقت
 تک وطن ہوتا ہے جب تک وہاں موجود ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافت ہو جانا
 شرط نہیں ہے۔ شرح المینہ للامیر البحر۔ ومن کان له وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فاشغل منه
 واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتیٰ کہ اول کو توطن کے امور سے
 سب طبع چھوڑ دیا۔ تم سا فر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
 پہلے اس کا وطن تھا۔ قصر۔ تو ناز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑے الا انکے وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
 کرے۔ بالجملہ بدو نیت وہاں قصر کرے۔ لانه لم یبق وطناً له۔ کیونکہ وہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا۔ الا میری انہ علیہ السلام
 بعد الهجرة عد نفسه بکلمۃ من المسافرين۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
 کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر ناز پڑھ کر فرمایا کہ تم اپنی نازین تمام کر لو اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافرین ہیں معلوم
 ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جو رو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
 میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اس کا مکان وزین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رحمہ نے اصل میں اشارہ کیا کہ وہ وطن چھوڑا
 اور اگر اس نے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
 دونوں میں سے جان ہونے کے ناز تمام کرے و تقیم ہے۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ کہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے
 مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اس وقت دار الحرب ہونے سے
 انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے فقہ نعیم رضی
 و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبور ہی تھی۔ م۔ و نہ لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
 سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی منت
 جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
 تو اول مٹ گیا۔ لیکن ولایت کی راہ سے تو وہ نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
 ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ ٹھہر کر لیا تو اول مٹ گیا۔ و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی۔ اور وطن اقامت
 مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
 سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جا کر
 تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا۔ م۔ و اذا نوسی المسافرين تقیم
 بکلمۃ و منی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے کہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
 مستقل ہے۔ محیط السحری۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
 میں کی۔ لم تقیم الصلوٰۃ۔ تو ناز کو پورا نہیں پڑے۔ لان اعتبار النیت فی موضعین یقتضی اعتبار ہما فی مواضع۔ کیونکہ
 دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
 ملا کر پندرہ روز اقامت سے تقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے ناز دو مقاموں میں بھی ملا کر تقیم ہونا جائز سمجھیں۔ البسوط ن۔
 و ہو متنع۔ اور یہ مجوز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
 ضرور ہے۔ تو سفر میں متحد مقاموں پر اقامت ضرور ہوتی۔ لان السفر لا یعری عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف۔ زوج مسافر کے ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقاموں میں پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر رہے بلکہ تقیم ہو جاوے۔ ن۔ م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقاموں میں اقامت مقبضہ نہیں ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ مقبضہ نہیں و مستقل مقاموں پر مانند کہ دینی کے پندرہ روز کی اقامت بھی نہیں جائز ہے۔ الا اذا نوى ان يقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو از اس وقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات میں ان دونوں میں سے خاص اس مقام واحد میں رہا کریگا۔ ف۔ اور دن میں چاہے دوسرے موقع میں رہیگا۔ محیط السرخسی فیہ یقربا بدوئلہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موقع میں داخل ہو نیکی ساتھ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت طرح صحیح ہوگی تو حکم تقیم ہونے و ناز پوری کر نیکیا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موقع میں داخل ہوا جان رات میں رہنے کی نیت نہیں کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موقع میں پہنچا جان رات میں رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا اقامت وغیرہ۔ لان اقامت المرء مضانہ الی مہیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا کسی شب باشی کے تمام کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر شخص پہلے اسی موقع میں آیا جان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ لنگر دوسرے موقع میں گیا تو مقیم کی ناز پڑے کیونکہ تقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہاں آجا و لگام۔ یہاں اس صورت میں کہ دونوں موقع مستقل ہوں جیسے کہ دینی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک موقع دوسرے موقع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ روز اقامت کی نیت سے تقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بمنزلہ واحد کے ہیں۔ البعد والتضرع محیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موقع ہے جسکی لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو تابع نہیں بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ الثمن وہ موقع مستقل میں ہے۔ م۔ حاجی جب المہج کے عشرہ ذی الحجہ میں داخل کہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں کیونکہ اسکو عرفات چٹا ضرور ہے۔ م۔ اور اگر ایسے کہ عرفات دینی ملا کہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور اگر بعد واپسی دینی کے اقامت کہ کی نیت کی تو صحیح ہے۔ م۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ فی السفر قضا ہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی ناز سفر میں قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر میں قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دوی رکعت اس پر مقرر ہیں ہونے اور وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر ہو گا۔ م۔ یہی قول مالک رحمہ کا ہے۔ م۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضا ہا فی السفر اربع اور جسکی ناز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر میں قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجمل ہے۔ م۔ لان انقضت واجب الاوار۔ کیونکہ قضا تو موافق ادار ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادار کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ ناز کے ذاتی ارکان میں ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض میں ناز کو بیشک اشارہ سے پڑھا واجب ہوا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت صحت میں اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یوں ہی اگر صحت کی قضا کو مرض میں پڑھے تو جس طرح ممکن ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یوں ہی ممکن ہو۔ م۔ ح۔ م۔ والعقب فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس ادار کے موافق قضا ہوئی ہے اس میں آخر وقت مقبضہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت میں مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت ناز یا ذاتی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اس پر وہی رکعت کی قضا واجب ہے کیونکہ آخر وقت میں وہ مسافر ہو چکا اور یہی مقبضہ ہے۔ م۔ لانا المتعبر فی السبب عند عدم الادار فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں مقبضہ ہے جبکہ وقت کے اندر ادارہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر اول وقت ظہر ادار کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اس پر دو رکعت لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ چار ادار کر چکا ہے۔ یوں ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آئے دو رکعت پڑھے لیکن پھر آبادی میں داخل ہوا تو اس پر چار واجب نہ ہوگی اور اگر نہیں پڑھی یا نہ تک کہ جب آبادی میں داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر چار

رکعت قضاء لازم ہو اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہو۔ یہ سب اسلئے کہ معتبر آخر وقت ہو۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نازین و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالاتا اور منیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نازین ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہو گئیں کہ فوراً ایمان لاکر نازین پھر حنا شروع کر دے بلکہ نادون کا جو اسنے قرا کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی ناز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس ناز کو ادا کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض ناز ادا کر نیکی لے لے حکم الہی غرض مل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب شناخت کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھ پر سے رب غرض مل کا حکم آیا کہ یہ ناز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے پچاناکہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہیں بچا اور نازین یہ صورت ہے کہ جب وقت فجر شروع ہوا اور حکم پچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسین دوبارہ پڑھنے کا حکم اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہو قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجائش ہے کہ تاخیر کر دو حتیٰ موجب ہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے فرد میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجائش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے فرد کی طرف حتیٰ کہ اخیر فرد تک پہنچ کر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی اور درحقیقت وجوب بھی ہے کہ نفل نہ سکے اسلئے امام مصنف رحم نے جرم کیا کہ سبب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر شریعہ کتاب ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب نقطہ اتنا رہ جاوے کہ اسین اسوقت کا فرضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار رکعت پوری ہو جاوے تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عادت ظہر کے آخرین پاک ہوئی جب کہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہوئے ہی جب کا فرض مسلمان ہوا یا طفل یا بالغ ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریر یہ وقت ہے تو اس ناز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تحریر یہ واسطے اسباب قضاء کے ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نازیروہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے اور اس لئے اعلم۔ اور سید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جیسا ملاحظہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب و روز میں پنج نازون کا یہ امدادہ اوقات ظہر و عصر و شمار وغیرہ کی صرف ان گھنٹوں میں پانچون نازون کی تفصیلی شناخت کیے ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ دیگر گھنٹوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتیٰ کہ ۱۲۔ ساعات کا دن اور ۱۲۔ ساعت کی رات تو ہر یکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الہی غرض مل ہے حتیٰ کہ بوم الدجال کی حدیث میں ایک روزہ ناز کافی نہیں ہوتی بلکہ اندازہ کر کے ایک روز میں ایک سال کی نازین ہوئیں لہذا جب حیض والی عورت سے نازین ماقطعین یا تک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تحریر یہ وقت اس ناز میں سے ملا تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ ناز بھی ساقط میں داخل ہے یا نہیں تو ہمارے اندہ فقہاء نے کہا کہ نہیں اور سید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعتہ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الفجر۔ نو ایک رکعت پانچ سے وظیفہ فجر پانچ یا تین فرما دیا اور ظاہر ہے کہ اسکا آخر قضاء میں بحسب الظاہر ہو ا کیونکہ ادا میں تو خود گنجائش دو رکعت نہیں ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہر ہی محسوس کے اعتبار سے باندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر اس لحاظ سے حتیٰ ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر میں آئندہ گنجائش نہیں ہے اور غرض اس کے تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات میں ہے تو اسپر سے قضاء ساقط نہیں ہے اسی نظر سے قضاء میں اول امکان سے تاخیر کرنا کہ وہ ہے اور تر جب رکعتا لازم ہے حتیٰ کہ

پوری ۲۴۔ ساعات کو قضاء کر ڈالے تو ایک ذیفہ کمال اسنے کم کر دیا۔ فافہم فادہ دقیق و دقیق و اسے تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب ہم
والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں۔ فی الرخصۃ
سوار۔ رخصت میں برابر ہیں۔ فن۔ یعنی دونوں کو وہی رکعت پڑھ کر کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پیئے تو میں منزل جاتا ہے۔ مثال فرمانبردار کی یہ کہ طلب علم کو حتیٰ کہ تجارت حاصل کے لیے سفر کرتا ہے۔
یہ دونوں نافرمان کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ فن۔ پس اس پر چار مجب خنا فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ج۔ لانا طہیبت
تحقیقا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دینی ہے۔ فلا تعلق بالیوجب التعلیظ۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں حلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ فن۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اس کے ساتھ رخصت و تخفیف
نہیں تعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملے گی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں وہ جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ فن۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اس کے اطلاق پر رکھتے ہیں اور اجماع قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اس میں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے۔ از اسجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اس میں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہو اخواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ فن۔ اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یكون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ فن۔ جیسے
شراب خریدنا میں منزل پہنچ کر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او بجاوردہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
فن۔ جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز ہے یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فیصلح متعلق الرخصۃ والحد اعلم۔ پس سفر اس لائق ہو کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ فن۔ جب کہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم والحد تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ
و حرام۔ پس سفر واجب تو اس کا سفر جس پر فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے فرار مہارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہر و شہر مارا پھرے۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر و تاشاکی غرض مکروہ ہے جیسے وہان کے اذخار و اطوار
کی معلومات۔ بان اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نافرمانا قصر جائز ہے اور ترجمہ کہتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں
در حقیقت زیادہ سختی ہے جیسے لافرو دیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ نافرمان
اپنی جان کو تھکاوے اور جانور کو تھکاوے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اس کو
بالاجل عمدہ عمدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملے اور نفع کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کے آئینے خطا کی۔ قرطبی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ یہ قول تو ابن العربی سے منقول ہے اور صحیح اس کے خلاف ہے کیونکہ یہ عامی اگر ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور غصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتیٰ کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مردار کو کھانے لگانا ہمارا ہو گا مع۔ اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء و محققین کی ظاہر عبارت ہے کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق میں ہو اس کے نورایمان کا طور اور وہ اس قریب بوجوب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا اے اللہ راحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے۔ خلاصہ۔ یہی صبح ہے۔ خلافاً للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور مفتی میں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کہاں لیجاوے گا تو فرمایا کہ ناز تمام کرتا رہے یہاں تک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قہر کرے اگرچہ اس کے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اس نے اول سے قہر کیا تو رو رہے پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو ناز و نوح کو اعادہ کرے۔ مع۔ بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت مستحب ہے۔ مع۔ جامع الفقہ میں ہے کہ جسکے دو زوجہ و دو شہر دن میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط میں ہے کہ اگر ایک شہر کی زد و جد مرگئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں مل رہا۔ مسافر نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیم ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند عیدی کے قہر کرے۔ حاشیہ جب سفر میں پاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری ناز پڑے اور بھی صحیح ہے۔ یوں ہی جب عہدت سفر میں طلاق سے باز ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک عہد سفر سے کم ہو تو پوری ناز پڑے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے کمرہ نہیں ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں کمرہ ہے اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے کمرہ نہیں ہے۔ رمضان میں سفر اختیار کرنا کمرہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہے اور اگر بدیہی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ دونوں کے حال سے آگاہ ہے۔ مع۔ سفر میں دو ناز و نوح کا حقیقی جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ جمع کرنا وحدت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اس طرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہاں تک کہ آخر وقت ہو جاوے پس آخر کو ظہر پڑے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہاں تک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو آخر کو مغرب پڑے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہمارے حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی ناز کو بے وقت میں پڑھا ہو یعنی جائت اختیار ہی سوا اے مقام مزدلفہ کہ وہاں مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے وقت کے یعنی غلے میں۔ اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور فقہ میں مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت میں پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں یثربہ التقریس کی ناز کو عشاء و صبح اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور ساری اربعہ تو اس قسم کے قبضہ وحدت میں ہیں جب اس نے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تفصیل تو جاکے میں ہے یوں کہ ناز کو تاخیر کرے یہاں تک کہ دوسری ناز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ آپ نے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور یہ کہ ایک ناز کو دوسرے وقت میں لیجانا تفصیل ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کان علی المومنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی موقوف پر ناز نہیں آتا

فرض کی گئی ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰۃین فقد اتى ما بأمن الکبارۃ جس نے دو نمازوں کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کبار پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو حید قرار دیا۔ اور خود تعالیٰ مختلف من بعد ہم نفع اضاوا الصلوٰۃ الا یہ۔ یعنی پھر ان بنکوں کے پیچھے اگلے قائم مقام ایسے اہل حق جو سے جنھوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں علامہ صلیبیؒ کا یہ قول ہے کہ ناز میں تاخیر کر دی یا ٹھک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کتاب کہ امام شافعیؒ رحمہ اس آیت میں تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفرو وغیرہ فذر میں شرعی حجاز پر حتیٰ کہ تمھارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔ یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے مرجح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور وہ کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی کو نضاد کرنے میں کبیرہ کا ترک ہو گا۔ پس اس قول سے جو صریحاً جو از نکلا گیا اس میں ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس میں وقع ہو جائے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اُسکے گرد نجاوے اور ناز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر خارج کے متافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے نذر لطف میں جمع و دفع ہونے سے ایک بار تخصیص کی تو تمھارے اصول پر جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں ناز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و نذر لطف سے مخصوص کیا تو اب حدیث احوال سے سفرو وغیرہ میں تخصیص تمھارے اصول پر بھی جائز ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں اور انجلہ حدیث انسؓ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو نذر کو تاخیر کرتے اور وقت حضرتک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یا ٹھک کہ مغرب و غشاء میں جمع کرتے جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں ہے کہ بچے لفظ دیکھ شفق چھپ جاتا تھا یوں کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ مرجح ہے کہ مغرب گذرنے پر شام میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو شام اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر پولا جاتا ہے تو متحمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی غشاء کے وقت میں غشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کتاب کہ حق یہ کہ یہ جواب دوجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ مرجح اس میں اول وقت عصر مذکور ہے اور اور جب اس میں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت غشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اول و ثانیہ میں شروع وقت غشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور بیان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اصل وقت غشاء ہے شیخ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل ہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ ہو گا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو جو راویوں کے نفع ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم کتاب کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اس واسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا مذکور نہیں اور لیلۃ القدر میں فجر کو خلاف وقت ٹھکانہ کو نہیں ہے جو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علامہ اسکے معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا قدر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ نہ وغیرہ میں عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الامام رحمہ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث میں ایک طبع کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر عذر سفر آمد جو عذر بغیر بارش کے پانچ احادیث کو جمع کرنا۔ صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مترجم کتاب کہ ترمذی رحمہ نے فرمایا کہ اس پر صلیبیؒ میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ بالظہر جمع کی احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نویں اسلحہ کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے بالکل

کچھ شک نہیں کہ بالاجل یہ افضل و احسن ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام غلام رح کی اس مسئلہ میں ثابت حصہ پانی پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جمع کی ارتکاب میں نفس دین ہوگا اور آئندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہ احادیث میں جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہے یا جائز ہے تمام شافعی رحم نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہر اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ منفرد ہے اور اس پر عمل کا عمل بھی نہیں تو وہ طریق جمع کا ضرر ہوگا لیکن متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم مانند انس رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے جمع کرنا ظاہر و عصر کا اور غریب و عشاء کا راجح کرتے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس پر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اس کا ترک لازم نہیں آتا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابو حنیفہ رحم نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ مردین میں احتیاط واجب ہے اور ایسے کے اگر فرض کر دے کہ اخیر جائز نہ تو نماز نفا ہو جائیگی اور عدا ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث میں حکم فرمایا کہ بیع مایہ ربک الی مایہ ربک۔ یعنی جس چیز میں شبہ ہے اسکو جوڑ کر وہ اختیار کر لے جس میں شبہ نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے پس یہ تحقیق انعام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب صلوة الجمعة

باب نماز جمعہ کے بیان میں ہے۔ جمعہ نام اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں بکثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہیں۔ اس میں آدم کی تیج ہوئی اور یہی روز جمع قیامت ہے اس کے فضائل چاس سے زائد ہیں۔ م۔ اس کی فضیلت بہت بڑی ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سونہ المہر کی آیت و شاید شہید کی تفسیر حضرت مسلم سے یہ کہ شاید تو روز جمعہ ہے اور شہید روز عرفہ ہے۔ رواہ ابویوسف فی الکبریٰ۔ اور حدیث طویل حضرت ابو ہریرہ نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بھرون جبر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے۔ اسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت میں داخل ہوئے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم ہوئی مایہ ربک سلم۔ اور اسی روز آدم کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جاندار نہیں کہ جمعہ کے روز جمع کرے مگر اگر کسی نے جمع ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے دوسے خائف رہتا ہے سو اسے جن دانس گے۔ اللہ و انیس الی اللہ اور اس میں ایک ساعت ایسی ہے کہ اس کی ہی شان ہے کہ جو جمعہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پا کر تو خود اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرادے گا۔ الترمذی۔ یہ ساعت ہمہ رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب تک اسکی جستجو کرتے ہیں۔ اور علماء کہ اس ساعت میں تیرہ اقوال ہیں اور روایات بھی مختلفہ آئی ہیں اور مترجم کے نزدیک شمار ہے کہ جمعہ میں ایک ساعت تو میں نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے کہ یہ ساعت مخصوص ہر روز جمعہ ہے ورنہ حدیث میں ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہے اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم ندال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال نجوم تطویل نہیں لکھے ہم صبح۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے جو قرآن و حدیث و اجل سے ثابت ہے اور اس کا منکر کافر ہے قرآن میں فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من بینکم فمروا بها فاسمعوا الی نکر اللہ و ما الیہ رجوع۔ یعنی اے ایمان والو! جب اذان دیا جاوے واسطے نماز کے مذکور سے تو چلو بجا نایب حکم اللہ کے و جمعہ کے روز اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے کہ اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب خطبہ ہو تو اس میں بھی نماز ہے اور اگر خطبہ سے مراد خطبہ و نماز دونوں ہیں۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوتا اگرچہ ابتدا میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر حاجت میں حق واجب ہے سو اسے چار کے ایک ملک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی مارواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تمیم الدارسی رحمہ اللہ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ بڑے شدید وارد ہے حتیٰ کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجلہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے۔ منع م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض میں ہے۔ التہذیب ۱۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں آئین سے چھ شرطیں تو خود مصلیٰ کے اندر چاہئیں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی ملک نہ ہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا واجب نہیں ہے۔ سوم تقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اس پر مشقت ہو۔ پنجم پانون سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ گھٹیا واسلے پایا سچ پر بالا جماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لا ذکر ہو چنانچہ والا تھا ہوا اڑا ہوا ششم آنکھوں کا سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر یا دے۔ السراجیہ۔ اور بڑے حاضیعت بھی بزرگ مرہض کے ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظلم بار شاہ سے رو پوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ پر کام کرنا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو ضروری سے کچھ کم ہو گا اور اگر دور ہو تو جعفر روبر تاز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ محیط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت کہ غزوہ نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی عورت میں کمی نہوگی م۔ غلام مکاتب و غلام سامعی پر جمعہ واجب ہے۔ اگرچہ بھڑکن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر آنکھوں کے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا۔ اکثر۔ یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلیٰ سے باہر میں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جامع۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ مجلس۔ ۶۔ عام اجازت۔ ۷۔ منع م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی اسے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سیفان ثوری وغیرہم کا ہے۔ مع۔ اونی مصلیٰ المصر۔ یا شہر جامع کے مصلیٰ میں۔ ف۔ یعنی نازکاہ میں م۔ اور مراد اس قناتے مصر یعنی شہر کا گرد اور قناتے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے جد گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور قناتے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلیٰ کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور ناز و جد نہ ہونے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہ ہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رحمہ اللہ سے فواد میں مذکور ہے۔ مع۔ اور غیہ المغنی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے۔ مع۔ و لوالجی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا۔ و۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ قناتے وہ موضع جو مصلیٰ شہر کے واسطے متصل و ملحق ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے خررہ و خررہ و خررہ میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پونہ ہے۔ قاضیخان میں ہے کہ نقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس اللہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ۱۔ بان اگر وہاں کا رشتہ والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اس پر جمعہ شل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل ناز یا بعد ناز کے واپس جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے مگر اگر شہر سے لے کر وہاں پاویگا۔ محیط و المغنیس و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام فقہی ہے کہ جمعہ پڑھنا اس پر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اس پر نقل تھا تا خطہ م۔ بالجلہ شہر جامع یا قناتے شہر شرط ہے۔ والا یحیٰ فی القریۃ۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گاندون میں۔ **ف** غونا فاشی۔ نقولہ علیہ السلام لا جمعة ولا تشرقی ولا تفر ولا تضحی
 الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت علی الصدیقہ وسلم کہ جمین جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر
 جامع میں۔ **ف** اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام
 یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت علی الصدیقہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملتا ہوا ان ابن ابی شیبہ
 نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جمین جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر جامع یا شہر عظیم
 میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
 یہی حدیث روئے سے مروی ہے۔ خواہ ہر زادہ رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ نے اسکو امام ابن مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہو
 سے انکار کیا اگرچہ مسلم نہیں کرتے اور اگر ان میں تو یہ موقوف صحیح بنبرکہ مرفوع کے ہو کیونکہ اس میں راے کو دخل نہیں ہے اور حضرت
 علی رحمہ کا اس میں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ منع۔ شرح کتاب ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالا جماع جمعہ کے واسطے
 خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر جو ترک ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اس پر
 ادا سے ظہر ہی یا قضاء میں بھی ظہر ہی بعد اس اجاع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے جو جمعہ اپنے مختلط کے
 ساتھ ایسا ہو کہ اس میں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت علی الصدیقہ وسلم سے متحقق ہوا ہے کیونکہ
 جب موافق اجتہاد و علم شریع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو باخلافت اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
 اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اس میں اس حالت و ان امور کی رعایت میں تصور ہو جنکے ساتھ حضرت علی الصدیقہ وسلم نے ادا کیا
 ہے تو جمعہ بھی نہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہونے کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ
 احتیاطان جمعہ میں احتیاط ہے ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلافت نہیں کہ حضرت علی الصدیقہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع
 تھا یا آپ کے حکم سے قناتے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رہتے ہیں اور امام شافعی رحمہ نے دیہات میں بھی جمعہ
 واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رحمہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صحابہ
 ہجرین کے قریہ جو انامین مجاہد۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گاندون میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ
 کا لفظ ہے اور وہ جیسے گاندون کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت
 موجود ہے حتیٰ کہ مکہ کو ام القری۔ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریہ
 کہ وظائف مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک من ابناہا۔ اور فرمایا۔ تلک القری ابکنا ہم الایہ۔ اور معنی نہیں
 کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے مگر کیونکہ قریہ کے معنی گاندون کے لیے۔ بلکہ یہ جو انامین شہر جامع تھا
 صالح میں ہے کہ جو انامین حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ منع۔ و المصرا لجامع
 کل موضع کہ امیر و قاضی یفقد الاحکام و یتقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا۔ و۔ دفاعی ہو جو حکام
 کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ **ف** یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو ج۔ یہی ظاہر ہے
 ج۔ الدیایہ۔ و نہ اعم الی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ **ف** پس کوئی بڑا شہر جو حاضر و نہوا کہ اسکے لوگ
 بڑی مسجد میں نہ سماویں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جس میں سردار تھی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور جو رکابا تہ
 کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جو انامین حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
 ہے کہ مصر جامع سے مراد ہے وہاں سپر صاوت ہے۔ و جنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجد ہم لم یسمع۔ ہذا ابو یوسف سے مصر
 جامع کی پہچان ہے بھی مروی ہے کہ جان کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی کھائی ہو

فتنہ یہ قول پہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اس قدر کثیر ہو۔ والا اول اختیار اگر کسی
 ہو تو قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وجہ الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ فتنہ پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ وراثتی
 اختیار الفلجی۔ اور قول دوم کو بھی نے اختیار کیا۔ فتنہ بھی نسب بن بن بن عمر بن مالک بن عبد مناف جلی اولاد میں سے
 اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو
 وکیع و ابو سیامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور سند میں یازدہ صرح کے بعد میں یکایک فقہاء کی صاحب تصانیف کثیرہ میں
 مع مصنفی میں ہے کہ بہتر قول یہ کہ حسین بن علی کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ
 سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع حسین گلیان و بازارین ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
 واقعات میں فتویٰ دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المقید و التقتہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
 کر دے تو مصر ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بیجا یا جو حدود و قضاہ میں قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر
 جب نائب کو وہاں سے اٹھائے تو وہ گاؤں ہو جائیگا۔ ابن حزم نے بھی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ربیعہ بنی ناب
 بیجا یا تھا اسکے پیچھے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ وغیرہ چند صحابہ و مہاجرین پر حاکم کرتے تھے۔ قاضی خان نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے
 کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اس قدر پہنچیں کہ جتنے مقام میں ہیں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
 نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
 اور اسکے مصلیٰ میں جمعہ جائز ہے۔ و الحکم غیر مقصور علی المصلیٰ۔ اور حکم جو از جمعہ کا صرف مصلیٰ یعنی مسجد فناء پر مقصور نہیں ہے۔
 فتنہ حتیٰ کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عید گاہ ہے جو از ہوتا۔ بل پھر فی جمیع اقدیمۃ المصر۔ بلکہ از جمعہ
 مصر کے تمام فناءوں میں جائز ہے۔ فتنہ خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ ہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فناء
 حضرت بنی جمہ روا ہے۔ لاناہما بمنزلۃ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فناء مصر کی بمنزلہ مصلیٰ کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے
 ضروریات کے۔ فتنہ یعنی جیسے مصلیٰ عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
 بھی مقابر و چراگا ہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر میں تو سب طرف ایک فرسخ تک
 بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالافتاء
 جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و یجوز بینی و اور جمعہ پڑھنا مقام منیٰ میں جائز ہے۔ فتنہ گر بیت نہیں بلکہ۔
 ان کا ان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منیٰ میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو
 صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ فتنہ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافر
 یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر بیان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
 نزدیک ہے۔ و قال محمد لا جمعہ بمنیٰ۔ اور امام محمد نے کہا کہ منیٰ میں جمعہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
 پر نہیں ہے۔ فتنہ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ لاناہما من القری حتیٰ لا یعبدا بہا۔ کیونکہ منیٰ تو گاؤں میں سے
 ایک گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں قبر عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ فتنہ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ
 مقام اس لائق ہوتا تو نماز قبر عید وہاں پڑھی جاتی۔ لہذا انہما تمصر فی ایام الموسم۔ اور شیعین کی دلیل یہ ہے کہ منیٰ موسم
 حج میں شہر بن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہاں باذنیں لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں
 موجود ہوتے ہیں۔ مع۔ سوائے موسم کے دہان جمعہ نہیں ہے۔ بحیث الشریعہ۔ و عدم التعلیف۔ اور نماز عید وہاں
 نہ پڑھا جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ و لا جمعہ بعرفات

فی قولہم جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے۔
 و۔ وہ مہر نہیں بتا ہے۔ و مہنی اثبتہ۔ اور مہنی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ و۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حالت
 رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ معر ہو جاتا ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری
 کا ہے۔ و التعلیق بالخلیفة و امیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ و۔ مہنی میں جمعہ
 جائز ہونے کے لیے۔ یعنی مہنی میں جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولاية لہما۔ کیونکہ ولایت
 تو انہیں دونوں کی ہے۔ و۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے توجیب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے خلیفہ
 کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری نہیں بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
 حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فہی امور الحج
 لا غیر۔ اور راہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ توجع کے احکامات ہی ہر نہ اور کا۔ و۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
 ہے۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
 خواہ فقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البتہ اے۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
 کر سکتا ہے یہ شہ ج الطحاوی میں صحیح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو تو ہر شہر میں بروز جمعہ
 وہ جمعہ قائم کر لیا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الطبریہ و جامعہ
 قاضی خان م۔ ج۔ شرط دوم۔ و لا یجوز اقامتها الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ و۔
 یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اولہن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت
 دیدی ہو۔ و۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانا تقام جمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ بڑا
 جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ و قد تقع المنازعۃ فی التقدیم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
 میں۔ و۔ ایک کتاب ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں حج۔ و التقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
 و۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کریں گے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو حج۔ اور یوں ہی
 ایک کتاب ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کریں گے تو تقدیم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے۔ م۔ و قد
 تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدیم و تقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا ہوتا ہے۔ و۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ
 بلکہ ہماری مسجد میں حج۔ یا جو گروہ پہلے آیا ہے فراغت کر لی۔ یا جلدی ردیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
 میں جب ہر شخص اسے کا حجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے طے کے جنہاں اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راے
 سے قابو لے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت آنکو ہاں
 مجتمع کر کے اُنکے دلوں میں اہت قائم رکھے اور یہاں خود راے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو۔ م۔ فلا بد منہ تمیہ الامر
 تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے۔ و۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انصاب
 یا متعلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
 مشور نہیں ہے۔ و۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شہنہ و خطیب
 ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شہنہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ اُنکے مشور میں سلطان نے
 یہ لکھ دیا ہو۔ انتباہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ عذر اگر سلطان ہو
 تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ و۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضی خان نہ حکم پر رہو تو اسکی اجازت شرط ہے۔ ۶۔ اور اگر مرچا دے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا امام اور حکام شیعہ حادین
جب تک معزولی کا حکم آگے نہ ہو سکے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ امام سید محمد علی علیہ
سے اجازت حاصل کرنا مستعد ہو گیا تو میر لوگ اتفاق کریں وہ شرط حادے۔ حاکم نے خلیفہ کی اجازت اور ناز پر جانے سے
مانع کی تو ناز پر حادے اور خلیفہ و ناز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شیعہ کو
کو جمعہ سے منع کیا تو دے لوگ کسی امام پر تعلق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہیں اور اگر عناد سے نہ تو نہیں۔ ۷۔ جن لوگوں پر کفار حاکم
ہیں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانوں کو
اپنا معولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ معراج الدرایہ ۶۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر امر ادیہ کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان الی
حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دیں اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھاسکتا ہے۔ یہ سید
تمام مسلمانوں کے واسطے آنکے دین میں بہت ضروری ہے فیلحفظ۔ ۸۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خلیفہ
پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو بیان میں قول ہیں اول یہ کہ ہاں خواہ ضرورت ہو یا نہ۔ قول دوم یہ کہ ہاں بشرط ضرورت
قول سوم ہاں لکل نہیں۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ۹۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنائے کے وقت شرط
ہے۔ البجۃ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ مسئلہ ۶ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ۱۰۔ یہ اجازت عام
جسکا ذکر کیا مخصوص ہے تو ہندوستان میں اسوقت صورت اولیٰ وہی کہ جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ ۱۱۔ دفعہ ہیکل امام
دشانی صاحب کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہیں بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رحمہ کیونکہ وہی مورد اور احوط
ہے۔ قائم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و دالی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہیں
اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور خوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے۔ ۱۲۔ ومن شرط طحا الوقت۔ اور جمعہ کی
شرائط میں سے وقت ہے۔ ۱۳۔ یعنی وقت اداے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہے۔ ۱۴۔ فصیح فی وقت الظہر ولا یصح بعدہ پس
جمعہ وقت اداے ظہر میں صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہ ہوگا۔ نقولہ علیہ السلام اذا مالک الشمس فصل بالناس
الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رحمہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگوں کو جمعہ
پڑھانا۔ ۱۵۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہیں مگر کتب السیر میں کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر
مکر کے دلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث
سلمہ بن الاکوع رحمہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھنے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور
یہی مذہب شافعی رحمہ ہے اور شیخ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ علماء متفق ہیں کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہیں ہے سوائے اسکے جو امام
احد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رحمہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ
پڑھتے پھر چڑھی نوافل کی طرف جاتے تو قبیکہ آفتاب نازل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے در حالیکہ دیواروں کا ایسا سایہ ٹھونکا کہ ہم اس سے سایہ لیں۔ رواہ البخاری و مسلم
و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قیلو کہ نہیں کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھانے مگر بعد جمعہ کے
اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں وقت زوال ہے اور
حدیث جابر رحمہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نوافل کی طرف جانا دونوں بوقت زوال ہونے کے۔ اور حدیث سلمہ رحمہ تو دو جمعہ
ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رحمہ سے خود اہل حدیث مذکور ہیں وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث
میں اول وقت تکمیل کا بیان ہے حتیٰ کہ جمعہ کی چھٹی چھٹی دیواروں کا اسقدر سایہ نہیں ملتا تھا کہ سایہ میں چل سکیں اور چھٹی

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھانے حاضر ہو جاتے پس ناز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلوہ کریں جسکو وہاں قیلوہ لفظی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کو ٹھہرون میں آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلوہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رابعہ پر قیاس کرنا بقابلہ منصوص حدیث انس رضی اللہ عنہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھنے اور شدت گرمی میں ایراد یعنی ٹھنڈا کرتے لگائی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ دلوخرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نفل گیا۔ وہو فیہما۔ حالانکہ مصلیٰ نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشدد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبال الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قدر تشدد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو ناز تمام ہو گئی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولایہ منیہ علیہما لا خیار فیہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا کر نہ کرے کیونکہ جمعہ ظہر و دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں اور جہر و اقرار میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اس وقت چونکا کہ وقت نفل چکا تھا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرے اگرچہ امام خارج ہو چکا ہو۔ المحیط۔ و منہا الخطیۃ۔ اور بجلد شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی الامون کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماصلاً یا بدون الخطیۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی ہستی نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کبھی جواز کے لیے اکیلا ترک کر دیتے۔ مترجم کشاف کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ جسکے ترک سے ناز جائز نہ تو اولیٰ یہ کہ یون کما جاوے کہ تو نہ تعالیٰ فاسد والی ذکر الصبر در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صحت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ متصل ہے کہ خالی وجوب ہو جسکے ترک سے ناقص ناز ہو جاتی ہے اور متصل ہے کہ شرط ہو حتیٰ کہ ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فاقیم۔ م۔ پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتیٰ کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہ ہونے سے بدون خطبہ بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ ناز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی ناز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہرورت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یربوع عند البخاری و حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو اپنے مور پر لکھے ہیں۔ م۔ حتیٰ کہ اگر بعد ناز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ فرض دوم ذکر آئی عزوجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کافی ہے۔ جبکہ اسی مقصد سے ہو۔ م۔ اگر امام کو ناز جمعہ کے اندر اپنی ناز قضا یا وائی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولیٰ ہے جیسے عید ناز فاسد کر کے دہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولیٰ ہے۔ ف۔ اگر خطبہ نہ یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدہایہ۔ اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہو اور ناز کے وقت میں ہو گئے تو جائز ہے۔ ملاحظہ۔ اگر قوم سو گئی یا بھرے ہیں تو خطبہ جائز ہے۔ ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی نقابت سے ہے کہ خطبہ چھوڑا کرے اور ناز دہرا کرے۔ اور ابن الامام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں۔ م۔ و یخطب خطبتین بفصل مبینا بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ بہر جری التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے بون ہی چلا آتا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یا تک کہ انتقال فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ اسناد اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہو گیا تو خیف بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ تعدد استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رحمہ نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رحمہ کے مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی میں آیات یا بڑی ایک آیت ہے۔ البجہرہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ السراج۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پہنچاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ القابیہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اسے بڑا کیا ہی اصح ہے۔ اقلیہ۔ پھر ہر ایک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جو از ہو گیا اور یہی مذہب عطاء مالک و اذراعی و اسحق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رحمہ نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ و یخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑے کھڑے ہوئے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہما متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صلح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن العمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و اذا راؤا تجارۃ اولوا القضاۃ ایما و ترکوا کفائا یعنی جب آنھوں نے دیکھا کسی تجارت کو یا لوگوں کو چل دے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا جوڑ گئے۔ رسول لیکن جب کعب رنہ وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آئے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفسخ۔ ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کا لا اذان۔ پھر خطبہ چونکہ نازجہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے۔ مع۔ و لو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیثقی۔ اور علی غیر طہارۃ جائز۔ یا بغیر طہارت پڑھا جائز ہے۔ لھصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث ہو جو حصول مقصود کے جائز ہے اور نو اور میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولیٰ ہے۔ محیط و مسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرات قرآن کے ذکر سے مانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں شل نماز نہیں حتیٰ کہ اس میں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھ کر یا حالت جنابت وغیرہ وضو پڑھے۔ لمخالفتہ التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے۔ ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ و لفصل بنیاء و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تھوہی ہے۔ مع۔ شافعی رحمہ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک شل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھ کر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھا تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جامع کر کے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کر کے اوقات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ تحریم لکھا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتیٰ کہ خطبہ کا اعادہ نہیں چسکا کہ واقعات سے مفہوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت ہن و جامہ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن مآداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو تو

جو بندہ عین کی قربانیاں کیں وہ بوجہ عسرت دیکھائی گئے کہ ان کی قربانی افضل تھی مگر جبکہ بوسر مواد اسکا بوسر ہونا بہ نسبت گائے کے آسان تھا۔ خاک حفظہ۔ دوم مستحب ہر دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت میں جمعہ میں آنا۔ سوم عسرت کو نہ ملانا۔ چارم پیدل آنا پچیس خطبہ میں ملائکہ حاضر ہوتے ہیں۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہر چنانچہ حدیث سمر بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جنت میں پچھڑ جائیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا پچیس شتم سننے کے واسطے کان لگانا و توجہ ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دیتی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہے اگلے جمعہ تک کے گناہوں کا۔ معین روز زائد کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے و خاموش نہ ہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اپنے لغو کیا۔ رواہ السنن۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسے تو نے تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد الایہ میں جو ہم۔ فان اقصر علی ذکر اسد جاز عند ابی خنیفہ۔ پھر اگر خطیب نے خالی اسد تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ فـ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہونہ بطریق شکر وغیرہ۔ ح۔ اور کثر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد لہ ہو۔ البسوط وغیرہ۔ ح۔ اور خالی اسد کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے ہم۔ اور کافی میں ہے کہ الحمد لہ کو مکرر کرنا شرط ہے تاکہ خطبہ اسکا نام ہو۔ ح۔ وقال لا یلزم من ذکر طویل تسبیحی خطبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ فـ اور یہی عامر غلام کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کثر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التہیات لہ و غیرہ وہ نہ تو ایک ہو۔ ح۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے م۔ لان الخطبہ ہی الواجبۃ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ فـ یعنی جو خطبہ نہیں۔ والتمسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسبیحی خطبہ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد لہ اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ فـ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہ ہوگا۔ وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہاں تک کہ دو خطبہ پڑھے۔ فقہار للتمعارف۔ باعتبار شعارت کے۔ فـ کیونکہ عرف میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ شعارت شرعی ہی ہے تو صحیح یہ کہ قول تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ میں ذکر محمل ہے تو حدیث میں جب قدر آیا وہی بیان ہو گیا اور وہی شرح میں شعارت ہو توئی کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر محمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کثر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طویل ہونا سنون ہے۔ ولہ قول تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ اور ابو خنیفہ رحمہ کی دلیل ہے قول اللہ تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ فـ سعی کردہ ذکر الہی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ فـ کہ ذکر کثیر یا طویل۔ تو مطلق رہا پس کثر کافی ہے اور حکم کی قربانیاں ممکن ہیں اگر ہم ذکر کثر کی شرط لگادیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متنبہ کریں اور یہ جائز نہیں ہے۔ ح۔ میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماعاً ذکر اسد مطلق ہے اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود میں اور شعارت شرعی وہی مقدار جو بیان ہوتی۔ یہ خود یعنی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابن العام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر طویل۔ میں کہتا ہوں کہ صلوة سے شرعی لیا گیا لغوی یوں ہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہے کہ قول تعالیٰ فاسعد الی ذکر اسد۔ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل انکہ سلف صحابہ و تابعین نے ہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابو خنیفہ رحمہ نے کہا کہ خطبہ ذکر اسد ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہر خطبہ میں پڑھا جاتا ہو اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اس پر خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہر قضا میں نہ ہو کہ اس خطبہ ہی الواجبہ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہر پس قلیل و کثیر جمعہ پر ہر فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدا اتجیات ہر حتی کہ الحمد لہ کو کر کے اس قدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد لہ لکھا ہو یا کما تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات کے واجب ہر نما الحمد لہ کو اسی قدر کر کے سے واجب ادا ہو گا۔ پس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایک بار لا الہ الا اللہ لکھا تو واجب الا عا دہ ہو۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہو اور شافعی رحمہ کے نزدیک شرط نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فانہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد لہ۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے الحمد لہ لکھا۔ فن۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارج علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ فن۔ اور آگے بڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل رطلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد لہ کافی نہ ہوتا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابوں میں ہر حدیث میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ یحییٰ بن ابی اسحاق رحمہ نے کہا کہ قطعی آیت فاسعدوا الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہو خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت علی السری علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اس کے نماز جائز نہ ہو اور لفظ ذکر معلوم ہر محل میں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مع۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہو جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد لہ علی موافقہ شیخ المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہو کہ قدر خطبہ واجب ہر ادبی احوط ہو۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طحال مفصل کے ہوں البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ البحر۔ ومن شر الظماء البجاعت۔ اور جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہو۔ لان الجمعۃ مشتقہ منها۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہو۔ فن۔ یعنی الجمع والجماع مصدر سے جمعہ مشتق ہو اور اصول میں مقرر ہوا کہ شرعی اسون کو لغوی معنی کے ساتھ جانتک ثبوت ہو ایسا واجب ہو جیسا کہ بحسب نیت تیمم میں ذکر ہو چکا۔ م۔ و اقلیم عند ابی حنیفہ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کثر جماعت سوے امام کے تین آدمی ہیں۔ فن۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوے ہوں۔ فن۔ یہی قول زفر و لیث و داؤد کا اور زفرنی کا مختار ہو۔ مع۔ وقال الاثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا قول ابی یوسف وحده۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رحمہ کا یہ قول ہو۔ فن۔ اور امام محمد کا قول موافق امام اعظم ہو۔ یہ قول حسن بصری کا ہو اور احمد و ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی المشی معنی الاجتماع ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی ثبوتہ عنہ۔ اور جمعہ خبر ہر اجتماع سے۔ فن۔ یعنی جمعہ کے لغوی معنی آگاہ کرنے میں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔ مترجم کتاب کہ شاید ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ ولما ان الجمع الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح توبین ہی ہیں۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و معنی دونوں طرح سے جمع ہو۔ فن۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہو اور معنی میں بھی جماعت ہو لہذا رجال بلفظ جمع میں ہر تین ہیں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں ہوتے۔ اور امام کے ساتھ مگر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ اور جماعت علیحدہ شرط ہو۔ وکذا الامام۔ اور یوں ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہو۔ خلا یقیر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہو گا۔ فن۔ تو امام کے علاوہ کثر تین کی جماعت شرط ہو۔ امام شافعی رحمہ نے کثر چالیس مرد شرط کیے پدیل حدیث کعب بن مالک

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کمارواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے لئے سے پہلے تھا۔ دوم دسین کچھ دلائل نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس روزہ میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ برین کم سے کم مخالفت نہیں ہے اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعہ کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ آٹھ من شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا و اذ ارادوا ان تجاروا اولہوا ان یفقدوا الیہا وترکوا کما تھا۔ امام ابو بکر الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا نہ کو نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدو چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو صحیح نہیں بلکہ جمیع میں ہے۔ واضح ہو کہ روایت بخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحیح میں شائع ہے۔ مگر مباحثہ ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ فت۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوا تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیے۔ قیل ان یرکع الامام و یسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرے۔ فت۔ اور میں مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال رہ گئے۔ فت۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبال الطہر عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے نظر پڑے۔ فت۔ جبکہ واپس نہ آدین یا بعد نظر پڑھنے کے آدین۔ یہ اس وقت کہ شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔ و قال اذا نفر و اعند بعد افتتاح الصلوٰۃ صلی الجمعہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھے۔ فان نفر و اعند بعد ما رکع و سجد سجدہ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد ازاں کہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ نبی علی الجمعہ۔ تو جمعہ پرنہا کرے۔ فت۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے انہیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المغفرات خلافاً لفرعہ۔ بخلاف قول زفرح کے۔ فت۔ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی نظر پڑے۔ و ہو یقول انه شرط فلا بد من دوامہ کا وقت۔ اور زفرح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اختیار اسکا ہونا ضروری جیسے وقت۔ فت۔ کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضروری ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ لہذا ان النماز شرط الاعتقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو الاعتقاد جمعہ کی شرط ہے۔ فت۔ نہ تمام ادار کی۔ فلا یشرط دوامہا کا خطبہ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضروری نہیں جیسے خطبہ۔ فت۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضروری نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاوین یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرے۔ ولابی حنیفہ ان الاعتقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا اعتقاد نماز میں شروع کر کے ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولایتم و لک الاتمام الرکعت۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہو گا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ فت۔ اور یہ رکعت کا تہ سجدہ ہر اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہری۔ لان ناد و نہایس لصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز نہیں ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضروری ہوا دوام جماعت کا رکعت تک

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر فرمے کہ اگر انہیں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانه
 لا فرض علیہ فاشبہ البصی والمرأة۔ کیونکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت و طفل کے ہو گیا۔ **ف**۔
 حالانکہ عورت و طفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض ہونا بطور رخصت ہے
ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض ہیں اور مسافر وغیرہ کو ادا سے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضرین کو
 اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ **ف**۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔
 تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ **ف**۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اس کا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور
 طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما البصی فمسلوب الالہیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں
 ہے۔ والمرأة۔ اور عورت۔ **ف**۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔
 وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ ویتعقد بہم الجمعہ۔ اور مسافر و غلام و مریض کے جمع ہونے سے جماعت
 جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحو اللامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون لاقتداء بالطریق الاولی
 پس اقتداء کے واسطے بطریق اولیٰ یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن علی النظر فی منزله یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز
 اپنے مقام پر نظر پڑے۔ **ف**۔ پس اگر امام جمعہ کے خارج ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بریکہ جمعہ فقط ایک مقام
 پر یا اسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُس نے نظر پڑی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ **ف**۔ اور امام ہنوز خارج
 نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہو تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر
 نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ **ف**۔ یعنی حرام ہے۔ **ن**۔ و جائز صلوۃ۔ اور نماز جائز ہو گئی
ف۔ یہ قول ابو حنیفہ و صاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے و ابو ثور و قدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لا تجزئہ۔ اور
 زفر فرمے کہ امام نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اقوال محمد میں
 بھی صحیح ہے۔ ایضا یصح۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالتہ۔ کیونکہ زفر فرمے کہ نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ وانظر کالبدل
 عنہا۔ اور نظر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ **ف**۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا
 فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اسکے بدلے نظر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو نظر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل
 مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں ورنہ عینک اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض
 ہو النظر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر ہی ظاہر القدرۃ
 ہے۔ **ف**۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ مع سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے
 کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس نظر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ **ف**۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے
 ہے خود پر حسب قدرت فرض ہے۔ مع۔ و ہذا لانہ تمکن من اداء النظر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اس واسطے جانا کہ ہر
 شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعہ۔ نہ ادا سے جمعہ پر۔ **ف**۔ یعنی ہر شخص کو ادا سے جمعہ پر اپنی
 ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لانتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی
 ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ **ف**۔ تو اسکو جمعہ پڑھنا قابو نہوا۔ و علی التکلیف بدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی تکلیف
 ہونے کا مدار ہے۔ **ف**۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب داسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت و قابو ہو تو نتیجہ نظر
 کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکہ فرض ہو گا جب کہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور
 انہیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہوتا ہے ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جائیں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

اداکرے سم۔ ابن الامام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے پس اگر شہر جامع یا امام نہ تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور ادا کرنا اس کا دھجج حسب وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اس نے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادا سے جمعہ کا فرض تک کہنے سے گناہ کیا مگر فریضہ اوقات ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہے اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کمالاغتبی۔ شیخ ابن الامام نے افادہ فرمایا کہ معتد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضا بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ تو قضا میں ظہر کی نیت متعین نہوتی۔ مترجم کہتا ہے کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اس وقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط کے ساتھ ادا اس کا ادا سے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادا سے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کر کے خاصی ہوا مگر ظہر جو فریضہ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا ہوا الحق والسر تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ ہو کہ ہر اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتیٰ کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کر لیا۔ اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں تنہا سے فجر یا دوسرے تو زفر سے کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہوا اور ان کے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے۔ ع۔ فان بدالہ ان یحضر یا۔ پھر اگر اس کی راہ میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو وقت بعد ازاں گھر میں ظہر پڑھ چکا ہے یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اس نے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نہ لکھتا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا تو جویم لیا۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ پس اگر امام اس وقت جمعہ سے فسخ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی اور اگر جمعہ کو چلا۔ والا امام فیہا۔ اور دل یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ بطل ظہر عند ابی حنیفہ بالسعی۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ و۔ یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہو الصبح۔ و۔ اگرچہ جمعہ پانے کی اشد نہو بھی صبح ہے۔ المخط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صبح یہ کہ ظہر باطل نہوگی۔ ع۔ وقال لا یبطل حتی یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی بمانع کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ و۔ حتیٰ کہ تحریر باندہ۔ ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھ کر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو۔ البحر۔ پھر اگر تعدد میں مانا تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا سم۔ لان السعی دون الظہر فلیقتضی بعد تمام والجمعہ فوقہا فینقضہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھ کر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیا۔ و۔ اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگا و جہاں کہا اذ اوجہ بعد فرائع الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فسخ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اولام رحم کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ و۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اللہ سعی کر وجانب ذکر الہی۔ اور دوسری نازوں میں سعی سے طاقت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو قوم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہو بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر استی و وقار ہے پس جبکہ رباؤ اسکو پڑھ لو اور جبکہ رجھوٹ جاؤ

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمہ الستہ سبع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی احتیاط کجاوے۔ فیمنزل منزلمان فی حق ارتفاض النظر احتیاطاً۔ توسعی قائم کجاوے مقام جمعہ کے دوبارہ نہر توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف مابعد الفراغ مثلاً نہ یسبعی الیہما۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد بسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہو کی کیونکہ یہ توجہ کی طرف سعی نہیں ہو۔ فترجم کتابہ کہ توڑنا کجاوے فاسعدالی ذکر اسد۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہر بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نازون میں مانعت ہو ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ عروسی رحم نے مابعد میں قنیہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا ہمارے وعائہ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہو اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رحم نے اسرار امام ابو سعی سے نقل کیا کہ ناز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہو تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کتابہ کہ یہ دلیل اولیٰ ہو۔ واسد اعلم۔ م۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ حق تفریر یہ ہو کہ جس نے نظر گھر پر۔ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادا سے جمعہ فرض ہو توجہ ہی وہ چلا تو اسنے نظر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ نظر ٹوٹ گئی۔ انتہی مترجم کتابہ کہ اچھی تفریر ہو لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادا سے نظر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہو کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض کے لیے چلا تو جو ناز نظر بسنے پر ہی تھی وہ کا عدم ہو گئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کا عدم ہو جائیگی پھر عود نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ خانم واسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المعد ورون۔ اور مکروہ ہو کہ پڑھیں مذر والے۔ ف۔ اور جبکو جمعہ نہیں ملا۔ ف۔ النظر بجماعۃ فی المصغر۔ ناز نظر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجین۔ اور یون ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہو کہ جمعہ کے روز نظر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعة اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہو کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع ہو۔ ف۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہو۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ مذور پر توجہ نہیں ہو پھر کیا غفل کیا جواب دیا کہ۔ والمعدور قد یقتدی بہ غیرہ۔ مذور کے ساتھ کبھی غیر مذور بھی اقتدا کر لیتا ہو۔ ف۔ تو غیر مذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں غفل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعة علیہم۔ برخلاف گانوں والوں کے کہ انپر جمعہ نہیں ہو۔ ف۔ اور مذور پر جمعہ تھا مگر مذر سے ساقط ہوا ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہو ادا امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی کہ ظاہری صحت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہو۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز ہو اور یہی اصح ہو اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ میں یہی صحیح ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر قوی رہیگا ائسدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر دینی و بھر الرائق وغیرہ کے عموم اطلاقات منظر میں کہ کوئی تقید نہیں ہو اور رفع الحجج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت علی اسر علیہ السلام کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہو کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کزات اپنے گھر میں گزارے اور بھر الرائق میں اتنی ذور تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن محقق نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انفسار اپنے بیان پر ہیں اور ائمہ شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجمہ کی حاجت نہیں رہی۔ خانم واسد تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ غیر میں جمعہ کے سوا جماعت مسجد درین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولو صلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے غیر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی۔ لاسبجملہ شرائط۔ کیونکہ یہ ناز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ و۔ نواد اہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی۔ ومن اورک الامام یوم الجمعة صلی معہ ما اورکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جہد پر پادے اسکے ساتھ پڑے۔ و۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی بوجہ کہ بنا کر رکعت۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ نقولہ علیہ السلام ما اور کتم فصلوا و ما فاکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جہد نرم پاؤ اسکو تو پڑے لو اور جو فوت ہوگئی اسکو قضا کر لو۔ و۔ رواہ احمد وابن جان عن ابی ہریرۃ مع۔ اور صحاح السنن میں فاقضوا یعنی جو فوت ہوگئی اسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ جسے جمعہ سے ایک رکعت پائی اسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان اور کہ فی التثنیۃ اور اگر پایا امام کو تثنیہ میں۔ او سبحو والسبو۔ یا سجدہ سو میں۔ و۔ تو خلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ و۔ اور اسنے فیصلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ و۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان اورک معہ اکثر الرکعت الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اسپر جمعہ تمام کرے۔ و۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی۔ وان اورک اقلہا بنی علیہا النظر۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اسپر نظر بنا کرے۔ و۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہو تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت نظر پڑے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانه جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اسکی ناز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ و۔ حتی کہ بیت جمعہ ضرور پڑے۔ و۔ و ظہر من وجہ لقوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر پر وجہ فوت ہو جانے بعض شرائط کے اس شخص کے حق میں۔ و۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فایع ہو چکی کیونکہ امام بالظہر و فارغ ہو گیا تو جب اسکی ناز میں ہم نے دو وجہیں پائیں۔ فیصلی اربعا اعتباراً للنظر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑے و یقعد لا محالۃ علی راس الرکعتین اعتباراً للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر دو باقاعدہ کرے۔ و۔ یعنی جمعہ میں دو رکعت پر تعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتیں فرض ہیں اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہیں تو فرمایا۔ و یقرآن فی الاخرین لاحتمال التغلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرات کرے بوجہ احتمال نفل ہونے و۔ اور نفل کی بر رکعت میں قرات واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ و۔ لہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت میں وہ جمعہ کا پائے۔ الا ہے۔ حتی یشترط تیۃ الجمعۃ حتی کہ اسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ و۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اسکی افتد اصحیح نہیں ہے پس اسنے جمعہ پایا۔ وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ و۔ لا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اسکی کوئی صحت نہیں ہے۔ یعنی احتیاط کر کے جمعہ و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمہ الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں نازین مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تحریم پر مبنی نہیں کریگا۔ و۔ حتی کہ اگر ناز جمعہ میں وقت نکل جاوے تو اسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز امام نکلے۔ و۔ جہد سے یا خبر کی طرف جاوے۔ ترک التماس الصلوۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ ناز کو۔ و۔ یعنی تو اعل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ و۔ الکلام۔ اور کلام کو۔ و۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبۃ۔ یا نیک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف** ابن بطال رحم نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی تہور علماء کا قول ہے
قال ونبہا عند ابی حنیفۃ رحم۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** یہی قول مالک
ہو۔ وقال لا یأبس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذ انزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ ناز کی تکبیر کرے۔ **ف** یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہننا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔
ف سنی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کما جادے کہ پھر ابھی ناز نفل بھی مکروہ نہ ہوگی کیونکہ سننے میں خلل
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیار ہی ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمہ
بخلاف ناز کے کہ ناز کبھی دراز کھینچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ ناز ہے اور نہ کلام ہے۔ **ف**
تو یہ صاف مانع ہے۔ من غیر فصل۔ بدو ن کسی تفصیل کے۔ **ف** کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
میں ناز و کلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جادے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رحم نے شرح بسوطین ابن عمر زہد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور
اور بیہقی رحم نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رحم کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدردار سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
شجرہ امین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوتا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیرا ناز سے نہیں مگر یہ جو تو نے لٹو کیا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اس میں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے ناز و کلام کو مکروہ نہ کہتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعاً فاشبه
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخوابش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ ناز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ **ف** پس ناز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رحم نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اسے
توجیہ جادے اور ناز نہ پڑے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رحم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لٹو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستہ۔ اس میں دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و حجتہ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے سلطان کیا تو نے ناز پڑھ لی ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور ان میں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
رد کیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمرین ایہ میں ہے کہ پھر آپ منظر رہے یا نیک کہ وہ ناز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و شیعہ ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور ان میں جلدی گزر جاوے۔ یعنی یہ کہ امام کے واسطے سنت
فائز ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ مخلص الفتح۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگوں کے

آخر وقت تک آمد سے امام خطبہ سے منع و رہ جائیگا اور یہ حج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہوگا سو وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ شرح حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ دو رکعت نیچہ مسجد تھیں لیکن اس وقت یہ سوال کہ اگر فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ نیچہ مسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہیں ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو جو اس عذر سے بچاے چار کے دورہ گئیں جیسا کہ عینی رحمہ کے بیان اقوال سے ظاہر ہے۔ ہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ نسخہ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہو کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہیں بلکہ اصل وجہ غیبت کے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) حالت خطبہ میں کلام مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف و نہی عنکر۔ ف۔ اصح یہ کہ تسبیح واسطے مانند مکروہ نہیں ہے۔ میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سنتا و سکوت واجب ہے۔ محیط السرخسی میں لکھا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو۔ ہ۔ یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش رہے حج غش ہ۔ کھانا و مینا و جوانان میں حرام ہے خطبہ میں حرام ہے۔ الخلاصہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ صواب یہ کہ دل میں پڑھ لے۔ جیسے چھینک پر دل میں چھو کرے۔ فم۔ اگر کسی شخص سے منوع فعل و کھکھراتے کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلادیا تو صحیح ہے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ متقی نہیں کہ اگر جماعت میں سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو میں مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ ف۔ ہ۔ جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہیں سناتا تو بھی سکوت مختار ہے۔ م۔ م۔ م۔ کے قریب ہونے کو لوگوں کے گرد میں نہ بچاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہیں جب کہ اگلوں نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو۔ اور جب پڑھنے کی حالت میں آیا تو مسجد میں جمان ہے وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا آمد آگے پڑھنا ایک عمل ہے۔ قاضی خان۔ بیک مانگنے کے واسطے گرد میں بچاندنا بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے۔ البحر۔ پھر اگر فقیر سائل نہ گردن بچاندے نہ ہٹ کرے نہ نماز یوں کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز لا کرے کہ جس سے چارہ نہیں تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہ ہو تو دینا حلال نہیں ہے الوجیز لکھوری۔ اور خطبہ کی حالت میں چاہے چارزانو یا دوزانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التجمعات کی نشست۔ ہوں لمفترات والمراج۔ اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ الخلاصہ محیط۔ ہاں جو شہر کہ خبر در شمشیر فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانا مستحب ہے۔ شرح الطحاوی۔ و اذا اذن المودنون۔ اور جب اذان دی ہو مودنون نے۔ الاذان الاول پسلی اذان۔ ترک الناس البیع والشراء۔ تو چھوڑیں لوگ خرید و فروخت کو۔ و توجوا الی الجمعۃ۔ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی نوکرا صدقوا البیع۔ بقول ابن قول اللہ تعالیٰ کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الہی کے اور چھوڑ دو خرید و فروخت کو۔ ف۔ بیان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دو پھر ایک مقام یہ کہ مودنون بلفظ جمع فرمایا۔ یعنی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف میں اذان سننا کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف میں مودنون ہوتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کہ بذلک جوی التوارث۔ یہ نکال دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی ثبری مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے اور شیخ عبد الغنی نابلسی رحمہ نے کہا کہ فرائض پنجگانہ میں بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہیں رہی۔ الشامی۔ میں لکھتا ہوں کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر اللہ ایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر میں متعدد

اذان کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل افتادہ کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد میں کانفرنس نہیں ہوا۔ ہمارے روایت صحیحہ کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موزنون کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں ہر جمعہ بیٹھے یا کنارہ شہر کے اذان اس طرف سواد میں پہنچ جائیگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریقہ میں بدستور اذان نہیں رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیچ متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیچ کی تو امام ابو حنیفہ و اصحاب و شافعی و جہور کے نزدیک بیچ جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و طاہرہ کے نزدیک بیچ باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہو یا راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گنگو کرنا جادے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ صحیح ہے۔ پھر دفع ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زور پر پڑھوائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیچ ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ و اذا صعد الامام المنبر فجلس اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھا۔ اذان الموزنون میں یدعی المنبر۔ تو موزنون لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بعد لک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولما یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول دو تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوئے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زور پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاریث۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زور پر ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قبل المنبر فی وجوب السعی و حرمة البیوع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں یہی اذان معتبر ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذان فوری للصلوۃ من یوم الحجۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیوع۔ معنی یہ کہ جب ندا اور بجا کے واسطے صلوۃ کے روز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیع میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسلام امام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رحمہ نے کلام کیا کہ ان میں سے کون سی اذان دجاوے کہ اس وقت سعی واجب و بیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیا جاتی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نہ تھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رحمہ کا قول ہے اور فتاویٰ التناہیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاویٰ مزینانی و جامع الخلفہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذان فوری للصلوۃ الا یہ۔ اور اس وقت کوئی ندا نہ تھی سوائے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لا محالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ نماز ہے کیونکہ اذان کے بلکار پہ اول بھی خطبہ کا ذکر آئی سنایا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الاصح ان المقبر ہو الاول۔ صح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ **ف** یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متواتر ہے۔
تو اس کے ہونے ہی وجوب سے و حرمتہ البیع ثابت ہوگی۔ اذان کا ان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ **ف** اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو تب
ہر خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس الانامہ سرخسی نے اختیار کیا۔ مع۔ وجہ یہ ہے
کہ اس کے لئے فرمایا اذان فوری للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہونے کہ جب تک نماز کے لیے برزجہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چھوڑ دو اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوتی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہو کر آہستہ سے اذان دیکھتے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس آنکھوں سے صلوٰۃ ہی
معلوم نہوتی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مرتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول باقی و احوط ہے۔ و اذان فرغ من خطبۃ اقامو
اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ **ف** جیسے دیگر نماز ہمارے مفروضہ میں حکم ہے۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ اوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ ۱۔ کافی۔ اور اگر دوسرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف بیٹھنا
یا خطبہ میں اول دعا و سجود و سجود کر دے تو جواز ہے مگر سب کیا۔ ۳۔ امام کی طرف توجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند
اجماع کے ہے۔ اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہے۔ ائخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صفت باندھے رہے۔ م۔ سبب
و حرام ہے سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو فرائض
باجہر ہے۔ محیط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی فرائض مقدار طرہ ہو۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون اچانا بطور قضا
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت از دحام میں جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ نماز کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ
نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ تاہم
سے صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کئی جگہ تو پہلو
کا جمعہ ہوگا۔ جامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جانی رہی
یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ ۱۰۔ ائخلاصہ۔
اسمین کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف میں بیٹھنا۔ معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک جو سنت ہیں۔ مع۔ حضرت
جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتی
اور آواز بلند ہوجاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں گھٹتے ہیں کہ صحیح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے سمیٹا گیا ہوں یعنی اپنے گلہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا تے
تھے اور فرماتے آبا بعد فان خیر الحدیث کتاب الصدوق خیر الہدیٰ ہدیٰ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا
وکل بدعة ضلالة۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہوں پس جس نے مال جھوٹا

تو اسکے وارثوں کا ہر آدمی جس نے قرضہ یا رانگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت میں اور مجھ پر مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورۃ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم داؤد داؤد والنسائی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرات
بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کبھی سورہ سج اسم ربک الاعلیٰ اور
یل ۱۶۱۱ حدیث الغاشیہ۔ بروایت ابو داؤد عن سمرة رضی اللہ عنہ اور جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل السجدۃ اور بل اتی
علی الانسان جن من اللہ یسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر ایسی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کثاہ
کر وہ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس جو صحیحین عن ابن عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھ کر بیٹھا
منع ہے یعنی مسجد میں۔ ت۔ اولیٰ آدے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

باب البعیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالیٰ کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔
الس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی جو حدیث صحیح البخاری۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریقہ رمضان آٹرا اور قبلہ تھیل ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی سونا
تھیل میں سوائے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ مؤخر و سنت ہے اور عید میں اذان و اقامت
نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلیٰ و اقدم ہے۔ اور قنویہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ ماہان
صحیح نہیں تو بیفائدہ کام میں شغل ہے۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تحب صلوٰۃ العید علی کل من یحب علیہ
صلوٰۃ الجمعۃ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم
ہو کہ نماز عید واجب ہے مختصر اگر بھی و جامع الفقہ فیہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ ذنی جامع
الصغیر عیدان اجتماع فی یوم واحد فالاول سنتہ والثانی فریقہ ولای ترک واجد منہما۔ اور جامع صغیر میں
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدین جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے
کوئی ترک نہ کیجاوے۔ ف۔ خمس الاثمہ سرخسی نے کہا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر
کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال و ہذا انحصار علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
جہارت مرجح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ ف۔ بھاند مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ اور بھی اظہر ہے
السرخسی۔ اور بھی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول مرجح بیان واجب ہونے کا ہے
وہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ ف۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا۔ مع۔ وجہ الاول موافقتہ للنبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اس نماز پر موافقت فرمائی ہے۔ ف۔ لیکن مختل ہے کہ یہ موافقت بوجہ اسکے ہو کہ عالم الدین میں سے ہو کہ اسکے

ترک کرنا خلافت ہو۔ السنخسی۔ ووجه الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوا الم
 بل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نازعید سنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا قول جو مسجد ہی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھ پر ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں
 فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
 ہے کہ اہل مسجد میں سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گوئی آواز
 سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کتنا ہی پناٹک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہو اٹھا سر ہوا کہ وہ
 اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بانچ نازین ہیں رات دن کین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھ پر
 ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے آخر حدیث
 تک۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ف۔ لیکن متصل ہے کہ اسوقت نازعید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
 اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نازعید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المیطہ المفیانی القنیہ۔ اور یہی قول
 صحیح ہے۔ اتقا فیضان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وسمیئۃ سنتہ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
 نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نازعید ناز جنازہ پر مقدم
 ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کہ یافرن دین الاشباہ۔ کیونکہ جوارہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب میں
 اختلاف وضع ہے۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
 اس روز میں دو عید ہیں جمع ہو گئیں (یعنی جمعہ و عید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نازعید الفطر کافی
 ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پھر چنگے۔ رواہ ابو داؤد۔ ومانند اسکے صحیحین میں عثمان رحمہما قیل واسطے اہل السواد کے
 ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگوں نے اکیلے اکیلے ناز پڑھی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یہیں سے
 بعض نے زعم کیا کہ آس دن جمعہ کی ناز ہی نہیں اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رحمہما نے نظر پڑھی اور آئندہ بعض کلام
 اور بکارم۔ و لیستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
 کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہاں سنون و مندوب دونوں کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
 ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور جو ہمارے ہاتھ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ و
 پھر چونکہ یہ متصل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ و یغسل
 اور نہاوے۔ ف۔ بعد انہر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
 ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں تصریح کی۔ مع۔ وبتاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
 ف۔ جگہ رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نبھ جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
 کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رحمہما سے روایت کی کہ کچھ جو ہمارے طاق
 کھاتے تھے۔ حضرت علی رحمہما سے روایت ہے کہ سنت ہے یہ بات ہے کہ عید گاہ کو پیدل جادے اور ٹکٹے سے پہلے کچھ
 کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
 کہا رواہ ابن ماجہ ابن عباس وقائد بن سعد رحمہما۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل و التطیب کما فی الجماعۃ
 اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اس میں بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا سنون ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اجتہاد میں فصل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ ضرورتاً
 وکام میں مشغول ہونے اور صوف پہننے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بستر ہوتا کہ تم فصل کو لینے۔ اسی پر قیاس
 کر کے اجتماع عید میں بھی فصل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی ح کے جو اصح اسکا سنت ہوا
 ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کمال بخفی م۔ وعلیہ السلام حسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
 ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں آئین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
 اس روز کی تشریف کے لیے آئے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھویا تو ثواب پایا۔
 اور اگر اچھے دھرا دیں تو آنکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان البنی صلی اللہ علیہ وسلم کان لم
 جتہ فنگ اوصوف یلبسہما فی الایام۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جہ فنگ پاجوت لاکھا اس کو
 عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنگ ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستیں بہت عمدہ ہوتی ہیں۔ صوف بال جو
 آنسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ نزع ف۔ اور شافعی رحم کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
 سے اور یحییٰ کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رحم سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے پاس چادر سنخ و حاریون کی تھی اسکو حدیث و جمعہ میں پہنتے تھے۔ نزع۔ بردا حر یا حمر او یعنی سنخ چادر سے
 حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکھ وہ بالکل سنخ تھی۔ ف۔ و یؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کر دے
 ف۔ یعنی ناز سے پہلے۔ اختیار الفقیر لتفیرخ قلبہ للصلوۃ۔ یہ اس واسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
 کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں ناز پر حکمران باتوں سے
 جہت کو رہنمائی جلد فراغت کرے اور عید گاہ جانے میں جلدی کرے۔ منع۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عید گاہ کی طرف
 متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاو
 رواہ الترمذی وابن المنذر۔ و ہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عید گاہ جانے سے
 ضعیف ہوں تو امام آنگے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
 علی رضی اللہ عنہ سے اور یہی قول اذاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ ناز عید بالاتفاق کہی جگہ جائز ہے۔ منع۔ و وجہ ناز عید بالاتفاق
 اور میں جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ م۔ پھر نکلنے وقت موافق حدیث
 کے دعا کرے اللهم انی خرجت الیک الحجج العید الذلیل۔ یعنی انہی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذیل غلام نکلتا ہے
 مراد یہ کہ مدیائے رحمت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ ناز عید کے لیے جانے یعنی ہاشر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
 عید گاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گنجائش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۃ مشائخ ہیں۔ المفہرات منع
 و لایکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ منع۔ عند ابی حنیفہ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عید گاہ کے
 راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ مادر النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
 اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ غرض میں
 نہ کرے۔ منع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ ابو ہریرہ۔ و عند ہما تکبیر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کے۔ ف۔ یعنی
 بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامۃ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہ سے تکبیر کہے۔ اعتباراً
 بالاضحی۔ پر قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی
 جہراً تکبیر کے۔ اور یہی عامۃ علماء کا قول ہے۔ منع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آتی ہے

وله ان الاصل في التنازل الاختفاء - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مانعت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اختفاء ہے
 و - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے یا مستثنائے اسکے جسکو شایع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اس میں
 کوئی خاص مصلحت ہوگی - دلیل اس پر یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تفرغاً و خفیہ - یعنی ذکر کر
 اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر - اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو - حدیث میں جہر کرنے والوں
 کو عرفات سے مزدفقہ آتے ہوئے فرمایا کہ انہی نفس بہا ہنگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں بلکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
 نکلا کہ اصلیت اس میں اختفاء ہے اور جہر کی مشرعت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہان شریع وارد ہوئی وہیں جہر بیگناہ
 و الشرح و ردہ فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شریع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ
 وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے - و - یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
 کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا - فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے - منع -
 مصلیٰ ہو چکر تکبیر موقوف کرے - ہو المختار القیاتیہ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
 ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بقابلہ دشمن کے یعنی جہاد میں و رہنمون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
 کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل میں ہے کہ جب کسی جامعے سے
 ملاقات ہو یا جڑھاؤ دار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے - مع - پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل ناز نہ پڑے - ولا
 یتقل فی المصلی قبل صلاۃ العید - اور نفل نہیں پڑیگا عید گاہ میں قبل ناز عید کے - لان النبی صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا
 یا جو دیکہ آپ کو ناز پر حرص تھی - و - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
 و عید الفطر - ابو داؤد پس لوگوں کو دو رکعت ناز پڑھائی اور اس سے پہلے ناز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
 رواہ الائمۃ استہ - و - ابو سعید رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی ناز پڑے - رواہ
 النسائی - ثم قيل انکرا تہ فی المصلی خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ میں ہے - و - یعنی عید گاہ
 میں نہ پہلے پڑے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑے - یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے - و - حدیث ابن عباس رضی
 اللہ عنہ میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی - کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت
 کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ناز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
 پڑھتے تھے - انفع - و قيل فیہ ونفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے - و -
 یعنی مصلیٰ میں بھی مکروہ اور سوائے مصلیٰ کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے - یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولولہ الجہہ میں
 اسی پر فتویٰ ہے - لانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی - و - عید گاہ میں اور
 نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے - میں کتابوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ثبوت ہوا پس
 دلیل تام نہیں ہے - قاضی خان و تحفہ میں عید گاہ میں بعد ناز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے - مع - لیکن صحیح ہے نکلا کہ قبل عید
 کے مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور بعد ناز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑے تو قبول قاضی خان و تحفہ جائز ہے اور
 ظاہر ہے کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے - دوم یہ کہ گھر پر پڑے تو صحیح ہے کہ بلا کراہت جائز ہے اور سیوط ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ
 جہر میں نہ دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جرم کیا ہم - عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شہان کی رات کی
 نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکو ن میں انکی رغبت کم ہو جائیگی - و - بیان وقت ناز عید کا کیونکہ طبع کے

وقت نماز حرام ہے۔ واذ اعلنت الصلوٰۃ بار تفلح الشمس دخل وقتها۔ اور جب طالع ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ **ف**۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی ہیں۔ **ع**۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ **ف**۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہو تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذ زالت الشمس خرج وقتها۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح اور صحیحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُس وقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ **ف**۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز منع ہے یہاں تک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جس کا باب الاوقات میں گذرا ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الفصحی کی نماز کو نکلے اور امام کے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک خارج ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ **و** لما شهدوا بالاحلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عید گاہ جانے کا حکم کیا۔ **ف**۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ سوال کے چاند پر ابر جھپا یا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار آٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سوار دن کا آیا اور آنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عید گاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والد ارططنی کہ کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ منع۔ پھر جب مصلیٰ میں پہنچ کر تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحديث جابر بن جبرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم و ابی داؤد و الترمذی۔ اگر امام کی غیر قضا ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البتہ۔ **و** یصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ **ف**۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ تکبیر فی الاولی للاقتلاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کے واسطے اقتلاح کے۔ **ف**۔ یعنی پہلے تکبیر تحریر ہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ شمار پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ **ع**۔ وثمنا بعد یا۔ اور بعد اسکے میں تکبیرات عید کے۔ **ف**۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام ہم سے فرمادی اور اسی پر فتویٰ ہے الباقیہ۔ **م**۔ ثم یقرأ الفاتحہ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ **ف**۔ یعنی بجز قراءت کو بالاجماع جہ سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ و سورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ **ف**۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک فجزی آیت سے کم نہ ہو۔ اور ستون قراءت عید میں میں سورۃ ق و القرآن البتہ اور سورہ آخرت الساقۃ و الشق الفجریہ وسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سب اسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل تاک حدیث الشیخ ہے۔ مسلم والاربعة۔ **م**۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو بہ دھوکا ہو کہ انہیں کی تعلیم ہے

و یکبر تکبیرۃ یسر کعبہا۔ اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کے کہ اُس کے ساتھ رکوع کرے۔ فس پس تکبیر تحریمہ زمین
تکبیرات زوائد وہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہو میں مع۔ پھر رکوع و سجدے پورے کر کے کھڑا ہو۔ ثم مبتدی فی
الركعة الثانیۃ بالقراءة۔ پھر دوسری رکعت میں قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ فس اور زوائد تکبیرات
ابھی نہ لاوے حتی کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے۔ ثم یکبر ثلثا بعد ما۔ پھر قراءت کے بعد میں تکبیرات کے
فس یعنی عید کے زوائد مع۔ ہاتھ اٹھانے کے۔ و یکبر رابعۃ یسر کعبہا۔ اور چوتھی بار تکبیر کہہ کر اس کے
ساتھ رکوع کرے۔ فس پھر تکبیرات زوائد واجبہ میں حتی کہ بحالت اختیار چھوڑے یا بھولنے سے ہر
تکبیر کے واسطے سجدہ سو واجب ہو اور زمینی نے نہیں میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملتی ہے حتی کہ
اس کے ترک سے سو لازم ہو لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہو۔ بالجملة نو تکبیرات میں سے سوائے ایک
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں۔ م۔ و ہذا قول ابن مسعود۔ اور ابن مسعود
رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فس یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادا سے تکبیرات۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ روایت
کی کہ حدثنا بشیم انا محمد بن اسمعیل عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ۔ ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عید بن میں تکبیرات سکھلائے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت
میں اور دونوں قراءتوں کو ملائے تھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور میں تکبیرات الزوائد اور
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع مع۔ عبد الرزاق نے کہا
کہ انا نسیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ۔ ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما
اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم تو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں۔ چار قبل قراءت کے پھر
تکبیر کہہ کر رکوع کرنے اور دوسرے میں قراءت شروع کرتے پھر جب فایع ہوتے تو چار تکبیرات کہہ کر رکوع کرتے
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قال کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ
واسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رقم بیٹھے تھے اور آپ کے پاس
حذیفہ وابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے ناز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے۔ اشعری رقم نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رقم سے دریافت کر کہ یہ ہم میں قدم
اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رقم نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قراءت کرے پھر تکبیر
کہہ کر رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیریں کہے۔ منع۔ یہ
اسانید سب بلا خلاف صحیح ہیں حتی کہ اسانید صحیحین میں م۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ
بن مسعود رقم کا ولید بن عقبہ کو بیان ہی بتلانا و ہایت کیا۔ اور قریبندی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رقم کے کہا کہ اسی
مانند بتیرے صحابہ رقم سے منقول ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم نے اسکو ایک جماعت صحابہ رقم
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات
کے ہو تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر
اور ابن الزبیر و ابو مسعود ہر می رضی اللہ عنہم حسن بصری و ابن سیرین کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں علقمہ واسود
و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رقم کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عقیدہ کا قول
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا بشیم انا خالد الخ و عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ہذا

عباس البیہد نمبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد السمیع بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہکو عید کی ناز پر حالتی تو نو تکبیرات کہیں آخر تک موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پس یہ روایت ابن عباس رحمہ سے موافق بقول ابن مسعود رحمہ ہے اور اسکی اسناد کو حسن ہے۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح ابن مسعود رحمہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے۔ و قولنا۔ عباس یکبیر فی الاولی للافتتاح و خمساً بعدہا۔ اور ابن عباس رحمہ نے کہا کہ پہلے رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے اور اسکے بعد پانچ تکبیریں کے۔ ف۔ اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کے توجہ سات تکبیرات ہوئیں و فی الثانیہ یکبیر خمساً ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کے پھر قرات کرے۔ ف۔ پھر قرات کے بعد چھٹی تکبیر رکوع کرے توجہ تیرہ ہوئیں۔ و فی رواۃ یکبیر اربعاً۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کے۔ ف۔ پھر قرات کرے پھر پانچویں تکبیر رکوع کے توجہ بارہ ہو گئیں۔ یہ دونوں روایتیں ابن ابی شیبہ نے اسناد دیکھیں اور میری روایت مثل ہمارے مذہب کے اور پرندہ کور ہوئے پس ابن عباس رحمہ سے روایات مضطرب ہیں اور روایت ابن مسعود رحمہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہے۔ م ف ع۔ و ظہر عمل العاتمة الیوم بقول ابن عباس لامرؤثیہ الخلفاء۔ اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگوں کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ ف۔ یعنی اس وقت میں عموماً لوگوں کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کا حکم دیا۔ اور ناز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگوں میں عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد میں اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے حکم کے موافق ناز پر حالتی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس میں امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفائے عباسیہ نے تو ہر ایک کو اسکے منشور میں یہی حکم لکھا کہ عید کی ناز کو موافق قول ابن عباس رحمہ قائم کرے۔ مع۔ بالبحر لوگوں میں اسکے موافق عمل رائج پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی کہ خلیفہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ ف۔ یعنی قول ابن مسعود رحمہ ہے۔ ف۔ حسین زوائد کی کمی ہے۔ لان التکبیر و رفع الاید فی خلاف المصنوع۔ کیونکہ تکبیر میں ناز کرنا اور ہاتھ اٹھانا مسعود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ بالاقول اولی۔ تو کمتر کو پہلا اولی ہے۔ ف۔ کیونکہ کمتر تو فردی یعنی میں پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم گستاخ کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رحمہ مختار اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت علی السمرطیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رحمہ میں معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی السمرطیہ وسلم عید میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قرات کے کتنے سوے دونوں تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں ابن یسیع راوی مفرد ہے۔ اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہ سے زیادہ دیکھیں اسانید میں خوالی ہے۔ عبد السمیع بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رحمہ کے مروی ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ ترمذی نے علل میں کہا کہ میں نے امام بخاری رحمہ سے اس حدیث کو پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد السمیع بن عمرو بن عوف المزنی عن امیہ عن جده بھی اسی کے مانند روایت

رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں ہر سب سے بتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بتر حکم صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اس کے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ و عید افطریٰ میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے تھے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رحمہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رحمہ نے سچ فرمایا۔ پس ابو موسیٰ رحمہ نے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں اپنے سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بہتر نہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحمہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ مان اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن خرم نے کہا کہ مہول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقرب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے نبویہ اور حبیب بن ابی مرہ ہے وہ مقبول ہے پس جمالت دفع ہو گئی۔ علاوہ برین جمالت ہمارے نزدیک حج نہیں ہے۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لیسع بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب۔ ابن لیسع کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ شروک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحمہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث داہمی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اسین کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح تلمیذی۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور ابن عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے۔ قول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا وہم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رحمہ و ایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتویٰ باسانید صحیحہ مروی ہے اور ابن معین مردود کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ بھر ہوا۔ پھر وضع ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں بھر کیا جاتا ہے۔ فن۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیما اجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ فن۔ یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ جمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں و فی الركعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرصۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قویٰ ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت و سبقت کے فن۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ و فی الثانیۃ کم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب العظم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں ہائی گئی مگر تکبیرة الركوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملنا واجب ہوا۔ فن۔ کیونکہ درمیان

میں قراوت دو رکوع و سجدہ فاضل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوئی ہر پھر اگر قراوت سے مقدم کریں تو دونوں قراوتوں میں اتصال جائز ہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ میں اشارت ہے۔ م۔ تکبیر رکوع کی عیدین میں واجبات سے ہے۔ الانفع۔ اور لفظ الصداکبر کی رعایت بھی خاص عیدین میں واجب حتی کہ اگر الصداجل یا الصدا غلظم کہا تو سجدہ سو واجب ہو گا جب کہ عیدین ہوں اور نازون میں۔ المنافع ۵۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رحمہ اللہ ابن عباس رحمہ اللہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انہوں نے زیادتی لینے میں احتیاط سمجھی کہ کم اس میں جائز نہ آتا۔ لا انہ حمل المردی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ دوبارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ رہیں۔ م۔ قصارت تکبیرات عندہ خمسہ عشر و ستہ عشر۔ تو شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئیں۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع۔ ۳ کے ۱۵ ہوئیں اور ۳ مع۔ ۳ کی ۱۶ ہوئیں۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونوں رکعت میں تکبیرات قبل القراۃ میں م۔ قال و یرفع ید یہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ عیدین کی تکبیر و تین دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ ماسوی التکبیر فی الركوع۔ مراد یہ کہ سوا سے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات میں جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہیں ہاتھ اٹھاوے۔ م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہ ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ النیاشیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع موطا بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوین مگر سات جگہ میں الہ۔ و ذکر میں جملہ تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ میں تکبیرات عید و نکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوین۔ ف۔ جیسا کہ کرخی والو بکر الرازی و قدوسی و ابو نصر البخاری و صاحب التحفہ و حاکم شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ والحق علیہ مارونیا۔ اور امام ابو یوسف پر محبت وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لا نرفع الایدی الا فی بعضی نہیں کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ میں گذر چکی مگر اس میں تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ و الصدا علم مصنف رحمہ اللہ کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہیں جو مصنف۔ اور ظاہر ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا۔ فافہم عجزی نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیوں نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کئے میں ایک طرح کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اس میں احتیاط نہیں ہے مع۔ (فروع) مبسوط میں ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہیں ہے۔ ع۔ اور بقدر زمین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر دو امام کثیرین امتیاز رہے۔ تنفع۔ ایک شخص ہو نہ چاہتا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا میں جو کچھ پاؤے اس میں متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع میں مل جاوے۔ ع۔ اور اگر امام کو قراوت رکعت اول میں پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے۔ جو شخص لاحق ہو گیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ مترجم کتاب ہے کہ ہمارے اصول میں قراوت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بروقت قراوت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قراوت سننے میں مغل نہ ہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہے اور سابق میں بھی تنبیہ کر چکا۔ اور میں نے یہ تفصیل دیکھی نہیں فاصدا علم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت میں تھا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع میں پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا ڈر ہو تو رکوع میں بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ ڈر نہ ہو تو تکبیر رکوع میں مل جاوے اور اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع میں بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھا یا تو نہ تھا۔

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقدمی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ مخفی
مقدمی کے اعتقاد سے نا مذہبون کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتماع جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے
استدراک میں کہ جمیع اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳۔ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶۔ تک متابعت کرے۔ یہ اس وقت کہ امام سے قریب دُور سے سنتا ہو اگر کبر و ن سے سنتا ہو تو برابر کے جاوے
کیونکہ شاید کبر نے پہلے خطا کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پا یا تو باطلان
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پر حکم یاد کیا کہ اس نے تکبیر نہیں کی تو تکبیر ککر قرات فاتحہ کا
رے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا تو تکبیرات کے گم قرات کا اعادہ نہیں کیونکہ قرات پوری ہو چکی اب ترمیم ساقط
ہے۔ اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اس کے قضا کرنے میں خفی موافق قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پہلے قرات پھر تکبیرات گئے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرات کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نازی ہے۔ ۱۴۔ صفت۔ پھر ابن العمام نے درمیان نماز میں نازی کے واسطے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں
مثلاً ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر تھا پھر اسے بدل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر ہو گیا تو آئندہ دوسری
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تا نا رخانیہ میں اسکو جامع کبر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ ہے
فاحکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی رائے نہیں ہے۔ ۱۵۔ قال وخطیب بعد الصلوٰۃ خطبتین۔ مصنف نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے۔ ۱۶۔ کیونکہ عید میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے صریح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھا تو خلافت سنت ہو گیا مگر وہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ ۱۷۔ السرخسی وقاضیان۔ ۱۸۔ بدلتک
وروا النقل استفیض۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ۱۹۔ یعنی نقل بھی اور اس پر عمل بھی شائع ہے
ابن العمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ دو درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوا
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا انھی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ عید کے خطبہ میں مقدمیہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ منع۔
چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود
میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ
چاہیے اور نہیں تو مقدمی قیاس علی الجمع ہے۔ عید کے بذریعہ نہ کو شہر لیجانا مگر وہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکرہ نہیں ہے
الفرائب ۲۰۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ ۲۱۔ خلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد الرحمن السائب رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ادا سے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
جمع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نذر استغفار کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرے۔ مع۔ اور میں خطبہ
ج کو ت۔ اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹۔ تکبیرات شوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور تنقیف میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ہا۔
تکبیرات کہے۔ مع۔ وعلیم الناس فیما صدقہ الفطر و احکامہا۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر دے سکے حکام
سکھادے۔ لانا شریعت لاجلہ۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے۔ ۲۲۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب تک لایا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیرہ تک۔ مع۔ ۲۳۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں زبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جانا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو تھا عربی کے سوا اسے جائز نہیں یا مکروہ تحریم
ہی جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اس قدر نفہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری فرض ہے تو انھوں نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ تغیر نہ لگا۔ ناخلفہم۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہو دے
سوا اسے اس رہتہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رکعت لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید النضی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری۔ اور جنس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا راستہ لینے میں گواہوں
کی کثرت ہو جائیگی۔ معف۔ ومن فاتمہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اس کے نائب جہاں میں کسی عید
سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ بندہ الصنفہ لم تعرف قریۃ الا بشرایط لا تتم لمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت نہ کورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں
ہوتے ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہوگا تمام شرائط نہ کورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدو ن شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان لم یصل
پھر اگر جامعہ ابراہیم میں چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو لکھنؤ
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو تصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ و شہدوا عند الامام
بروتیہ الحلال بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یاہل
نزدال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ البتہ۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دین
وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے
شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی صاحب ہے اور امام ابو حنیفہ دماک کے نزدیک
قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعد زوال و قدور و فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ قدر سادہ کی ہے اور اس میں حد
نہ کورہ وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گزری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں
کوئی اجتہاد نہیں سوا اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رحمہ اللہ مذہب ہے بخلاف اسکے جو اس وقت بعض
جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے باقی ہوں نظر اجتہادی کے مذہب کا قول منہ عنہما
میں ہاں جو دیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جہاں اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور نہ طبعی رحم نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر قدر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس
روز پڑھی پھر گھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر حضور تھا امام دوسرے
روز پڑھا دے۔ البتہ۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آ رہا تھا خداوند تعالیٰ۔ م۔
فان حدث قدر۔ پھر اگر کوئی غمید پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ قدر سادہ بے اختیار ہی ہو۔ منع من الصلوٰۃ
فی الیوم الثانی۔ جو تا عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے حضور ہو گیا تھا شافعی بغیر علم کا ٹالک گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بطریق

اور اور قضاء۔ لان الاصل فیہا ان لا یقضی کالمجتہ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضاء نہ کیا جائے
 مانند عید کے۔ و۔ جبکہ وقت جمعہ گزر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گزرے تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی
 جاوے۔ الا انما ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ و۔ اور حدیث کی
 پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گوہی بعد زوال اور کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روزہ
 نماز کے لیے جمع ہوئے کا حکم دیا تھا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عید سادہ کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ و قد ورد بالحدیث
 الی الیوم الثانی عند الغدر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عید سادہ کی تحقیق ہوا تھا
 و۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا مذمتی ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور
 ماسوائے اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عید نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور
 جب عید سادہ کی نہ تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع۔ م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الفطر کی مثل فطر ہے سوائے
 بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ و یستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل
 و یستاک و یتطیب۔ اور عید الفطر کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لہذا ذکر کیا۔
 بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ و۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستجاب بھی مذکور
 ہو چکے۔ م۔ اور اس میں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ و یوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ
 اور کھانے میں تاخیر کرے یا شکر کہ نماز فجر عید سے مانع ہو جاوے۔ و۔ اور اگر کھالیا تو کراہت تحریمی نہیں
 ہوا بخلاف الکبریٰ۔ لہذا روئے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیما تل
 من اھنیئہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر عید کے روز نہیں کھاتے تھے یا شکر کہ نماز سے وہیں
 ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں میں
 میں م۔ بریدہ روضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتیٰ کہ کھالیتے اور عید الفطر
 کو نہیں کھاتے حتیٰ کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والبدیع۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور
 اور ابن القطن نے تصحیح کی اور قریبی وابن ماجہ وابن حبان و حاکم نے واپس آتے تک روایت کی ہے۔ نفع۔ اگر
 قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہ ان نماز میں
 ہے۔ م۔ و تیوجہ الے المصلیٰ و ہو یکبر۔ اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہ سے تکبیر کرتا جاوے۔
 و۔ بالاتفاق اور مصلیٰ ہو چکر موقوف کرے۔ اتحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ انکانی۔ لانا صلی اللہ علیہ وسلم
 کان یکبر فی المشرق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کئے تھے۔ و۔ یہ روایت غریب ہے
 ولکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ وابن عمر ابام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر
 کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کرنا نہیں نکلا۔ م۔ و یصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت
 پڑھے۔ و۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کا لفظ۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ و۔ حدیث جابر بن سمیرہ
 جو مذکور ہو چکی۔ م۔ کذلک نقل۔ یون ہی نقل کیا گیا ہے۔ و۔ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مذکور حضرت
 عمر و عثمان وغیرہم۔ حدیث مرفوعہ۔ مع۔ و یخطب بعد ہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لانا صلی اللہ علیہ وسلم
 علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی کیا ہے۔ و۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں
 ہے۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھتے تو دل میں پڑھیں۔ الحمد للہ و لعلم الناس فیہا

الاختیاء و تکبیر الشریع - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر شریعت کے احکام تعلیم کرے۔ تاکہ شریعت
 و وقت - کیونکہ اس وقت کا مشروع بھی ہے۔ و الخطبۃ بالشرع الا تعلیمہ - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا اگر اسی
 تعلیم کے واسطے نہ ہو۔ پس جو مناسب وقت احکام ہوں انکو سکھا دے۔ پھر اگر نازین یوم النحر یعنی وہ دن
 ذی الحجہ سے تا غیر ہوتی تو بعد از ہجرت یا بغیر ہجرت ہوگی۔ خالی کان عذر مینع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاہا
 من الفطر و بعد الفطر - پس اگر کوئی عذر سادہ یا مرضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت میں ناز سے مانع ہو تو
 ناز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز۔ و سن - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق ہوگی۔ و لا یضلیلنا
 بعد و لک - اور بعد میں روز کے پھر یہ ناز کسی صورت میں نہیں پڑیگا۔ لان الصلوۃ موقوفہ بوقت الاضحی
 فیقید بایاھا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحی کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحی کے ایام تک مقید ہوگا۔ و سن
 پس اضحی کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا۔ حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
 کے خارج ہو جائیگا اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہو تو بھی ناز جائز ہے۔ لکنہ مستحب فی التاخر من غیر عذر لخالفۃ الشیخ
 لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے میں وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی۔ و سن - کیونکہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم خلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے۔ پھر یہ ناز باوجود تاخیر کے ادا ہو نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت
 میں واقع ہوتی ہے۔ بعد فراغت ناز و خطبہ کے دوسرے رستہ سے شل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے۔ م۔
 امام نے عید الفطر کی ناز ایسی حالت میں پڑھائی کہ اسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
 ناز ادا نہ کر لے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جا کر ناز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
 معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑھیگا۔ اگر عید اضحی میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد ناز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اسکو
 بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں اور دوسرے روز جا کر ناز پڑھے یونہی جب دوسرے روز قبل از زوال
 معلوم ہوا اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
 نہیں پڑھیگا۔ اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے سادہ کرا دی تو جس نے جاننے سے پہلے
 قربانی کر لی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یہاں تک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔
 قاضی خان - و التعریف الذی یصنعه الناس للیس بشی - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے
 و ہوان یتبع الناس یوم عرفہ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفہ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف
 یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرفہ کے روز
 عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں۔ و سن - یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے۔ لان الوقوف عرفہ عبادۃ
 مخصوصہ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا عبادت ہونا ایسا شخص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ۔ و سن - اور وہ مقام
 عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے۔ اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اس
 مقام خاص میں بصفت مخصوص نہ ہوا۔ ظاہر کیونکہ عبادۃ و سن - تو بدو ان اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
 ہونا کچھ بھی عبادت نہ ہوگا۔ کسا اثر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں۔ و سن - اتھ طواف وغیرہ کے۔ اور
 اگر سوائے کہہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے۔ اور امام نووی نے فرمایا ہے کہ
 بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کما اور علی قاری رحمہ اللہ نے مناسک میں لکھا کہ یہ جہاں لوگ
 گرد مزار جبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہیں یہ سب اجمل و اہم ہیں اگرچہ بصورت مشائخ و علماء و جن

م۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشبیہ فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کھولنے کے لئے اور یہ کوئی نہیں کیونکہ یہ تو نصرائیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیوں میں اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک جائے بناوٹ کے لئے خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کریں اور اپنی بانٹوں میں دوڑنے کے لئے صفاد مردہ کے سہی کر نیوالوں کی مشابہت پیدا ہو۔ انتہی متبرجا۔ یہ تشبیہ بیخبر ہر اور مکارہ نفس و اغوا شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ معنی رح نے بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ ناجواب عبارت ہے۔ مالک رحمہ اللہ کہ اس کی گنجی تو بدعتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ پھر کلام اس میں کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نمودا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے۔ نہایت میں مباح نکالا۔ کافی میں لکھا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ح۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے ناز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہو تو جب خود کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ سے نکلے تو جائز ہے۔ تافہیلان التمر تاشی ح۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہاں جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمد رحمہ اللہ نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اس واسطے کہ ایسے لشیٰ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ محض النقی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات امور دنیاوی میں سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغز میں مصرح ہے اور شروع باب البعد میں فقہ کا قول دیہات کی نماز عید میں گذر آپس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے وہ اس واسطے کہ غلط ہے واصلہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والباب م۔ فصل فی تکبیرات التشریق۔ یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ فن تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ ہے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ تا پنج ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرہ سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی سمع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی۔ مع التہیین ۶۔ وید ابوبکر التشریق اور شروع کرتے تکبیر تشریق کو۔ فن جہر کے ساتھ۔ بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرہ۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز منہ یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علمائے حنفیہ رحمہ اللہ۔ ویتیم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر۔ اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کھڑے۔ فن لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وقالا یتیم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳۔ ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کھڑے۔ فن صاحبین نے قول پر فتویٰ اور اسی پر اکثر زماں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے۔ خلاصہ التحریر والعتابہ الا سیحالی التجلی انکال۔ مع۔ باوجود اسکے امام مصنف نے متن میں قول امام کی التزامی تصحیح کی۔ والمسائل مختلفہ میں النصاحبہ۔ اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ فاخذنا بقول علی رحمہ اللہ۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ فن رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رحمہ اللہ و ابن عباس و عمار کایح۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدار قطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابو بکر رحمہ اللہ کا۔ الفقیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انہیں صحابہ رحمہ اللہ کا قول لیا۔ اخذنا بالاکثر اوہو الا حنیط فی العبادات۔ اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات میں ہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیں۔ فن یعنی ۱۳۔ تاریخ تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کثر یعنی دسویں تک بھی داخل ہو گئی اور کثر یعنی میں زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ باللائل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے قول ابن مسعود کو پنا بطریق کثر کو لینے کے۔ فن۔ اور ابن مسعود رحمہ اور ان کے شاگردوں علقمہ واسود و ثقیف سے مسموع عقب مصر یوم الخربا ثبوت ہو تو کثر کو کیا۔ لان البھر بالتکبیر بدعت۔ کیونکہ ہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ فن۔ اور یہی حسن بھری رحمہ سے منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رحمہ سے فقہاء کفایت تو معلوم ہو گئی ہم۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدة۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایک بار کہے۔ المسرا کبر المسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رحمہ سے مروی ہو۔ ہذا جو الما ثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے مسموع ہو۔ فن۔ مبسوط وقاضی خان سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کیں اور کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جویر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ میں کتابوں میں اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم رضی رحمہ نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے ناز کے المسرا کبر والمسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہی دارقطنی کی حدیث جاہر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور ناز سے فرض تبادر ہو۔ مع۔ و هو عقب الصلوات المفروکات۔ اور یہ تکبیر قبلہ رخ حالت میں (پیچھے نازوں مفروضہ کے ہو۔ فن۔ اگرچہ مجمع ہو اور اگرچہ خاص انھیں ایام تشریق کے تضاد ہو پس ناز جنازہ و وتر و عید خارج ہیں و کہا گیا کہ علی الاصح جہد داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ مع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیموں پر۔ فن۔ نہ مسافروں پر اگرچہ غلام ہوں جب کہ مقیم ہوں۔ فی الامصار۔ شہروں میں۔ فن۔ نہ دیہاتوں میں تو تکبیر کیں۔ فی الجماعت المستحۃ۔ مستحب جماعتوں میں۔ فن۔ نہ مفرد اور نہ خالی عورتوں کی جماعت میں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ فن۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کیں حتیٰ کہ اگر نازی نے عہد حدیث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیچھے ہوئی تو ایک روایت میں تکبیر ساقط اور دوسری میں نہیں۔ فن۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کھڑے حالات کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ویس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہیں ہو عورتوں کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معن رجل۔ جب کہ نہ جو ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد ہو۔ فن۔ یعنی امام انکار مرد نہ ہو۔ ولا علی جماعتہ المسافرین۔ اور نہ مسافروں کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معن مقیم۔ جب کہ ان مسافروں کے ساتھ مقیم نہ ہو۔ فن۔ یعنی مقیم امام نہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہیں۔ پھر امام مطہف نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید وقاضی خان و جامع الفقہ میں وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تحریرین کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیل ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہیں ہے جیسا کہ شمس الانامہ سرخسی نے جہد میں فرمایا ہو۔ علی ما ذکرہ ابی نعیم رحمہ۔ یہ سب امام رحمہ کے نزدیک ہو۔ وقال ابو علی کل من صلی المکتوبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض ناز پر ہے۔ فن۔ خواہ غیری ہو یا بانی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا مفرد ہو۔ مع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وہ انہی کا اور سوا سے مفرد کے امام احمد کا ہے۔ لاشعاع لکھتے ہیں۔ کیونکہ تکبیر تابع نازز فیضہ کے ہے۔ ف۔ فوج کوئی فرض پڑے وہ تکبیر کے۔ ولہ ماروینا من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم بڑے ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ لا جمعة ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ والشریق ہو یا بحر بالتکبیر کذا نقل عن التخلیل بن احمد۔ اور تشریق یعنی بحر تکبیر یا ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے۔ ف۔ اور خلیل رحمہ اللہ وقت التوفی سنہ ہجری ۲۵۰۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵۰۔ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ بحر تکبیر عوام میں بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان البحر بالتکبیر خلاف السنۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا بحر کرنا خلاف سنت۔ ف۔ یعنی بدعت ہے استثنائے اسکے جان شرح وارد ہوئی ہو۔ والشریع ورود یہ عند استجماع ہندہ والشرائط۔ اور شرح کا وارد ہونا بحر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہوں۔ ف۔ یعنی مصر و جماعت مستحیہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوا سے مورد کے دوسری جگہ تباہ ہو گا۔ الا انہ یجب علی النساء اذا اقامت بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ وہ مردوں کی اقتدار سے ناز پڑھیں۔ ف۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ ت۔ ت۔ و علی المسافرین عند اقامتہم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ وہ اقتدار کریں بمقیم کا۔ ف۔ پس اقتدار سے عورتوں و مسافروں پر بھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق تابع ہونے کے۔ ف۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور تبعوع پر ہونے کی وجہ سے تابع ہو جائے جیسے یقیم کی اقتدار سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں مترجم کہتا ہے کہ بیان امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ قفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کے۔ البتہ ۵۰۔ امام محمد سے روایت کی کہ حال یعقوب حلیت ہم المغرب یوم عرقہ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو عرقہ کی ناز پڑھائی۔ ف۔ یعنی ہم نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکہ امام رحمہ اس بدعت کے مرتکب ہوتے ہیں یہ نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز ہا شاہ امام رحمہ کے اصحاب کو منرب کی ناز پڑھائی۔ فسوت ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔ حکیم ابو حنیفہ۔ پس ابو حنیفہ رحمہ نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یشکرہ المقتدی۔ یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگر چہ عمدتاً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑے گا۔ ف۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لاشعاع لا یودی فی حرمتہ الصلوۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریر ناز کے اندر ادائیں کجائی۔ فلم یکن الا امام فیہ حتم وانما ہو مستحب۔ پس وجود امام اس تکبیر کرنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ ف۔ حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک ہو گا۔ فامکہ۔ امام رحمہ نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فائدہ پیشہ دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گناہ تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فائدہ پتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رحمہ کا فرمانا یاد آیا یہ طریق کشف دکرا مت تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المعتمدین کا رعب استعد چھایا کہ کئی نازین تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موقف حسنہ ہے ہم سے۔ اگر ایام تشریق میں پہلی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی

تھنا بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر تین کیلک اور مسبوت پر بعد تمام کرینگے تکبیر واجب ہے۔ البتین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گمن کی ناز کے بیان میں ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ ناز چید و ناز کسوف اور ناز استسقاء تینوں ناز میں دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہیں ان میں سے ناز چید واجب ہے اور ناز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ ناز مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے متینون الیواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث میں سورج و چاند گمن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھ کر تم لوگ ناز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں باطلع ایسا پس موجودہ حالت سے انوس و مالوت ہو جاتا ہے کہ باوجود دینی موت کے کبھی وہ تغیر میں بخشنے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزگار دش روشتی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں۔ کما فی القرآن۔ لیکن اسے ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو وہیں محسوس سے جو نکتے ہیں اسوقت ناز کی طرف متوجہ کیا کہ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و یقین کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل ہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کر کے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اٹھائے جاوینگے اور اگر بدکار ہیں تو استغفار و توبہ کرینگے۔ میں کہتا ہوں بلکہ وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں آخر انکا کاسہ سرسٹھو کرین کھاتا ہے۔ م۔ ناز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الائمہ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ ناز جماعت سے مسجد الجامع یا مسجد گاہ میں پڑھی جاتی ہے۔ نفع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ عفت۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گمن ہو اور ناز نہوگی کیونکہ اسوقت نفل مکروہہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المبحث اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغبانی مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گمن گئے تو۔ صلی الامام۔ ناز پڑھے امام۔ فن۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگوں کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ فن۔ اور چاہے چار رکعت۔ المبحث ما لبدائع والمفید والتحفہ مع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں۔ م۔ کیمایۃ الناطقہ۔ نفل کی صورت ہے۔ فن۔ بدون اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جائزۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں۔ م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م۔ م۔ فی کل رکعتہ رکوع واحد۔ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ فن۔ جیسے تمام نازوں میں معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی مع نے کہا کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ فن۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دہر تک رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دہر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر مع اسر لن حمہ ربنا تک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتیٰ کہ گن سے آفتاب نفل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہر البیہر تطویل دبر رکوع واحد ہر جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہے۔ ۲۔ قبضہ اللالیٰ رنہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو ناز پڑھو جیسے سب سے قریب کی ناز فریضہ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور مختل ہے کہ اگر آفتاب کھلا نہ ہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ لعان بن بشیر رنہ کے حدیث میں دو گانہ دو گانہ ناز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وصحہ ابن عبد البر والنووی۔ اور لعان رنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی ناز ناز جو بڑھی ہو اس کے مثل ناز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس میں دو گانہ دو گانہ ماتند فریضہ کے اور خسوف و ماہتاب میں بھی ناز پڑھ کر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد الصمد بن عمرو بن العاص جس کا حوالہ مصنف رحمہ نے دیا ہے کہ حضرت صلعم ناز کو کرنا شروع ہوئے تو اس قدر طول کیا کہ نہیں گنتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں گنتا تھا کہ سرٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہیں گنتا تھا کہ سرٹھائینگے پھر سجدہ کیا تو نہیں گنتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور آفتاب نکلی ہو گیا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی فی البشائر والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ابوب اسخیتانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث عمر بن عبد ربہ در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھ کر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اس میں بھی نہایت طویل قیام اس طرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہیں سننے سے ایسے ہی رکوع و سجود میں طول بدو نہ کسی آواز کے ہو اور بن ہنی دوسری رکعت ہو اور دوسرے میں آفتاب نکلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وصال حسن صحیح۔ اور اس میں تصریح ہے کہ قرات بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رنہ اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرات وغیرہ ہے۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصحاح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو ناز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہر خسوف و ماہتاب میں بھی ناز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد الصمد بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رنہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر ناز کسوف کا ایک ہی واقعہ مابین جیسا کہ مصنف رحمہ کی تقریر سے ظاہر ہے تو اجماعاً ابن عمرو کی حدیث صحیحین میں دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو بن عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ معتد بہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رنہ کسوف میں گانہ میں چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور بھی حضرت عائشہ رنہ وابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجیب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ قرات سے دو رکوع کو لینا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھا پھر رکوع کیا پھر چڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اس میں چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت میں ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے اور سجدہ یا جان کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رنہ کے دو گانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرات اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی ناوی میں کلام ہے پھر بھی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صحیح ابو محمد الاشعری مابین القطان مابین الموفق مع۔

۱۰۔ ابو داؤد دہلوی ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عمر نے بھی حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے دس رکوع کی روایت ذکر کی۔ مع۔ جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ سرورجی رحم نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب استقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اس میں سے نماز کو اس طریق پر لیا جسکی اصل شرح میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمروہ ابن عمرو و عبد الرحمن بن عمرو وغیرہ کے اور نہ فقہ رسنی سب یک رکوع ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی تائید بھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بارہا نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ دس برس کے قریب میں جہ مرتبہ سورج گمن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولیٰ ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون بلکہ اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا۔ مترجم کتا ہے کہ بعید ہونا وہ دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں زمین شاید شافعیہ کو مسلمہ نہوں۔ رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا۔ لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سب کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو انہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور یعنی رحم نے کہا کہ اس مقام پر کلام صحابہ صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے صحیح ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو یہاں شافعیہ میں سے ابو اسحق مزوری و ابو الطیب نے کہا کہ ہمارے احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے انتہی مختصا۔ میں کتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی اجتہاد مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صدیقین جائز ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دو گانہ یا چار گانہ تو اولیٰ ہے کیونکہ اصل اس میں وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و یطول القراءة فیہا۔ اور دونوں رکعت میں قرات کو طول دے۔ ف۔ چنانچہ بعض احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے۔ مع۔ پھر اگر دوسرا دو گانہ پڑھیں تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتیٰ کہ دو گانہ واحد میں انحصار نہیں ہے۔ وغیرہ۔ اور دونوں میں قرات کو مختصر رکھے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المفہرات۔ اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے۔ مع۔ و قال لا یجوز۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ قرات میں جبر کرے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ وعن محمد مثل قول ابی حنیفہ۔ اور امام محمد رحم سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء۔ ف۔ عائہ روایات میں مردی ہے۔ البدائع۔ بالجمہ بیان دو امر ہیں قرات کو طول دینا اور قرات میں جبر کرنا۔ اما التویل فی القراءۃ فیما فی الاصل۔ پس قرات میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرات کو طول دینا افضل ہے۔ مع۔ و یجوز ان شاء۔ اور اگر چاہے تو قرات میں تخفیف کرے لان المسنون استیعاب الوتت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر۔ کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیکے۔ اور حق یہ ہے کہ قرات کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث بغیرہ میں

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری
 و مسلم۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم بطریق
 میں کتابوں کہ حدیث نعمان بن عدو دو گانہ دو گانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
 حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز عصر کے تخفیف قنوت پڑھنا یا گیا
 اور یمن سے امام رحمہ سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کافی المصنوع۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاسد قائلے اعلم
 م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاختفاء والجر۔ اور رہا اختفاء اور جر۔ فتوایں اختلاف ہے۔ غلبھا
 روایت عائشہ رضی اللہ عنہا و سلم جبر فیہا ولا بی حقیقہ روایت ابن عباس و سمرہ بن جندب۔
 پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جبر کیا اور
 ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ فتوایں حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے نماز خسوف میں جبر کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا کہ نماز کسوف کا جبر ہے۔ رواہ
 ابو داؤد و الترمذی و ابن جریر تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مراد خسوف سے سورج گھٹن ہے۔ مع۔ میں کتابوں
 کہ کسوف و خسوف دونوں گھٹن میں متعل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف و اہتمام ہے کیونکہ
 کی قنوت جبری ہوئی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
 نماز پڑھی تو آپ سے قنوت کا ایک حرف نہیں سنا۔ رواہ احمد و ابویعلیٰ و ابونعیم و الطبرانی و البیہقی۔ اور حدیث
 سمرہ رضی اللہ عنہا اوپر گندمی۔ و صحیح الترمذی۔ و الترمذی قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گندمی۔ فتوایں
 کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہ نسبت مردوں کی روایت مرجح کیونکہ وجہ قرب کے اہل حال زیادہ واضح ہے اور یہ بھی ہے
 کہ نماز کسوف کا ایک ہی فائزہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اختفاء نہیں ہے اور کیفیت صلوٰۃ النہار
 وہی عجماء۔ کیونکہ اختفاء نہیں ہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجماء۔ یعنی اس میں
 قنوت مسنونہ نہیں ہے۔ جیسے ہاتھ عجماء سے باتیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی
 ہے۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعد یا۔ اور بعد نماز کے دعا کرے۔ فتوایں خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
 خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
 وغیرہ پر ٹیک کر لے تو بھی اچھا ہے۔ المصنوع۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتیٰ تجلی الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب
 روشن ہو جاوے۔ فتوایں کیونکہ نماز تو قبولیت دعا کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
 سائتم من بدہ الافراع شیئا فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
 تم ان فزع دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا سے رغبت کرو۔ فتوایں رواہ ابوسلمان بن
 محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور اسکے معنی حدیث بغیرہ میں ہے
 میں بروایت صحیحین گندمی۔ منفع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم ہے تو دعا کو اسکے طریقہ سے کرنا
 چاہیے۔ و السنۃ فی الاداعیۃ تاخیر ما عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو کر
 نماز بیان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابوالامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
 فریادہ مقبول ہے فرمایا کہ آخرات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی و الترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
 حسن ہے۔ مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کہ اے معاذ بن جحشے دوست رکھنا ہوں اور وصیت کرتا ہوں

کہ یہ چوتھا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک وحسن عبادتک۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ مغیرہ بن شعبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التماسخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہو کر ہر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ لغزاة المتعین۔۔۔ ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھا ہو۔۔۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی اجازت ہے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔۔۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو۔ صلی الناس قراوی۔ لوگ تنہا نماز پڑھیں۔۔۔ ف۔ اگر جمعہ جمع ہوں۔۔۔ المیط۔۔۔ تحریر عن الثقتہ۔ تاکہ قنہ بپا ہونے سے بچاؤ ہے۔۔۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ یہ قنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر جمعہ جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کرین دور ہو گیا فاقم م۔ یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا۔۔۔ و خسوف ماہتاب تو فرمایا۔۔۔ ویس فی کسوف القمر جامعۃ۔ اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔۔۔ ف۔ یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف و خسوف دونوں میں مستقل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہی م یقنہ۔۔۔ الاجمل فی اللیل او لیل الخوف الثقتہ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا جمع ہونا معتذر ہے یا اسوجہ سے کہ قنہ کا خوف ہے۔۔۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر قنہ سے خالی ہوتا ہے۔ مع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدمی رات کے بعد واقع ہوا اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب و ماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دو گانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے م۔ عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب و ماہتاب میں چار رکوع و چار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی و فیہ سعید بن خصص مہول۔ مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت مہنا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ واما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم شیئاً من ہذہ الالہوال فاقرعوا الی الصلوۃ۔ اور خسوف قرین بھی ہو گا کہ سہ ایک نبرات خود تنہا نماز پڑھیں گے بدلیل حدیث اذا راہتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ذکر و نماز کی طرف مشغول ہو۔۔۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رحمہ اللہ کی حدیث میں فاذا راہتم ذلک فاقرعوا الخ ہے اور غیرہ کی حدیث میں فاذا راہتم شیئاً من ذلک فاقرعوا الخ ہے۔ بالجلہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی و احمد و اسحق کے نزدیک جماعت ہے۔ مع۔ اور استبدال امام شافعی رحمہ اللہ کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رحمہ اللہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے ہر سب عبادت کی الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کتنا ہوں کہ پھر اس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گزری دونوں میں مراد نماز خسوف و ماہتاب جماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تحلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع معتذر ہے۔ یہ بھی معتذر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی۔ یعنی ہم نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و

ماجہین و مالک کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہیں ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہے۔ پس فی کسوف خطبہ۔ اور کسوف میں خطبہ نہیں ہے۔ پس کسوف و ماہتاب میں توجہ جماعت ہی مسنون نہیں تو خطبہ بھی نہیں اور سویر گھن میں اگرچہ جماعت مسنون ہے لیکن ہمارے نزدیک و مالک رحمہ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے۔ لاف لم یتقل۔ کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہیں ہوا۔ پس یعنی بطریق شریعت منقول نہیں۔ انہما یہ۔ بلکہ لوگوں کو انہما بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گھن کا شبہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی نہیں ہے۔ الفتح۔ علامہ عینی رحمہ نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسما و بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری و مسلم نے روایت کی اور اس میں بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پس اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جیسی اسکے شان کے لائق ہے پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات سے ہیں یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہیں ہوتے لیکن اللہ تعالیٰ انکے گھن سے اپنے بندوں کو خوف دلاتا ہے اور کوئی چیز نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا ہو مگر آنگہ میرے اس قیام نے مجھے دکھلایا حتیٰ کہ جنت و دوزخ کو۔ اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے جو قریب فتنہ و جال کے ہو گا آخر تک۔ بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا۔ فقال انی رأیت الجنۃ الخ۔ اور اس میں ہے کہ میں نے آج کا مشاہدہ نہیں دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ امی امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر اس بات میں غیرت والا نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندہ کی کوزنا کر تادیب کیے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جس وقت تم نے مجھے دیکھا ہو گا کہ میں نماز میں اتم۔ امام احمد نے حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور ابن جابر نے حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ روایت کیا۔ پھر عینی رحمہ نے کہا کہ عجب کہ نہایہ وغیرہ میں جب نفل موجد ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تادیل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہیں تھا۔ میں کہتا ہوں کہ سبحان اللہ یہ کیونکہ خطبہ نہوگا کہ حمد و ثناء و دو غلط و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اس وقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر بڑھ کر جیسا کہ امام احمد و کسائی و ابن جابر کی روایات میں مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کے بنا و کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہے اور اس میں جو خطبہ مروی ہے اسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رضی اللہ عنہ نہیں ہے اور ساتھ میں دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا تو منبر پر خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہے پس کلام مصنف رحمہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ امر منقول نہیں ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہے اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہے کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد ہے ہر بار خطبہ تھا اور بدین اسکے اثبات نہیں ہو سکتا لیکن لازم ہو گا کہ یوں کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس نماز کے واسطے نہیں ہے اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہے اور لوگ سنیں غافقہ و اللہ اعلم بحکم۔ (فروع) اگر اجتماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گھن جاتا رہا تو نماز نہیں۔ اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہے پڑھے۔ اگر گھن لگا اور اس پر اب چھایا تو نماز پڑھے۔ اگر حالت کسوف میں غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے۔ اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہے اگر ایسی اوقات میں گھن ہو کہ اس وقت نماز سے ممانعت ہے تو نماز کسوف نہیں پڑھیں۔ البوسریہ المبسوط۔ اگر کسوف کی حالت میں طلوع ہوا تو نماز نہیں پھاٹک کہ اسقدر راو چاہو جاو جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہے۔ یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہے۔ خلافاً لشافعی۔ مع۔ اگر ہولناک کھجھڑائی چہرین پیدا ہوں جیسے سخت طوفانی آمد ہی اور تھوڑا کثرت بارش اور آسمان سنج ہونا۔ دن میں بے وجہ

فہم کہ کسوف خطبہ نہیں ہے
ماہتاب و کسوف جماعت ہی مسنون نہیں
لوگوں کو انہما بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گھن کا شبہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی نہیں ہے۔ الفتح۔ علامہ عینی رحمہ نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسما و بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری و مسلم نے روایت کی اور اس میں بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پس اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جیسی اسکے شان کے لائق ہے پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات سے ہیں یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہیں ہوتے لیکن اللہ تعالیٰ انکے گھن سے اپنے بندوں کو خوف دلاتا ہے اور کوئی چیز نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا ہو مگر آنگہ میرے اس قیام نے مجھے دکھلایا حتیٰ کہ جنت و دوزخ کو۔ اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے جو قریب فتنہ و جال کے ہو گا آخر تک۔ بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا۔ فقال انی رأیت الجنۃ الخ۔ اور اس میں ہے کہ میں نے آج کا مشاہدہ نہیں دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ امی امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر اس بات میں غیرت والا نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندہ کی کوزنا کر تادیب کیے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جس وقت تم نے مجھے دیکھا ہو گا کہ میں نماز میں اتم۔ امام احمد نے حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور ابن جابر نے حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ روایت کیا۔ پھر عینی رحمہ نے کہا کہ عجب کہ نہایہ وغیرہ میں جب نفل موجد ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تادیل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہیں تھا۔ میں کہتا ہوں کہ سبحان اللہ یہ کیونکہ خطبہ نہوگا کہ حمد و ثناء و دو غلط و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اس وقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر بڑھ کر جیسا کہ امام احمد و کسائی و ابن جابر کی روایات میں مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کے بنا و کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہے اور اس میں جو خطبہ مروی ہے اسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رضی اللہ عنہ نہیں ہے اور ساتھ میں دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا تو منبر پر خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہے پس کلام مصنف رحمہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ امر منقول نہیں ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہے اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہے کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد ہے ہر بار خطبہ تھا اور بدین اسکے اثبات نہیں ہو سکتا لیکن لازم ہو گا کہ یوں کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس نماز کے واسطے نہیں ہے اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہے اور لوگ سنیں غافقہ و اللہ اعلم بحکم۔ (فروع) اگر اجتماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گھن جاتا رہا تو نماز نہیں۔ اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہے پڑھے۔ اگر گھن لگا اور اس پر اب چھایا تو نماز پڑھے۔ اگر حالت کسوف میں غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے۔ اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہے اگر ایسی اوقات میں گھن ہو کہ اس وقت نماز سے ممانعت ہے تو نماز کسوف نہیں پڑھیں۔ البوسریہ المبسوط۔ اگر کسوف کی حالت میں طلوع ہوا تو نماز نہیں پھاٹک کہ اسقدر راو چاہو جاو جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہے۔ یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہے۔ خلافاً لشافعی۔ مع۔ اگر ہولناک کھجھڑائی چہرین پیدا ہوں جیسے سخت طوفانی آمد ہی اور تھوڑا کثرت بارش اور آسمان سنج ہونا۔ دن میں بے وجہ

اندھیرا ہو جانا۔ مرض و بار و غیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔ رات میں ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالباً خوف ہونا۔ انہیں۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے اپنے گھروں میں نازین پڑھیں۔ السراجیہ فالبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی نادر جبر جاعت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انا ہذہ الایات نحوہ السراجیہ یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیۃ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پس جملہ موقوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت ناز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہیں ہے جیسا کہ ابن جبر رحمہ سے در مختار میں نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ واللہ اعلم۔

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام میں ہے۔ ناز استسقاء اس واسطے نہیں کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک وہیں ناز مسنون نہیں ہے بلکہ ناز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہاں دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہوں جس سے پانی پین و اپنے جانوروں کو پلا دین و کھیتی بیلچین یا یہ چیزیں ہوں گہرائی ضرورت کو کافی ہوں اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استسقاء کے لیے نہیں نکلتے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے کو توبہ کر لیا حکم کرے پھر جو تیس روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر کھیت لائق ہو تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر پر پٹ میدان میں جاوے۔ اور ہامید ترمذی میں اپنے بچہ علیہ السلام کو دین جیسے جانوروں میں بھی کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استغفار کریں۔ ت۔ اور مستحب ہے کہ تین روز نکلیں مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور شہر وہاں نہ لجاوے بلکہ پانچ دن پیدل پہنچے پرانے کپڑوں میں ذیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکا کے ہوئے نکلیں الغیرہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاوے اور انہیں دعا مانگیں اللہ سایہ ع۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انا ترزقون بضعفاکم۔ یعنی انہیں محتاجوں و ضعیفوں کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جاعت امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ استسقاء میں کوئی ناز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی ناز میں خلاف ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر تنہا ناز پڑھیں تو مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی بقید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں جو سنت ہو تو لکھا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہ ہو اور یعنی رحمہ نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ معمر بن عبد اللہ واسطی

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے جب میفرہ مذکور وہاں نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رحمہ اللہ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استسقاء سے کچھ نام نہ نہیں کیا۔ یعنی لے لیا کہ بعض متعصب لوگوں نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ہرگز ہمیں کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب ان کے نزدیک سنت نہیں تو محض ہے کہ شاید متعصب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع میں ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہیں ہو جاتا جب تک کہ آپ پر موافقت ثبوت نہ ہو۔ تھنہ میں ہے کہ اگر امام نہیں نکلا اور لوگوں کو نکلنے کی اجازت دی تو تکلیف اور جماعت سے نماز نہ پڑھیں مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھاوے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر ہے کہ استسقاء میں نماز جماعت مبنی نہیں ہے۔ و۔ پھر جب سنت نہیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولیٰ ہے۔ ثانی صلی اللہ علیہ وسلم وحدانا جائز۔ پھر اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ و۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ وانا لا استسقاء اللہ وانا لا استغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ و۔ اور اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے۔ بقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا الآتیہ۔ یعنی میں نے کہہ دیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے۔ و۔ اس میں کوئی نماز شرط نہیں ہے۔ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم تروہ الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز ضروری نہیں ہوئی۔ و۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہیں ہے بلکہ بغیر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہیں کی ہے۔ اول غزوہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ منزل پر شدت گرمی رہی اس سے لوگوں کا برا حال تھا حتیٰ کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس میں جا کر حضرت ابو بکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابو بکر رحمہ اللہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہیں آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھا حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے آتشیں کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹہہ ابر کا پیدا ہوا اور اس نے جموم کر پانی بڑا دیا کہ تمام آدمی دجاو رخ ب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین بھر لیں۔ حضرت عمر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہاں جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال میں تفسیر میں ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اس نے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی وادئوں کے گلہ مرے اور ماہین بند ہو گئیں ہیں آپ اس لئے دعا فرمادیں کہ بگو باران رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھا کر دعا فرمایا اللھم اغثنا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ دعا اس وقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹہہ ابر کا اور ہمارے دیکھنے کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے میں ناگاہ کوئی طوفان کے درے سے ایک ٹہہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا تو پھیلا اور پھر سنا شروع ہوا۔ انس رحمہ اللہ نے کہا کہ دعا ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صعدت میں دیکھی پھر وہ سرے سے جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

خطبہ پڑھ کر رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مرے اور راہین پانی سے
بند ہو گئیں پس آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اٹھائے اور فرمایا۔ **اَللّٰهُمَّ جَا لِنَا وَلَا عَلَيْنَا اَللّٰهُمَّ عَلٰی الْاَکَامِ وَالْفَرَابِ وَبَطْنِ الْاَدْوِیَةِ وَنَابِتِ الشَّجَرِ**۔ یعنی اگلی یہ ہمارے
گرد پر سے اور ہم پر نہیں۔ اگلی پہاڑوں و پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں بر سے۔ اس پر
نے بیان کیا کہ پس ابراہیم خلیل علیہ السلام کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نادر
پڑھ کر و سوپ میں چلتے تھے۔ **رواہ البخاری و مسلم**۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیح سے نہایت صحیح روایت ہے اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزان غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
ناز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ **بجہ دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے**
فرمائی ہے اولی ہے۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھا دے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھا دیں کہ یہ سنت دعا ہے۔ **المفصلات۔** و قال لا یصلی الا امام رکعتین۔ اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت ناز پڑھے۔ **ف۔** اول رکعت میں بعد الحمد کے سچ اسم ربک
الاعلیٰ اور دوسرے میں بل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے۔ **ع۔** لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی فیہ رکعتین کصلوۃ الیعد **رواہ ابن عباس**۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
میں دو رکعت ناز مثل ناز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رحمہ نے روایت کیا ہے۔ **ف۔** کہ حضرت صلعم
حالت تواضع و تفرع کے ساتھ نکل کر عید گاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر
دعا و تفرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ **جیسے عید میں پڑھتے تھے۔** **رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن**
ماجر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ **یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر دن کا ہے۔** **ع۔** قلنا فعلہ مرۃ و ترکہ
آخری۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ **ف۔** تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ **ع۔** فلم
یکن سنتہ۔ تو ناز پڑھنا سنت نہوا۔ **ف۔** کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور
ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہنچا
ہو تو افضل ضرور ہے۔ **وقد ذکر فی الاصل قول محمد و حدہ۔** اور واضح ہو کہ اصل یعنی بسو طابین صرف امام محمد
کا قول مذکور ہے۔ **ف۔** یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت ناز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے
اور اصریح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد ہے۔ **ع۔** پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ ناز
پڑھنے کی حدیث شافعی ہے۔ **ف۔** یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکہ ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہے ازنا نجلہ عبد الرحمن بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری و مسلم
ابو داؤد و الترمذی۔ ازنا نجلہ حدیث عائشہ رحمہ میں بروایت ابو داؤد۔ ازنا نجلہ حدیث ابن عباس جو اوپر گزری اور
حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ و الطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ **ع۔** و یہ بھی فیما بالقرآنۃ۔
اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہ سے قراءت کرے۔ **اعتبار بالصلوۃ الیعد۔** برقیاس ناز عید کے
ف۔ کیونکہ ابن عباس رحمہ نے کہا کہ ناز عید کے مثل پڑھے۔ **م۔** ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ **لما روے**
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ **ث**۔ ہم ہی خطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہر امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہو۔ **و**۔ عند ابی یوسف خطبہ واحدہ۔ اور ابو یوسف کے
 نزدیک ایک ہی خطبہ ہو۔ **ف**۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں کھاکہ
 چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
 و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ **و**۔ لا خطبۃ عند ابی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
 ہو۔ **ف**۔ یہی قول امام مالک واحد کا ہر ع۔ **ل**۔ لا نہ تابع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
 تابع ہے اور امام رحم کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
 ہو تو خطبہ ہو گا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت منسوخہ نہیں ہے فافہم۔ **م**۔ ابن عبد البر
 نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہر ع۔ **و**۔ یستقبل القبلة بالید عا۔ اور دعا
 کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ **ف**۔ پس خطبہ کے بعد دعا کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ **ل**۔ لما روے انہ
 صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلة وحول رواہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
 قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی ردا کو تھویل کیا۔ **ف**۔ چنانچہ صحیحین میں عبد البر بن زید بن عاصم رحم سے اور
 مستدرک میں جابر بن عبد البر بن زید بن عاصم رحم سے مروی ہے۔ **ف**۔ و یقلب رواہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
 کو۔ **ف**۔ پس اگر مرتب ہو تو اوپر کا سراپچے کر دے اور اگر مدور ہو تو دائیں کو بائیں طرف کر دے۔ **ال**۔ البسوط۔
 اور ذخیرۃ المالیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھر کر دائیں پر لادے اور دائیں کا بائیں پر
 بجاوے۔ **ع**۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ **ف**۔ اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
 قول امام مالک و شافعی واحد اکثر روایں کا ہے۔ **ع**۔ اما عند ابی حنیفہ فلا یقلب رواہ لانی دعا فیقتبہ لباسا
 الا و عیتہ۔ رہا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک تو وہ قلب روا نہیں کریگا کیونکہ یہ دعا ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
 پر ہے۔ **ف**۔ اور بائیں قلب روا نہیں ہے۔ **و**۔ ما رواہ کان نقلا۔ اور جو حدیث میں روایت ہو وہ بطور
 قال نیک کے تھا۔ **ف**۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے اگر بطور نیک قال کے تھا جاکر مرجع عبادت
 کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر بن عبد البر میں مصرح ہے کہ آپ نے تھویل ردا کیا تاکہ قسط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الحاکم
 رحمہ۔ اور حدیث انس رحم میں ہے کہ قلب ردا فرمایا تاکہ قسط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقویٰ ذلک خیر۔ میں لباس تقویٰ کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
 ویسے ہی چادر اس پر ہوتی ہے پس قوم کی چادر میں منقلب کر دیں۔ **ع**۔ یعنی رحم کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
 اجتماع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفادول ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ **و**۔ لا یقلب القوم
 ار و شیم۔ اور قوم اپنی روائیں منقلب نہ کریں۔ **ف**۔ اور ائمہ ثلاثہ رحم کے نزدیک منقلب کرین بہ بیت امام
 اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رحم دعویہ رحم سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ **ل**۔ لانی لم یقبل
 انہ امر ہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رحم کو ایسا حکم کیا۔ **ف**۔ اس پر اعتراض
 ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ **ابن**۔ امام عینی وغیرہ
 جو اب دیکھا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے مدائین منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
 حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جانا ضرور ہے۔ **ا**۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب ردا اس طرح مذکور ہے کہ آپ غمیدہ سیاه

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کر لیں مگر جب اسطرح شعلہ کربا آپ پر گراں گذرا تو کندھوں پر شعلہ کربا لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں آئے آگے یوں مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تجویز کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بضرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ ولایحضراہل الذمۃ الاستفتاء۔ اور استفتاء میں ذمی لوگ حاضر نہ ہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہونے میں جنگی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استفتاء اور دعائے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہ ہوں۔ لائے الاستئصال الرحمتہ۔ کیونکہ استفتاء اور نازل کی دعاء ہر قسم سے اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما نزل علیہم اللغۃ۔ اور ذمیوں پر تو لغت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استفتاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تبارک اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا سے دعا مانگتا ہے کیونکہ اسنے اپنے دھرم میں خدا اسکو سمجھا جساکوئی شریک یا جو رو مینا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوتی اور اسر تعالیٰ سے نہوئی موجب معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعاء و حاجب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعاء جو مردود اور مضروب ہے اسوقت میں شریک کجائیگی۔ پھر معلوم کافر وغیرہ کی جو دعاء یہاں قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اسر تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقائے دنیاوی و حیات سے متعلق ہیں انہیں اسر تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادت خانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد و بجاوے تو عوام مسلمانوں کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ معنی رحمت نے جو ذکر کیا ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ یہ جو اسر مانگیں میں ہے کہ استفتاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدار یا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ فرز ہو پوچھا دے تو اسکے رک جانے کی دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بروایت صحیحین اور مذکور جو چکا ہے۔

باب صلوٰۃ الخوف

ماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت و ہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ماز میں یہ خوف نہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے فرار ہو چکیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال جو سجدوں و نون صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتیٰ کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بچاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رحمہ نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفین جب کہ اشتد خوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی ماز پر ہٹنے کے لیے ہم۔ اشتد ادخوف کی عبارت قد مدی کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتد اور شرط نہیں ہے چنانچہ مہبوط و مہفود

محیط میں ناز و خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرآن یا بغیر لفظ اشتداد کے - شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقتہً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اس کے قائم مقام ہو - مع - ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو ناز و خوف جائز ہے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان ہونا ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جو ہرہ و ہرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسطرح حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب ناز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا - ۵ - پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہو لہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی نہ عمیق حالت ہو کہ ناز ختم ہونے تک دشمن کے پہنچ جانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت میں ناز و خوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح ناز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو - ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں جھوڑے - و طائفۃ خلفہ - اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے - فیصلی ہندہ الطائفۃ رکعتہ و سجدتین - پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونوں سجدوں کے پڑھے - ف - جب کہ مسافر ہو اور اگر تقیم ہو تو دو رکعت پڑھے - محیط - فاذا رفع راسہ من السجدة الثانية مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو - پھر جب دوسرے سجدہ سے اٹھا تو یہ گروہ مواجہ دشمن کے چلا جاوے - ف - یعنی پیدل ورنہ سوار ہو گا تو ناز فاسد ہو جائیگی - ف - اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے - وجارت تلک الطائفۃ - اور وہ گروہ آوے - ف - جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا - فیث لی بہم الامام - کعتہ و سجدتین و تشهد و سلم و لم یسلموا - پس امام اس کے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التجات پڑھے اور خود سلام پھیر دے گروہ گروہ سلام نہ پھیریں - و فیہموا الی وجہ العدو - اور دشمن کے روبرو چلے جاویں - وجارت الطائفۃ الاولى - اور پہلا گروہ آوے فصلوا رکعتہ و سجدتین وحداناً بغیر قراۃ - پس دے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراۃ پڑھیں - لانہم لاحقون - کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں - ف - اور لاحق پڑ قراۃ نہیں ہے - اور یہ اس وقت کہ ناز ختم ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو - اور اگر یہ لوگ تقیم ہوں تو تین رکعات بدون قراۃ تمام کریں - الفتح - و تشهد و سلموا و مضوا الی وجہ العدو - اور تشهد پڑھ کر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں - وجارت الطائفۃ الاخری و صلوا رکعتہ و سجدتین بقراۃ - اور دوسرا گروہ آوے اور قراۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں - لانہم مسبوقون - کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں - ف - اور مسبوق پڑ قراۃ لازم ہے - اور اگر یہ لوگ تقیم ہوں تو تین رکعات قراۃ سے پڑھیں - محیط - و تشهد و سلموا - اور تشهد پڑھ کر سلام پھیریں - والاصل فیہ روایت ابن مسعود رحمہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخوف علی الصفتہ التی قلنا - اور اصل اس میں روایت ابن مسعود رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز و خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے - ف - یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی لیکن اول تو اس میں خضیف راوی قوی نہیں دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رحمہ سے نہیں سنا - اور جہود وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صفت بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے ناز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ مواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اس میں اسے کو دخل نہیں تو ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کا قول بمنزکہ مرجع حدیث کے ہے۔ منع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نازخوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قردہ میں پڑھی اور مورخین احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوسی ابو نصر ہند اوی نے تفسیر کی کہ کل جائز ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ح۔ م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی خوف ضرر نازخوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اس وقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ ناز پڑھنے پر امر کر رہے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری ناز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نازخوف کی آیت یہ کہ و اذا كنت فيهم فاقت لهم المصلوة الا بغير ترجمہ اور جب تو ان میں ہو اور اُنکے واسطے ناز قائم کی الخ۔ اس سے مرئی رح شاگرد شافعی ابو یوسف و حسن بن زیاد نکالا کہ نازخوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا غلط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرطا ہے لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرطہما فی زماننا فهو محجوج علیہما روایت۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نازخوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ و۔ لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعودؓ مذکور ہے اور اس وقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اور عبد الرحمن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و خیرہ۔ اور حضرت علیؓ نے بیت المقدس میں مغرب کی نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابی یوسف اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نازخوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نازخوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں فضا ہوئیں جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نازخوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجائش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالکل یہ حج مریحہ ابو یوسف رحمہ پر قائم ہیں لہذا بسوط و طبری البزار و غیرہ ابو نصر البیہقی کی شرح مختصر الکفری میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نازخوف جائز ہے۔ پھر نازخوف حفر و سفردونوں میں جائز ہے ہی قول مالک شافعی و احمد کا ہے۔ منع۔ فاتن کالان الامام مقیم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائقہ الا ولی رکعتیں و بالطاقفہ الثانیہ رکعتیں۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لہذا وہ کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم لائقہ رکعتیں رکعتیں۔ بدیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو رکعت پڑھیں۔ و۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہر کہ پھر ناز کی اذان دہی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن ابن عساکر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی ناز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجد میں جا کر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رخ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے اتحد حدیث ابو بکرہ رخ کے جابر رخ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی ابن عساکر تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دو گانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رخ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رخ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رحمہ ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رحمہ ہے اور محقق ابن اللہام نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ ابن عساکر صحیح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ خفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ ہی کتنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رخ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو ناز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل دالے کے پیچھے فرض دالے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی خفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام یعنی رحمہ نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خافقہ تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اردون کا فرض اسلما ہو جاتا تھا۔ یعنی رحمہ نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولی و آرجح ہے کہ آپ کی نفل میں اردون کا فرض اسلما ہو جاتا تھا کیونکہ ثنفل کے پیچھے فرض کا اقتداء نہ ہوا کوئی معصوم منصوص نہیں ہے خلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہوتا تو خود ان احادیث سے بھی مانع نہ ہو یا وہ تاویل کیجا دے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رخ کے کہی کہ یہ اس وقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رحمہ میں اس سے مانع وارد ہوئی اور مانع بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا کہ یہ وہی بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر دیکھا گیا کہ اس قدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بعد حدیث ابن عمر رحمہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل مانع ہوگا۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن اللہام رحمہ نے کہا کہ ہاں جو دالے کے خون کا ہر قوم کے ساتھ دو گانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوتی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل مانع مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سو ابے مغرب کے تو جب حضر میں ناز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ مفتح۔ و فیصلی بالطاقفہ الاولیٰ من المغرب رکعتیں وہاں ثانیہ رکعتہ واحده۔ اور مغرب کی ناز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ و خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان نصف رکعتہ الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ و تو ہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ فہلنا فی الاولیٰ جو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولیٰ۔ بہتر ہے۔ بحکم السابق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ و

یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوری رحمہ اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتیں رکھیں اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور زندہ کا یکساں ہے اور وہ نماز کو مقصور نہیں کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے۔ المفہرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب میں اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور دسے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو جو ہر گروہ میں کما کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں گیا۔ اقول یہی صحیح اور کلام جو ہر گروہ کے ہی معنی ہیں۔ ابن النہام رحمہ نے لکھا کہ دونوں گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھر کر کے اسکو ابھی پھرنا نہیں تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت میں ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول میں داخل ہوا اور ایسے وقت پھر کر کے اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھر کر نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جائے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ نماز کی حالت میں قتال نہ کریں۔ و۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور تحلیل نہیں جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار مہنا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلوا بطلت صلوٰۃم۔ پھر اگر آنکھوں نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز المداوم مع القتال لما ترکھا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازوں سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ میں ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازوں کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ و۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدریٰ رضی اللہ عنہ بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ میں گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے انھیں۔ اور آخر میں ہم کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے تو تھا لے فان ختمتم فرجالا اور کہا نا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابویعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی صیاض نے لکھا کہ صحیح ہے کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن النہام رحمہ نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہیں ہے کیونکہ مسئلہ نماز کی حالت میں قتال مفید ہونے میں ہے اور آیت فان ختمتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت میں نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح ہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان میں ہے بدلیل حدیث ابو حیان الترقی کہ جب مشرکوں نے ناز میں مکہ کا قصد کیا تو نماز خوف و میمان طر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی و قدروسی الترمذی عن ابی ہریرہ و صحیح۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ذات الزفاح میں تھے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہ روایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام غزوہ خیبر میں ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو کرائی کی حالت میں ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت میں تھی باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اس میں یہ جو انہیں آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفید ہوا۔ مخصص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے اسی طرح جو شخص صفت سے امام کی طرف آئے یا جانے میں سوار ہو جاوے۔ ابوجہرہ۔ اور دریا میں تھرتھرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہیں جائز ہے۔ المفہرات پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک ناخیر ہے۔ اگر نماز خوف میں

سود ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سودا جب میں۔ الحیط۔ اور روایت ابو داؤد و حریف عبد الصمد بن انس کہ جب خالد بن سفیان الہمدی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اس واسطے کہ خود اپنا فصل بیان کیا بدون بیان صحیح و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی تماس پر مقدم ہو فاقہم ہم۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو ناز پڑھیں۔ و۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ سائلہ خرو۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ و۔ جب کہ دشمن کے هجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو۔ فراوی۔ تنہا اکیلے اکیلے۔ و۔ نہ جماعت ہی ظاہر الروایہ ہے۔ یومون بالركوع والسجود۔ درحالیکہ اشارہ برین رکوع و سجدہ کے ساتھ۔ و۔ قبلہ رخ ہو کر بشارتیکہ مکن ہوا۔ الی اسی جہۃ شاروا اذالم یقدر و اعلى التوجہ الی القبلة۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتہم فرجالا اور کبانا۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ۔ فان ختم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھ کر تو ناز پڑھو پیادہ یا سوار۔ و سقط التوجہ للضرورة۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ و لیس یصح لانہم الاتحاف فی المکان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ و یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہیں ہر حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے۔ انفسخ۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گزرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھتا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عند بارش یا نوٹیردن کے جائز ہے جب کہ نازخوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں۔ فقہار امصار کے نزدیک نازخوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک مواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو۔ غرضانی میں ہے کہ نازخوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سترتین عامی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہر مع۔

باب الجہانز

جہانزون کے بیان میں۔ جہانز جمع جہانہ بفتح الجیم میت اور کسولہ جسم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں۔ مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ و۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا مستند ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسطے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑکی نہیں ہو سکتی میں انداک ٹیرجی ہو گئی اور کتبیان بیچہ گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلة۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اُسکی دائیں کروت پر۔ و۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی سیات پر قیاس کر کے کیونکہ شخص اس کے کنارے لگ گیا ہے۔ والاختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار اور اہل النہر میں چٹ لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ و۔ یعنی پالون قبلہ رخ کر کے۔ امام الحرمین شافعی کے کہنا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ مع۔ لانه ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان سیات ہے۔ لیکن اس میں کوئی نقص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں۔

لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ - والا اول ہو سکتا ہے - سنت نوافل ہی صورت ہے - فت کہ دائیں کر وٹ پر
 لٹایا جاوے - کیونکہ برابر بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
 دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے
 وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا اور اپنی تہائی کو آپ نے برابر رخ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود
 کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی
 تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائیں کر وٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی
 یعنی برابر بن عاذب رخ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ایتممت مضجک فتوضا وضوء
 للصلوۃ ثم اضبط علی شتک الایمن الخ - جب تو اپنی خواب گاہ میں آنا چاہے تو ناز کے مانند وضو کر بھر دائیں کر وٹ
 پر لیٹ رہ آخر تک ادا فرمیں ہر کہ بھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا بس
 بیات پر خوب ہے اور اس میں قبلہ رخ کا ذکر اس واسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خواب گاہ شاید میسر نہ ہو - بالجلد دونوں
 حدیثیں ملا کر نکلا کہ مختصر کو قبلہ رخ دائیں کر وٹ پر لٹایا جاوے - عطار رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے
 میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاپین - ابو داؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رخ ہو استحلال البیت الحرام
 قبلکم اچار وامواتا - یعنی کباثر میں سے ہر حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تھا را زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ
 برین یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں دائیں کر وٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے
 منع - امام جصاص نے فرمایا کہ بھر اگر یہ بیات اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ولقب الشہادتین
 اور اسکو شہادتین تلقین کجاوین - فت - یعنی بالاجمل مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ
 اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہی اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم
 لقنوا موتا کم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت
 لا الہ الا اللہ تلقین کرو - فت - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ
 کہ توید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہ بدلیل حدیث ابن عباس در بارہ وفد عبد القیس جنگو اللہ تعالیٰ
 وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے
 جو لا الہ الا اللہ پڑا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف
 لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جانتک مختصر ہو بہتر ہے - بھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا
 لفظ ہی تو متصل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد
 بالموتی الذی قریب من الموت - اور مردوں سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - فت کہ آخر وہ
 مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقہ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت
 یہ کہ اسکے پاس بیٹھ کر غرہ گئے یعنی گھرا گئے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ
 الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہ اور نہ اسپر اصلاح و بت کجاوے
 بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - بھر جب اسنے ایکبار کہ لیا تو پھر دہرانا نہیں چاہیے
 لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ - بالجلد یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس
 شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائفہ عدت اور جب کے دہان

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان - نفع - مستحب ہے کہ ملحق ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ محقر کے حق میں ایسا نہ ہو۔ خیر کا گمان رکھنا ہو۔ البسراج - اور اگر محقر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہو جانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے۔
 الفتح - غرغره کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایسا نہ لانا بخلاف ہے مگر غرغره کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ طاعی قاری رحم نے ظہیر یہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے۔ م۔ نیکون کا اسوقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یس پڑھی جاوے۔ خوشبو موجود ہو۔ دفن کے وقت قبر پر ہمارے نزدیک ظاہر الروایہ میں تلقین نہیں ہے۔ الدرایہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہیں سنتا ہے۔
 ف۔ اگر سننے تو بھی اسکا کلام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر و منافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے۔ م۔ مگر ہم تو وقت موت و وقت دفن دونوں وقت تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المفہرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل نقوا موتا کم۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رحم نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب میں مردوں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیسا کہ ہکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اسکی ماں کا نام یوسف سے تودہ سنیکا اور جواب نہیں دینگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ۔ تودہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ تودہ کہیگا کہ مجھے ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔ ترمذی کو اس جواب کا شعور نہ ہوا۔ پھر کہے کہ۔ یاد کر اس بات کو جس پر تودہ دنیا سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ و ان محمد عبده و رسولہ۔ یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی آلہ نہیں ہے اور بے شبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین ہونے اور قرآن کے امام بننے پیشوا ہونے پر۔ پھر شکر و تکبیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اسکے پاس ہکو وہ نہیں بیٹھنے دینگا جس نے اسکو اسکی محبت سکھلا دی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حاورہ کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ ای فلان بن حاورہ۔ عینی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید جعفی دی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تودہ دونوں وجہیں تمام نہیں۔ ا۔ پہلے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ خفیہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر ہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے۔
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالحد وقت موت کے تلقین بالا اجماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار ہو اور اسکو ماحی و مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جائے کہ اب موت کا نزدیک ہوا تو اسکے حلق کو خربت دہانی وغیرہ سے ترک کرنا ہے۔ ح۔ قاضی مات شد پچاھ۔ پھر جب مر گیا تو اسکے چہرے باندہ دیے جاوے۔
 ف۔ ایک جوڑی ٹیپی سے ٹھورھی کے نیچے سے نکال کر مردوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندہ دیے جاچکا۔
 ابوہریرہ - و غرض عیناھ۔ اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاوے۔ ف۔ اور یہ کام اسکے اہل و عیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ البجہرہ۔ اور بند کرنے والا اس وقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ و علیٰ آلہ رسول اللہ
 اعلیٰ علیہ السلام و صل علیہ بالعدہ و اسعدہ ببقائک و اجعل ما خرج الیہ خیرا ما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہونے میں
 اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ انہی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو
 اسپر سہل کر دے اور اسکو اپنے نقاد سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہو اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہو بہتر کر دے
 نفع۔ پھر اسکے جو بند نرم کر دے اور ہاتھوں کو باز و کی طرف لاکر پھر سیدھا دوا کر دے اور ہاتھوں کی انگلیوں کو
 جھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دوا کر دے۔ البجہرہ۔ امام مصنف
 نے کہا۔ جب لگ جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ فن۔ بزرگوں سے ایک زمانہ والوں
 و دسروں کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واد پر کاجڑا باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں۔ ثم قیمہ تحسینہ۔ پھر اس میں
 یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ فن۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی
 بینائی اسی کے پیچھے گنتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کر جاوے تو حلقہ اور
 ہسکو نمائے کی حاجت ہو جان سے علیحدہ کر دیے جا دیں۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جاوے تاکہ
 بھول نہ جاوے اور موت کے کبڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اڑھا کر کتے تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی
 حرمتی اثر نہ کرے۔ المتفق علیہ السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ البجہرہ۔ پھر
 اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہاں تک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست و احباب
 کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کریں۔ البجہرہ۔ اور بازاروں میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط
 السرخسی۔ اور اسکے قریبی ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اسکی تجنیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں البجہرہ۔ اگر عورت کے
 پیٹ میں بچہ چھپ چکا ہو تو اسکا پیٹ شق کر کے نکالیں اسکے سوا کچھ گنجائش نہیں ہے۔ قاضی خان۔
 فصل فی الغسل۔ فصل غسل میت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب میں حق و ذرا
 اور ابن العمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعبہؓ سے روایت
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے
 جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفایا
 اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری
 روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم ہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال
 الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر
 اسکو قبر میں اتار کر اسپر کچی نشین رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر شمی ڈال دی۔ رواہ البیہقی ایضاً۔ ع۔ مترجم
 کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ
 و اللہ اعلم۔ م۔ ابوحسین بن حدیث ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ جو ناکہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا
 کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو اور صحاح اسنہ کی حدیث ام حلیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینبؓ کے نہلانے میں
 حور کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری واسے میں آدم سے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت
 ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر سب لوگوں میں یہ شوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل فاعل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہے کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے تو دوسرے خون کے جانوروں کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہو جاتا ہے۔
 ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ البحر جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہے۔ اور یہی اقیس ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کونین میں مر جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کونین میں گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوئے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہیں اور بعد غسل کے جائز ہے۔ لہذا
 والبدائع۔ لیکن دونوں قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مر کر نجس ہوا تو دھوئے سے پاک نہیں ہوتا ہے لہذا محمد بن شجاع التلمیجی رحم نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ وہ موت سے نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہے کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس حیاً ومیتاً۔ یعنی ابو ہریرہ رضی نے کہا تھا کہ میں نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت میں نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو ہریرہ رضی میں ان المومن لا ینجس۔ یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں موجود ہے اور لفظ حیاً ومیتاً۔ کی زیادتی اگرچہ ثبوت ثبوت بھی یہی معنی حاصل ہیں کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم عقیدہ نہیں کرینگے حالانکہ کوئی نص عقیدہ بھی نہیں ہے اور یہی اقیس و اصول سے اذق ہے کیونکہ جب حالت حیات میں باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہ ہوا لہذا تھا ہوا تو بعد مات کے بدرجہ اولیٰ نجس نہ ہوگا بلکہ محدث ہو جائیگا کیونکہ قربان نہیں ہوا اور اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید ہو گیا تو وہ محدث بھی نہوا حتیٰ کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہیں ہے اور دیگر جانوروں پر اسکا قیاس خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات میں روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے ہیں جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرنا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہیں دینگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دینگا۔ پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہیں جائز ہے تو یہ برہنہ ہے کہ کثر حالت موت کسی چیز میں پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو بمنزکہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر بہت ہیں جیسے اغواء وغیرہ و افض و ضو حالانکہ ان چیزوں سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس غسل میں نیت شرط ہے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ شرط نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے میں تو شرط نہیں لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے میں ظاہر ہے کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی آسیر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہیں کیونکہ جبکہ اس کے غسل دینے کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہیں کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ شخص پانی میں مٹوب ملا وہ ابو یوسف کے قول میں تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار میں نکلنے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا۔
اور ایک روایت یہ کہ ایک بار غسل دیا جاوے مگر بارہین مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ پھر
جب بیت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضو علی سریر۔ تو اسکو ایک نیت پر رکھیں۔ لیضرب الماء عنہ۔ تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی ہیات میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں۔ اور بیجاہی۔ اور صحیح یہ کہ سطح آسان لٹا دین
الطہیرہ۔ اور بستر کہ بائیں کر دے کہ بائیں سے شروع کریں۔ اتحد۔ اور معروف یہ کہ بائیں طرف کر کے
چت لٹائے۔ مع۔ و جعلوا علی عورتہ خرقہ۔ اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا الدین۔ اقامتہ لواجب الستر۔ تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ و لیکنی بستر العورتہ الخلیفۃ۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔
ف۔ یعنی مقام پانچخانہ و پیشاب کو سج۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ہوا صحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے
بصرف آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر قوی ہے سج۔ اور کہا گیا کہ زینات سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تفسر سقط فالاصح ظاہر المذہب م۔ و عزعوا ثیابہ۔ اور میت کے کپڑے اتار دین۔ ف۔
جنہن دفات پائی ہے۔ لیکنہن التعلیف۔ تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک
جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ تین آثار ہیں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کھڑود ہوا
کہ اسر تالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نکال دین یا مع لباس ہیں صحابہ رضہ پر
نہیں طاری ہو گئی حتیٰ کہ سب کی گردنیں سینوں پر تھیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نکلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کہ میں کہ جوابات اب مجھے سوچیں اگر پہلے سوچتی تو حضرت صلعم
کو سوا سے آپ کے ہر دو ج کے کوئی نہیں نکلاتا۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کر کے نکلا نہ ہوا
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوا سے خصال دہد گارون کے بائیں ہاتھ
پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجاء سطح کر دیا جاوے کہ نکالنے والا موناکپڑا ہاتھ پر پیٹ کر شرمگاہوں کو
دھو دے کیونکہ چھونا مثل صحنے کے حرام ہے۔ الجوسرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت
میت کا کوئی نکالنے والا سوا سے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر نکم کر دے
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدیث ہے کیونکہ نہایت کا نیم باطل ہے۔ م۔ نکالنے میں۔ مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت نہ سالہ۔ التاثر غایہ۔ وضو۔ اور میت کو وضو کر دین
ف۔ سوا سے ایسے غسل کے جو نماز نہیں مجرہ تھا تھا۔ اقا ضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دایین سے وضو کر دینا
المسوط۔ من غیر مضبوطہ و استنشاق۔ بدون لگی کرانے و ناک میں پانی ڈالتے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر
فقہاء کا قول ہے سج۔ لان الوضو مستہ الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ ف۔
ہاتھ وضو کرنا نہ کے بغیر ہاتھ دھو لانے۔ المحیط۔ خیر ان اخرج الماء منہ متغذر غیر کان۔ فرق آداب
کہ میت سے پانی کا نکالنا وضو ہے تو مضبوطہ و استنشاق کر کے جاوین۔ ف۔ یعنی شرمگاہ ساقط ہونے پر۔
پس اجداد چہرہ دھونے سے ہوئی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غسل اپنی انگلی پر کپڑا پیٹ کر میت کے منہ
سے دامت و جبین و نالو وغیرہ مع چوتھ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الطہیرہ۔ اور فہم بلانہ حلال
نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح کر دیا جاوے اور بائیں دھونے میں بائیں ہاتھ
اتیسین۔ ثم یفیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی باوین۔ اجماع اہل الحال الحیوۃ۔ نبیاس حالت جات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ الیحد۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جو اسرار الماکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس صفت پر ٹھایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویحجر سریرہ وتر۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی بجاوے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک شخص پھر بیکر تخت کے گرد زمین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الا سبجانی مع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اس میں میت کی تعظیم ہے۔ واما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان العود تریح الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اسر تالی وتر ہر وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ مع۔ بلکہ اسامی الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم واہن جان۔ اور میت کو سب میں بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی نہ ڈونا پٹینا مثل کافرون کے اور آگ لے چلنا منوع ہے۔ الفتح۔ م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جو شرب دیا جاوے۔ ف۔ زعفران نوکس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر راو بالحرص۔ بیری کی تہی یا حرص کے ساتھ۔ ف۔ عرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبا لقتہ فی التلطیف۔ یہ لغرض مبا لقتہ تطیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دلائل میں ادھر مذکور ہو چکا۔ اور بیدر وغیرہ ملانے اور سات باتک غسل دینے سے نفاقت کا مبا لقتہ ظاہر ہو ورنہ ایک بار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں جو اس بیری کی تہی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالما لقرح پھر اگر یہ کوئی چیز نہ تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہ تو اسی طرح کافی ہے بھول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر ف۔ جب کہ اسپر مال ہوں۔ التبین۔ ولحیثہ۔ اور اسکی دائرہ دھونی جاوے۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لم۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر خطمی نہ تو صابون دے کے مانند چیز کے ساتھ دھو دیں۔ التبین۔ اور اگر میسر نہ تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں کرخت پر ٹھایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہاں تک پانی پہنچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن وصل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن پھر پور دھونا واجب ہے اور میں بار غسل دینا سنت ہے۔ ابدال مع۔ ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کرخت پر ٹھایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہنچ گیا وہاں تک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہوا لبدایۃ بالیامین۔ کیونکہ سنت بھی کہ ابتدا ادا ہون سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا جو حضور میں گھڑی۔ رواہ البخاری۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا جو غسل حضرت زینب و خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح السنہ نے روایت کیا اور اس میں بھی

ہم سے حضرت جلی المرتبہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے دہن کے اعضاء اور مواضع وضو سے منع۔ بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رحم نے ام عطیہ رض سے اسکو صریح پایا ہے۔ رواد ابو داؤد و مسند احمد صحیح۔ مفت۔ اور بیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھانہ کریں مع۔ وضو ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رحم سے روایات ہیں کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو دھوئیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رحم کا قول ہے مع۔ لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جس طرح مصنف رحم نے ذکر فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں۔ تم بجلسم۔ پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے۔ ویسندہ الیہ۔ اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے۔ ویسیج بطنہ مسحا رفیقاً۔ اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے۔ ف۔ تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے۔ خرزاعن تلویت الکفن۔ کفن کے آلودہ ہونے سے بجاؤ کی غرض سے۔ فان خرج منه شئی۔ پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا۔ غسلہ ولا یعیید غسلہ ولا وضوہ۔ تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہرا دے۔ ف۔ یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے مع۔ لان الغسل عرفناہ بالنعش وقد حصل مرۃ۔ کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایک بار حاصل ہو چکا۔ ف۔ اب دوبارہ نہ ہوگا۔ و نہ ندون برقیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائیں کر وٹ پرٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھر پور ہو جاوے پس مینون بار غسل دینا پورا ہو گیا۔ الفتح۔ پھر اگر کفن میں لپٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے مع۔ ثم یشفہ ببوب۔ پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے۔ کیلا بقتل الکفانہ۔ تاکہ اسکے کفن بھیگ نہ جاوے۔ ف۔ اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پھانا چاہیے لہذا فرمایا۔ ویجعلہ۔ اسی المیت۔ فی الکفانہ۔ اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں مرج کرے۔ ف۔ اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے۔ لہذا فرمایا۔ ویجعل الحنوط علی راسہ و لحيۃ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگا دے۔ ف۔ خوشبو دار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں۔ ف۔ تمام پاکیزہ خوشبو دار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و دوسرے کا لگانا نہو۔ الاضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے مع۔ مترجم کتاب کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہ تو بہتر ہے۔ فالسرا علم ہم۔ بالجملہ کفن پھانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے۔ المحیط۔ و الکافور علی مساجدہ۔ اور کافور اسکے اعضاے سجدہ پر لگایا جاوے۔ ف۔ یعنی پشانی و ناک پر اور دونوں تہلیبوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر۔ المحیط۔ لان التلیب سنتہ۔ کیونکہ خوشبو کرنا سنت ہے۔ ف۔ بحديث ام عطیہ و غیرہ۔ پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاے سجدہ پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاے سجدہ پر زیادہ ہوا۔ و المساجد اولیٰ بزیادۃ الکرامۃ۔ اور اعضاے سجدہ زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ اور مساجد کو عطر کرنا بھیقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا ہے۔ ولا یسرح شعر المیت ولا لحيۃ۔ اور کنگھی نہیں کیے جاویں گے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال۔ ولا یقش ظفرہ۔ اور نہ لائے جاوے اسکے ناخن۔ ف۔ مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں۔ المحیط۔ ولا شعرہ۔ اور نہ اسکے بال کترے جاوے۔ ف۔ اور نہ موچیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے۔ محیط السرخسی۔ لقول عائشہ رض

علامہ تصویب حکم۔ بہ لیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پر کھینچتے ہو۔
 فن۔ جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو لنگھی کرتے تھے۔ رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ام المومنین نے اس فعل کو کمرہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پر کھینچنا جاوے۔ فن۔ ولان ہذہ الاشیاء للزنیۃ
 وقد استغنی المیت عنہا۔ اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
 بے پردہ ہو چکا۔ فن۔ اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے۔ وفی النہی کان
 تنظیفاً لا جملع الریح تھتہ۔ اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے۔
 فن۔ اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں۔ وھزار کا لٹھان۔ اور یہ شل ختنہ کرنے کے ہو گیا۔ فن۔
 چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے دشافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا۔ مع
 بھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہ ان زینت اعمال نیکہ
 ہم۔ ابو داؤد اکل رحم نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس خطو میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
 لگایا گیا تھا سچا ہوا خطو تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی خطو لگایا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی۔
 اور نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ منع۔ وہ خطو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
 کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خطووں سے اشرف تھا کہ اشرف المخلوق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی واسطے
 مقدّر ہوا تھا لہذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 تن مبارک سے چھرا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ (فروع) میت مرد کو نقطہ مرد اور میت
 عورت کو نقطہ عورتین نکلا دین مگر جوڑ کا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نکلا دے
 یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذر رحم نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
 غسل دے سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
 وشافعی ماحد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے۔ مع۔ جس نے میت کو غسل دیا ہے اسپر عامۃ علماء سلف و خلف کے
 نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو شخص میت کو
 غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھا یا چاہیے کہ وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی
 اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ کافی البیہقی۔ اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
 کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیوے گا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا کر دے
 ہے اور جو شخص میت کو کاندہ حادے سے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول
 ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد ہی معنی میں فافہم۔ م۔ خاصہ ار وایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
 استعمال نہیں ہے اور نواد میں نام رحم سے مردی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نعنون و منہ میں لگا دے اور بعض نے
 کہا کہ کالوں میں بھی۔ اندھیرے میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علما نے بھیج جاتا ہے۔ بفع غسل میت پر
 اجر ہے لہذا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مردہ ہی جائز ہے۔ قاضیخان۔ میت اگر شرمگاہی کہ اسکا نکلا نا معتذر
 ہے تو اوپر سے پانی نکال دینا کافی ہے۔ القابیہ۔ عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
 پیشہ پر کمانے کے حادے میں۔ شرح الطحاوی۔ نکالنے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکرمہ ہے۔ الدرایہ۔ بعض
 ہو تو بالاتفاق جائز۔ القیہ۔ اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو۔ قاضیخان۔ اور میت کا سب سے قریب ہونا لازم ہے

اور مزدلفہ جو کہ اچھائی دیکھتے تو بیان کرے اور بُرائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجھروہ۔ اگر وہاں دو سرانٹلائے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ الظیرہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتیں ہیں تو اسکے ذی رم محرم عزت اسکو خالی تیمم کر دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹ کر تیمم کر دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مرعی مردوں میں سے بعض میں مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کر کے ناز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو خطا کو دوبارہ بقول ابو یوسف ناز پڑھائی جاوے۔ قاضی خان۔ مسلمانوں و کافروں کے موشے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دے جائیں۔

فصل فی الکفین۔ نفل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہو تو اسی کے مال سے واجب ورنہ جیسے اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگر عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمانی قاضی خان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر غسل کا کفن نہیں۔ بالاجماع المحیط۔ اگر اسلحہ کفن نہ ملے تو عام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ غلام شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بسر نہ ہو تو غسل دیکر اوپر سے اذخو یا کوئی گھاس رکھ کر دفن کر کے قبر پر ناز پڑھی جاوے۔ القایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حیر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سبید کفن محبوب ہے۔ التہایہ۔ اور نیا و برانا برابر ہیں۔ الجھروہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ کم۔ اسنتہ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب انار و قمیص و لفافہ۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے انار و قمیص و لفافہ بن کٹنا یا جاوے۔ فن۔ انار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر استین و کٹی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے پینا جاتا ہے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحو لیتہ۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ فن۔ رواہ الامۃ السنتہ عن ام المومنین عائشہ رضہ۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معدود تھے۔ نفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فلذا بعد مماتہ۔ اور ہوجہ سے کہ ماز راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ فن۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجھروہ۔ فان اقتصروا علی ثوبین جائز۔ پھر اگر انھوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ واثوابان لئلا وفافہ۔ اور یہ دو کپڑے انار و لفافہ ہونگے۔ وینہ کفن الکفایہ۔ اور یہ مقدم کفن کفایت ہے بقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ثوبین و کفونی فیہما۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دو ثوبان کپڑے دو کر انھیں میں تجھے کفن دینا۔ فن۔ کہونکہ نئے کی زندہ کو زیادہ احتیاج ہوتا ہے۔ برواہ احمد فی کتاب الجلاوہ و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رضہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑے سنت ہیں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جو کہ میں پہنے ہوں اور دو ثوبان لئلا کہ صحیح بننا بھی میں حضرت عائشہ رضہ سے راجع ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جبین قمیص نہ تھی اور نہ عامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے کہ ایک کپڑے پر نگاہ کی جائے گا اور اسی میں جا رہے ہیں اس میں زعفران کا دھبہ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اس پر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے ہمیں کفن دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو بڑا ناہی فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار حدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن العمامہ نے کہا کہ استدلال دو کپڑوں کا حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دربارہ اس شخص کے جو احرام میں ناتہ سے گر کر مر گیا تھا اور اس میں مذکور ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الامۃ السنۃ۔ لیکن تحتل ہے کہ اس محرم کے اس انار دھا در وہی کپڑے ہو گئے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والا زار من الفرقی الی القدم۔ اور یہ انار تو سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن العمامہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ انار معروف جو کپڑے ہوتے ہیں اس سے خلاف کیوں ہوتی حالانکہ محرم مذکور کی انار اسی قدر تھی۔ یونہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اسبقہ انار وہی تھی جیسا کہ ہمیں منصوص ہے۔ مع۔ واللفافہ کذا لکنا اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر ہمیں جیب و استین و کلیان نہ ہوگی۔ ا۔ لکنا۔ واذا ارادوا لکفن الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے پہلے لفافہ بچھا دیں اور اس سے انار بچھا دیں اور میت کو انار پر لٹا دیں اور قمیص پہنا دیں اور اس حالت میں خطوط کا فور لگا دیں۔ پھر کفن سے انار کو کشیں تو ابتداً ابجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں۔ طفوہ علیہ پس بائیں کو میت پر لپیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر دائیں کو لپیٹیں۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ ولبسطہ ان لبسطہ اللفافہ والا ثم لبسط علیہا الانار۔ اور کفن بچھانیکے یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اس پر انار بچھائی جاوے۔ مع۔ اور میت کو خوشبو کا فور لگا دیں۔ ثم قمیص البیت و یوضع علی الانار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر انار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الانار من قبل الایسر ثم من قبل الایمن۔ پھر بائیں طرف سے انار کو تہہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں۔ ثم اللفافہ کذا لک۔ پھر اسی طرح لفافہ اوپر سے لپیٹیں۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان یتشتر الکفن عنہ عقد وہ بخرقہ۔ اور اگر دو کون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں عیانتہ عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق میں مع۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر آ جاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ مع۔ بعد الزناق و بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مذکور ہے کہ کفن سنت بن عامہ نہیں تھا۔ اور قتادی میں ہے کہ شاخون شاخ نے عالم کے لیے عامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا جھوڑا کے چرو کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا ابوہریرہ۔ جوڑ کا قریب بلوغ ہوا اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کپڑا اور دختر صغیرہ کا کتہہ دو کپڑے ہیں۔ البیہین۔ وکفن المرأة فی ثمتہ الثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں شروع کرتی۔ وانار۔ اور انار۔ و خمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سرد گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ و لفافہ و خرقہ تربط فوق یتیمیا۔ اور لفافہ اور ایک ٹپی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیا جاوے۔ لحدیث ام عطیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی فسلن ایتہ خمسۃ ثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کہ جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دے دیے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ اول بکو پانچا دیا پھر دوسرا پھر چار پھر پھر ایک دو سرے کپڑے میں دوج کی گئی۔

اس حدیث کو ابو داؤد نے یلی ثبت قائل ثقیفہ سے روایت کی لہذا زعم کیا گیا کہ سچاے ام عطیہ کے یہی صحیح ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیر رحم نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے ستر ہجری میں یکسال بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخرین ہے کہ جب ہم سب غور میں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پایا بجاہ پھینک دیا کہ یہ آسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مفت۔ ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیات فلکذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ **ف**۔ یہی پانچ دیئے جاوین جنکو پہنکد وہ اپنے والدین کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم یند ابیان کفن السنۃ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی ثلثۃ اواب جائز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان و خمار۔ اور وہ دو کپڑے ازار و عافہ ہیں اور میرا کپڑا خمار ہے۔ وہو کفن الکفایۃ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ **ف**۔ یعنی عورت کے حق میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ ویکرہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ **ف**۔ مگر جبکہ ضرورت ہو چاہے آگے اسناد مذکور ہے شکار جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میر نہیں تو بضرورت یہی یا جابجا و فی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ **ف**۔ کہ اسوقت جو میر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کیونکہ مصعب بن عمر رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ جو شرفاے بنو عبد الدار میں سے بہت مالدار تھے کہ روز جزا بڈا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کپڑی تھی اور جنگ آحد کے روز مومنوں کا نشان انہیں کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور برابر آیت قرآن ماحمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الا یہ بڑھتے ہی تھے حتیٰ کہ شہید ہوئے پس انہوں نے اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ جن اشتہد۔ جدم شہید ہوئے ہیں۔ **ف**۔ تو ایک مخطط کپڑی چھوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن ہوگا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کپڑی سے آنگا سر ڈھانکتے تو ہاتھوں کھل جاتے اور جب اس سے ہاتھوں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سر ڈھانک دیا جاوے اور سر پر ہاتھوں اور ڈھانک دیا جاوے۔ **ف**۔ معجبین وغیرہما اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے۔ دام مصعب نے کہا کہ۔ کفن فی ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دینے گئے۔ وند کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے۔ **ف**۔ اور حضرت سید الشہداء حضرت بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا **ع**۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھانکنا ہاتھوں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح ہے کہ حاجی کو حالت احرام میں سر و چہرہ ڈھانکنا و خوشبو لگانا منوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے خواہ

مرد جو یا عورت جو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا توڑی ہو۔ کافی محیطہ۔
 عورت کو کفن پنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ ولبیس المرأة الدرع اولاً۔ عورت کو پہلے درج پنائی جاوے۔ ثم
 یجعل شعرها ففیتر بین علی صدرها فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ففیتر کر کے درج سے اوپر اسکے سینہ پر رکھ دے۔
 جادین۔ فن۔ اور شافعی رحم کے نزدیک کنگھی کر کے تین ففیتر کیے جادین اور اسکی پشت پر چھوڑے جادین کو نہ
 جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نکلیا تھا یوں ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور پرگندہ اور زینت سے
 مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجلہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونوں ففیتر اسکے سینہ پر درج
 سے اوپر رکھے جادین۔ ثم النحر فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر رخسار پنائی جاوے۔ ثم الازار تحت الفاقہ
 پھر لفافہ کے نیچے ازار پنائی جاوے۔ فن۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ راخرقہ یعنی سینہ بند تو جہانی سے
 یکنزاف تک۔ التبین۔ بلکہ ٹھنڈے تک۔ المنافع۔ بلکہ قد مون تک۔ المبسوط والنجلی۔ اور جہاتوں پر بندھا ہو۔ التحفہ
 منع۔ قال ویجر الاکفان قبل ان یدرج فیها المیت وترا۔ اور کما کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے
 پہلے کفنون کو طاق بار اچار کر لے۔ فن۔ یعنی خوشبو دار کر لے چنانچہ مصنف رحم نے فرمایا۔ والاحجار علی
 اچار خوشبو دار کرنا۔ فن۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبو دار کر لے۔ لائے صلی اللہ
 علیہ وسلم امر باچار اکفان انتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق کر کے
 اچار کرنے کا حکم دیا تھا۔ فن۔ علامہ محمد بن مین اس اچار کے معنی ہونے پر اتفاق ہے جیسے خانہ کے پیچھے
 دھونی جلانے جلنے کے مکہ وہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن اہم مصنف رحم
 نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ میت کے کفنون کو تین بار تجھیر کرو۔ نوہی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ وابن جابن۔ فاذا فرغوا
 منه صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہوں تو میت پر ناز بڑھیں۔ لائے فریفتہ۔ کیونکہ ناز چلتا ہے فریفتہ ہے
 فن۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
 گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرض خواہوں کو حلال نہیں کہ میت کو کفن استہ دیے جانے سے روکیں
 اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے قرضہ میں گھرا ہوا ہے بلکہ اپنی وجہ ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عیب
 و جہ میں ہوتا ہو دینے سے مانع نہ ہوں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہوں تو
 کفن الکفایہ اولیٰ ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو واضح یہ کہ کفن ایک کپڑا یا جادہ سے اور
 اور ذخیزہ المالکیہ میں مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اسکا ایک ہی کپڑا
 دونوں میں مباح طاووزندہ کو شرعاً حاکمنا اولیٰ ہے۔ یعنی وجہاً زندہ کو بیٹا حتیٰ کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی
 سردی سے مر جاتا ہو تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سوسائے اسکے میسر نہ ہو
 جیسے پاس سے مہر کو میت کے نکالنے پر بانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو ناز کے لیے
 و قرضہ یا شرعاً حاکمنا کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ شہداء میں سے ہے پھر بکتا ہے
 ضرورت کے وقت مثلاً جادہ کے قفقون کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
 جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر وہاں کے شرمگاہ مثلاً جیسے ہونے میں جائز ہے۔ میت نے جگہ

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت کا سکا غلاف خرید لیا اور قاریوں حافظوں اور شاعروں مرثیہ کہنے والوں کو دیا اور جو عورتیں مردوں کے کوآنے میں آئیں صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا خطیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہیں جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سوائے تابوت کے۔ قاضی خان - ع۔ میں کہتا ہوں کہ اگر جہان زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے والدوں کے مسئلہ میں لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت میں بغیر اجازت وارثوں کے خرید لیا۔ بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار تصرف ہے۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت۔ فصل میت پر نماز کے بیان میں۔ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گناہگار ہوتے۔ اثنائے غائبہ۔ اور جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ حدیث صحیح میں ایک قریصہ ار کے جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور فرمایا کہ صلوٰۃ علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اس پر نماز پڑھ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض میں نہیں ہے۔ الفتح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگر جہان سے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طبرقی رحمہ اللہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔ اور نہیں پڑھی جائیگی باغیوں و زنیوں پر اور جس نے اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کیا ہو اور جبکہ وہ ام المسلمین نے سولی دی ہو بنا برودایت ابو سلیمان رحمہ اللہ کے اور جو کسی مال لینے میں مارا گیا ہو۔ الايضاح وغیرہ۔ اگر ولادت کی حالت میں مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہیں۔ البدائع۔ شرائط نماز میں سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جانشین ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو قبل غسل کے مدفن ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بفرط اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے۔ تبیین۔ یوں ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر نماز پڑھیں۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ نیم ہو م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً نیم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کریں۔ تبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے پہلے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور جلیغ ہونا اور شہرت ہونا اور میت ہونا وہ نماز جنازہ میں شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام وقیم و دونوں اس عبادت کی اسد تعالیٰ کے لیے قبلہ رخ ہو کر ادا کرنے کی نیت کریں اور مقتدی اگر اقتدا سے امام کی نیت کرے تو کافی ہے۔ المفہرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولیٰ ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلیٰ کے روبرو رکھا جائے اسی واسطے غائب جنازہ پر نہیں جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلیٰ کے پیچھے ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ مان اگر بغیر نماز مدفن ہو گیا کہ بغیر کھودے نہیں نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے بخاشی بادشاہ حبش پسندینہ میں نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز چانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ صحابہ سبلی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو آسہر نماز پڑھیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیریں کہیں اور صحابہ رزم کا گمان بھی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن جابر فی صحیح عن عمران بن حصیب رضی اللہ عنہ اور اس میں اشارہ ہے کہ نجاشی رزم کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہیں نظر آتا تھا۔ اور حدیث نماز نجاشی تو ابوسیرہ رزم سے صحاح الستہ میں ہے اور نسائی کی روایت میں ہے کہ پھر جس دن نجاشی رزم کی وفات کی خبر آئی تو اس دن صرف ہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ ذی الباب عن جابر رزم۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہاں جبریل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ الخزنی رزم نے انتقال کیا ہے کیا

آپ اسپر ناز پڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رحم کی حدیث ابو امامہ رضہ میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین پیٹ رجا دے کہ آپ اسپر ناز پڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبریل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اسپر ناز پڑھی۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفیں ہر صف ستر ہزار کی ہوئی جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے ہر مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبریل نے کہا کہ شخص قتل ہوا اور احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اس کا مرتبہ ہے۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ یہ نازین بوجہ خصوصیت کے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آٹکا جنازہ رو بہرہ کیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے عیبت میں انتقال کیا خصوصاً آن صحابہ رضہ نے جگو قرآ، کہتے تھے اور انکو کافروں نے دھوکہ میں لاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافروں پر لعنت فرمائی اور نازون میں قنوت پڑھا حتیٰ کہ منع کر دیا گئے باوجود اسکے آپ سے انکے جنازہ کی ناز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ غایت مہرم سے ہر ایک پر ناز پڑھنا چاہتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ صحابہ نے گویا اسکے معاملہ کو خیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلایا پس آپ نے قبر پر ناز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبر میں اپنے لوگوں پر ماریں سے بھری ہوئی ہیں اور میری اسپر ناز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ انکو اہل قبر پر مہر کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و اولی الاماں بالصلوٰۃ علی النبی و آلہ السلطان ان حضرت اور میت پر ناز پڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ بر آوے۔ و پس اسکا امام کرنا واجب ہے۔ لان فی التقدیم علیہ از درانگہ ہے۔ کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ و حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے جو اسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اسکے بزرگی کرے اور جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ فان لم یحضر فالقاضی۔ پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہے۔ لانه صاحب ولایت۔ کیونکہ وہ صاحب ولایت ہے۔ و یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالبحک ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ فان لم یحضر فیتستحب تقدیم امام الحنفی۔ پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہو تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ و الحنفی در اصل ایک کنبنہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اولاد کی اولادین اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہیں حنفی و بطون و غیرہ سب داخل ہیں اور یہاں مراد یہ کہ جس کنبنہ میں سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے ناز پڑھا تا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے۔ لانه رضیہ فی حال حیات۔ کیونکہ میت حالت زندگی میں اسکے امام ہونے پر راضی تھا۔ و بعد موت بھی اسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالفت نہیں ہے۔ ثم الولی۔ پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ و اکثر متون میں یہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحنفی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان عظیم پھر اس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحنفی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایتہ - اور یہی مختار ہے۔ معنف - ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی ہر ہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ ماتد نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ تو میں سمجھے امام نہ کرتا۔ نووی رحمہ نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء سلف و خلف کا قول ہے۔ معنف - والا ولیاء علی الترتیب المذكور فی النکاح - اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ ف -

لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور ہر روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی ف - ع - اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع - اگر برابر کے دو ولی ہوں - جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انہیں جس کا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی نوکر دے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکر فی کتاب الصلوٰۃ - اور تمام قرابت والے یعنی ناسنہ و نواسنہ شہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شہر سے کوئی بیٹا نہ ہو اگر ہو تو شہر مقدم ہوگا۔ منع - اور ہمارے نزدیک شہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر تقاضیخان - اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شہر لیکن جب یہ شہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ لہذا ع -

ف - اگر میت کا ولی نہ ہو تو شہر اولی پھر شہر دوسری نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ انبیسین - عورتوں اور صغیر بچوں کا ناز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ البھویرہ - لیکن عورت کی ناز میت پر جائز ہے۔ م - اور میت پر فقط ایک ہی بار ناز ٹپ رہی جائیگی اور دوبارہ بطور نقل اس پر ناز مشروع نہیں۔ الايضاح - ہذا اگر عورت نے مشروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقدار کر لین اور ترجمہ کو اس میں تامل ہے۔ واللہ اعلم

م - فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المفسرات - والعیون و ما قات الصدور الشہید - اور نوادر میں وصیت جائز ہے۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعا صاحبین اولیٰ بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے۔ م - پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے ناز ٹپ دے دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی ناز اعادہ نہیں کر سکتا۔ خلاصہ

فان صلی غیر الولی او السلطان - پھر اگر ولی یا سلطان یعنی ماتد سلطان کے کسی نے ناز ٹپ دے دی ف - بدون اجازت ولی کے - اعادہ لولی یعنی ان شاء - تو ولی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کر لے۔ لہذا

نکرنا ان الحق للاولیاء - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ ف - اور سلطان و ولی وقاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحجی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا

ولیکن اس میں تامل ہے کیونکہ امام الحجی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م - وان صلی الولی اسی علی المیت اور اگر ولی نے میت پر ناز ٹپ دے دی۔ ف - اگرچہ تنہا ٹپ رہی ہو۔ لم یجزل احد ان یصلی بعدہ - تو بعد اسکے میت کو میت پر ناز ٹپ نہ جانا جائز نہیں ہے۔ ف - اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء - چاہیں

المجبرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھ کر سلطان وغیرہ نے پُرجی تو بد رجبہ اولی پھر کوئی نہیں پُرجہ سکتا۔ ف۔ لان النفل
یثادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پُرجہ دینے سے ادا ہو چکا۔ والنفل بجا غیر مشروع۔ اور نفل
پُرجہ نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا مقدم نہ ہو اس کو نماز جنازہ نفل طہ پر پُرجہ نماز مشروع
نہیں ہے۔ ولہذا رانیا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ وجہ
سے کہ نماز جنازہ میں نفل نہیں مشروع ہر ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھوں نے حضرت صلعم
کی قبر شریف پر نماز پُرجہ نہ کر کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھ کر کوئی فضیلت ہوتی۔ اگر
وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اس کے مانند تک جائز ہے۔ جو اب یہ کہ مدت مذکور میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے
ہر اور مریخ مخصوص ہے کہ زمین کسی تغیر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کمان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جعین
وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرقد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف۔
پس اگر نماز جنازہ میں نفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن العمام نے کہا کہ حقدار کو استثناء کرنا چاہیے کیونکہ
جس شخص کا حق ہو اس کے حق میں نماز بطور نفل مشروع رہی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام غشی
لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پُرجہ دینے کے ساقط ہو گیا
قافم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پُرجی جیسا کہ صحیح قول میں
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کہتا ہوں کہ نفل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے
صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پُرجہ نماز بھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن جان رحمہ نے کہا کہ
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے تھے۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا
حق مریخ ہے چنانچہ مجبرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پُرجہ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پُرجہ سکتا ادا اگر سلطان
نے چاہا کہ میت پر نماز پُرجے تو اس کو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے مجبر دوسرے اولیاء نہیں
پُرجہ سکتے ہیں۔ یہ مریخ ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پُرجنے کا اختیار ہے۔ فاحفظہم۔ وان فن
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ ادا اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہیں ہوتی تھی تو اس کی قبر پر نماز
پُرجی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امراۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پُرجی۔ ف۔ رواہ ابن جان عن حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ
اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی خدا یا کہ ایسا نہ کیا کہ وہ جو میت تم میں سے مرے مجھے
عزور آگاہ کیا کہ وہ جب تک میں تمہارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے کچھ قبر پر شریف لائے
اور ہم نے آپ کے پیچھے جنت باندھی اور آپ نے اسپر چار نکیرین کہیں۔ رواہ الاحکام۔ مالک رحمہ نے موطا میں
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے مات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار نکیرات
سے نماز پُرجنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جفیہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو یا کڑی تھی مردی ہے
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں غشی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبوذ پر نشر لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ دلی کے سواے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اُسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سواے اسکے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نازی
نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز دلی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجہرہ۔ توجیب سفرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضیل میں سلطان کو یہ اختیار ہے
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکندہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رفو کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبر میں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز اپنی رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابدال میں نفروض کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یوں ہی ماغزین مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع
نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا
حتیٰ جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہو گا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو اس کے قلب میں وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابر ہی
کر سکتا ہے اور اس میں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہو گا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الہی اسکے حق میں
بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بغض سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد دلی
کے نماز کے اسکو نماز روا ہوتی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی
ہے۔ فافہم و احفظ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے۔ اگرچہ کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر یہ سب اسوقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہیں ٹالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈال دی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں
یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی پٹہ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر بانی مل گیا تو پورا کر کے
دوبارہ نماز پڑھیں۔ المہبوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ نماز
قبر پر نماز پڑھ دے۔ المہبط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں۔ مع۔ بلکہ
موت ہو کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ واصلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ **ف**۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادہ وغیرہ میں امام و ابویہ
 سے عین روز تک مروی ہو لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا بعض دفعہ کہنا کہ
 والمقبر فی معرفۃ ذلک اکبر الراے ہوا صحیح۔ ہنوز ریختہ نہ ہونے کی شناخت میں محض غالب رائے ہی
 ہی صحیح ہے۔ **لاختلاف الحال والزمان والمکان**۔ بوجہ مختلف ہونے کے حال و زمانہ و قبر کی جگہ کے۔ **ف**۔
 حتی کہ موثبات مادہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے۔ **ع**۔ یا دریا میں ڈوب کر یا برسات کا موسم یا
 زمین سیلی ہوئی نناک ہے تو جلد ریختہ ہو گا اور گرم موسم و خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
 علم قہینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے یقین ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے۔ **م**۔ پھر واضح ہو کہ ناز جنازہ میں
 امام بے وضو ہو تو اعادہ ہو ورنہ نہیں۔ **الخلاصہ**۔ ناز جنازہ میں بغیر عذر ٹھیکنا جائز نہیں۔ **الفتح**۔ اور اگر ولی معذور
 نے بیشکرا امامت کی اور قوم کھڑے ہوئے تو جائز ہے۔ **القاضی خان** **ف**۔ اور سواری کی حالت میں ناز جنازہ نہیں ہر
 محیط۔ جن امور سے ناز فاسد ہو کرتی ہے ان سے ناز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے
 کہ ناز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو ناز فاسد نہ ہوگی۔ **الزاد ہی**۔ حدیث صحیح میں جیسے تین صفت مسلمانوں
 کی ناز پڑھیں اُسکے لیے مغفرت نہ کرے۔ **م**۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین دیگر صفت
 اور دو ایک صفت اور ایک صفت کریں۔ **القائم خانیہ**۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اُسکے سینے کے مقابل امام کا
 کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوائے اُسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ **الکافی**۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ **ابوداؤد و الترمذی و قال حدیث**
حسن اور سمرقہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
 ہوئے۔ **قال الترمذی حدیث حسن صحیح**۔ **ابن الہمام** رحمہ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ **اقول** دونوں کے واسطے
 مقابل سینہ اختیار کرنا حسن و ادلی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سوائے
 کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم۔ **م**۔ ناز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ **الکافی**۔ ہر
 تکبیر کو مشائخ نے ہنر نہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ **الفتح**۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو ناز جائز نہیں۔ **الکافی**۔ اور حضرت
 انس رضی اللہ عنہ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ **کافی البخاری**۔ **والمصنف**
 اور کیفیت ناز جنازہ یہ کہ۔ **ان یکبر تکبیرۃ**۔ **اول تکبیر کے**۔ **ف**۔ یعنی بعد نیت ناز کے اول تکبیر اقتراح کے جو
 کہ شرط ہے۔ **ف**۔ اور دونوں ہاتھ اتحاد سے اور قوم بھی۔ **الکافی**۔ **ع**۔ پھر ہر قیام۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالیٰ
 کی حمد کرے۔ **ف**۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد لہ و ما تہدیک لہ جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم
 و بحمدک الحمد۔ **اعطاء کے ساتھ** اور یہ کل ناز سوائے تکبیرات کے اخفاء ہے۔ **القہیم**۔ اور قراءت قرآن واسطے ناز
 کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرات نہیں کرتے تھے۔ **کما رواہ ابی ح**۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ
 فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ **محیط السرخسی**۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجمل سنت
 کے ہے۔ **کما رواہ البخاری و الاربعۃ**۔ پس یہ قراءت واجبہ نہ ہوئی تو یہ ناز بلا قراءت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا
 اور یہی مذہب معتق ہے۔ **والسراج**۔ **م**۔ **ثم یکبر تکبیرۃ**۔ پھر دوسری تکبیر کے۔ **ف**۔ بدون ہاتھ اتحاد نہ کرے
 ظاہر الروایۃ **ع**۔ **کافی**۔ **و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو پڑھے
ف۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو پڑھے

لازم ہے یہ لیل حدیث صحیح - پھر اولیٰ صیفہ درود کا یہی جو تاوین پڑھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیر فیدعو فیہا لنفسہ وللیت المسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے اس میں دعاء کرے اپنے واسطے میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - **ف** - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعاء نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے منقول ہے کہ تم میت کے واسطے دعاء میں اخلاص کرو - رواہ ابو داؤد - اور یہ عرض نہیں کہ فقط میت ہی کے لیے دعاء کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء اس مضمون سے ثبوت ہے جو مضمون نے ذکر کیا ہے - کوئی دعاء اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے - قاضیخان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللهم اغفر لیما دینیتا و شہدنا و غائبنا و صغیرنا و کبیرنا و ذکرا و اناثنا اللهم من احییتہ منا فاجہ علی الاسلام و من تو قیتہ منا فقفہ علی الایمان - قاضیخان - رواہ الترمذی و صحیحہ و النسائی و ابو داؤد - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللهم اجعلہ لنا فرطاً اللهم اجعلہ لنا ذخراً اللهم اجعلہ لنا شافعاً و شفیعاً اور اگر صغیر لڑکی ہو تو عائشہ بنت مونت لاوے یعنی اللهم اجعلہا لنا قرطاً و اللهم اجعلہا لنا ذخراً و اللهم اجعلہا لنا شافعہ و شفیعہ البخاری بخیرہ عن السراج - یہ اس وقت کہ یہ دعاء کر سکتا ہو اور اگر یاد نہ ہو تو جو دعاء چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان - ثم یکبر الرابعۃ و یسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - **ف** - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعاء نہیں ہے - یہی ظاہر لفظ ہے - الکافی - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعاء سے یاد رکھا کہ - اللهم اغفر لہ وارحمہ و عافہ و اصف عتہ - اکتی تو اسکو بخش دے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - و اکرم منزله ووسع مدخلہ - اور اسکی فروگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - و اغسلہ بالماء و الثلج و البہرہ - اور اسکو آب و برف و بہرہ سے غسل دیدے - **ف** - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی تحفہ دے - و نقد من اخطایا ک یا یغنی الثوب الابيض من الدنس - اور غطاؤن و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہوتا ہے - و ابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - و اہل اخیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - و زوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - و ادخلہ الجنة و اخذہ من عذاب القبر و عذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ داعی درجہ کی دعاء فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہوجاتا - رواہ مسلم و الترمذی و النسائی - اور شرح القدری میں ہے کہ اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللهم انس وحدتہ وارحم غریبتہ وبرد مضجعتہ ودفن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ و تقبل برحمتک حسنتہ و ارحم صغوک سبائہ اللهم کن لہ بعد الاجاب جیباً و لجد الابل و الاقارب قریباً و لدعائہ من دعائہ صیفاً مجیباً اللهم انزل بک و انت غیر متردد لہ فانہ یفتقر الی عفوک و غفرانک و وجودک و احسانک و انت فنی من عذابہ اللهم تقبل شفاعتنا فیہ و لا تحر منّا اجورہ و لا تقننا بعدہ و انت ارحم الراحمین - نفع - بالجلد چارے نزدیک جنازہ پر چارہی تکبیرات ہیں - لانا صلی اللہ علیہ وسلم کبار البغاف فی آخر صلوٰۃ صلا یا غسخت ماہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو آخر نماز جنازہ پڑھی آپ چارہی تکبیرات کہیں تو ان چارے اپنے

سابق کو نسخ کر دیا۔ **فمن** یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات میں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہریم۔ اور ابن عباس رحمہ سے روایت ہو کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رحمہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رحمہ نے ابو بکر رحمہ پر اور ابن عمر رحمہ نے عمر رحمہ پر اور حسن بن علی رحمہ نے علی رحمہ پر اور طاہرہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابو نعیم و فی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رحمہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیمہ رحمہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رحمہ سے اور حازمی نے کتاب تاریخ منسوخ میں انس رحمہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن خرم رحمہ نے محلی بن حضرت عمرو بن زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اونی و زید بن ارقم و ہریر بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کنا ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ نے آئین کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان کتاب الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ وچھ و چار تکبیرات کہا کرتے یہاں تک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رحمہ میں یوں ہی رہا بجز جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اگر تم مجھ صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کر دہو تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جس قدر تکبیرات اس پر کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن شقیع ہے کہ چونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رحمہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضربین ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدثننا وکیع حدثننا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی داؤد قال قال جمع عمر رحمہ الناس فاستشأہم فی التکبیر علی الجنائز فقال بعضهم کبیرا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدا وقال بعضهم خمساً وقال بعضهم اربعاً جمع عمر رحمہ علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کیے۔ لیکن ابن بطلان نے ہام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ آپر صحابہ رحمہ پانچ وچھ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اس طرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و نبوہاشم کو فضیلت دی کہ انہیں سات و پانچ تکبیرات کہتے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ کو سلطان نجاشی رحمہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی نسخ قرار دیا کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جداول مذکور ہوئیں اگرچہ اٹلی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر عمل بہ کثرت مروی سوم اسناد ابو حنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وچھ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

قی ہے۔ یعنی رم نے کہا کہ صاحب المبدوء نے جو نسخہ ہونے کا دعویٰ کیا آئین نظر پر اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخہ تو لا چاری درجہ پر ہوتا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رحمہ وزید بن ارقم رحمہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے ابن عباس رحمہ سے اور انس رحمہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ سائید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رحمہ کے زید بن ارقم نے جائزہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رحمہ نے بدی صحابی رحمہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رحمہ پر سات تکبیرات کیں۔ مترجم کتاب کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت عمر رحمہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اسیم غفرلہ سے اور امام احمد کی روایت ابو داؤد رحمہ سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ ابن بطلان نے ہمام بن الحارث رحمہ سے ذکر کیا پس ابن حزم رحمہ نے جو فعل حضرت علی وزید بن ارقم کا ذکر کیا وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رحمہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر کریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو جملہ چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہو چکا تو اب ظام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع جاری تکبیرات پر ہے۔ پھر مختل ہوا چار سے زائد جو از میں یا نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رحمہ نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے اور پچھلے لوگوں کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں زائد کا جو از نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ فجع عمر علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ جمع کر دیا صحابہ رحمہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایت احمد۔ تو جو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض محدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برین وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا میں صریح منحصر نہیں تو جو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات اربع ہونی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ ہنوز چار رکعات کے محدود ہیں کہ انہیں کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نافرمانی نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو کبر الا امام خمساً۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کیں۔ ف۔ تو برخلاف شافعیہ و عبادہ کے چار سے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم يتابعوا الموتم۔ مقتدی چار سے زائد میں امام کی پیروی نہیں کریگا۔ خلافاً لفرقہ زفر رحمہ نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک ہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف روایات ہیں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہاں عید سے خلافت کا جو تو یہاں چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانه فسوخ لما روينا۔ کیونکہ چار سے زائد نسخ ہے جو اسکے کہ جو روایت کر چکے۔ ح۔ اور نسخ میں متابعت نہیں ہوتی چہ معنی رم نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے چار پر زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رحمہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا اور چار سے واسطے تو چار پر اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو بطل ثابت کر چکے ہیں جو زائد کر کے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے تو صریح اجتہاد نہیں رہی۔ مترجم کتاب کہ اگر قطعی ہو تو نافرمانی ہو جائے جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہے اور زائد میں مزید حجت ہر مع احتمال مجاز تو ہم صحت
 نماز کو اجتہاد ہی رکھتے ہیں اور وجہ اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حجت راجع ہے تو پانچویں تکبیر میں اتار
 نہیں کھینچتے۔ رہا یہ کہ چار سے زیادہ میں مقتدی جب متابعت نہ کر لگا تو کیا کرے۔ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک
 روایت میں نور اسلام پھر دے۔ دیکھنا تسلیتہ الامام فی روایتہ و مع الاختیار۔ اور ایک روایت میں امام کے
 سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہے۔ و فی ہی اصح ہے۔ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الاحکامات۔ یہ اس وقت
 کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر کبیروں سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو
 اور کبیر نے پہلے غلطی کی ہو جسے عیدین میں گذرا۔ الزند و بی مع۔ مع۔ بالجملہ نماز جنازہ میں شمار و عدد و دعا ہے۔ طالع
 بالمدعوۃ استغفار للکمیت۔ اور دعائیں کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والہدایتہ بالفتاویٰ رحمہ اللہ
 سنتہ الدعاء۔ اور شروع کرنا شمار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہے۔ و کیونکہ حدیث میں ہے
 کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے
 ابو داؤد و الترمذی و قال حسن صحیح و النسائی و ابن جان و الحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور شرط
 قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے
 اخلاص اسی کو مقتضی ہے معذرا۔ یہ رکن نہیں جسے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے حفظ سے اشارہ
 کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ ولا یستغفر للصبی۔ اور طفل کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ و
 کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ و لکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً۔ و لیکن یوں کہے کہ اتنی
 اس فعل کو ہم لوگوں کا قارطہ کر دے۔ و جو منزل پر پہلے پہنچ کر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار
 کر رکھتا ہے۔ و اجعلہ لنا اجر او ذخر۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرہ نیکی کر دے۔ و اجعلہ لنا شافعاً
 مشفعاً۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ و یہ صیغہ دعا طفل
 کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری
 جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ
 ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں بجا دیں۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہے۔ محیط
 و لو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الاّٰتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیریں
 کہ جگا ہو پھر آکر شال ہو تو آنے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا بابت تکبیر کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے۔ و
 تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیریں مثل مسبوق
 کے قضا کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و فی ہی قول مالک و احمد
 و اسحق کا ہے۔ بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضا کر لے۔ و قال ابو یوسف یکبر
 حین یحضر لان الاولی لا یقتلح و المسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہو اسی وقت
 چھوٹی ہوئی تکبیریں کہ لے کیونکہ پہلی تکبیر اقتلح ہے اور مسبوق اس تکبیر کو مردد لاتا ہے۔ و لما ان کل تکبیرۃ قائمۃ
 مقام رکعۃ و المسبوق لا یقتدی بما فاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر جگہ سے ایک رکعت کے
 ہے اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ و بلکہ بعد فراغت امام کے ادا
 کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ او ہو مسوع۔ کیونکہ ایسا کرنا ضعیف ہو گیا۔ و

چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اسے عقیدوں سے پوچھا پس انہوں نے اشارہ سے بتا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھ کر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاویہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاویہ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضا کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاویہ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جبکہ نماز چھوٹی ہو اسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی یعلیٰ نے معاویہ سے نہیں سنا اور طبرانی و عبد الرزاق نے اسکو ابو امامہ رحمہ سے بسند ضعیف اور شافعی رحمہ نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاویہ کے ابن مسعود رحمہ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدا سے نماز کو پہلے قضا نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہر اسی وجہ سے اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام جو تیسری تکبیر کہ چکا اسوقت کوئی شامل ہو تو بقول ابو حنیفہ رحمہ نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام جارون تکبیرات کہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المفصلات والمجیط۔ پھر جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے ہر دربار بدون دعا کے یمون تکبیرات باتیہ کہ لے۔ المخلصہ قاضیخان۔ ہ۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ رحمہم لا یوسع۔ اگر امام اول تکبیر کہ چکا ہو اسوقت آتا تو بقول ابو حنیفہ و محمد رحمہ انتظار کرے حتیٰ کہ جب دوسری تکبیر کے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہ گا۔ المجیط۔ اور طرفین رحمہ کے نزدیک اسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتیٰ کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے قضا کرے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا اور ہنوز گاندھون پر نہیں رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضا تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیر یہ۔ اور اصح یہ کہ جب گاندھون پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ و لو کان حاضر فلم یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ شلایت کرتا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا۔ لانه بمنزلة المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلة مدرک کے ہو۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ مگر وجہ حدیث وغیرہ کے دوسری دوسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں تکبیر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہو قاضیخان۔ ہ۔ اگر امام کو حدیث ہو آئے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہو۔ الظہیر یہ۔ و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ ایکلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہے۔ اور مسبوط میں ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو۔ یہی لمحادی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں کہ یہی مختار ہو۔ علی بنیاسینہ و کر کے بیچ میں ہو۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا نقطہ کہا۔ م۔ لانه موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون القیام عنہ اشارۃ الی الشفاۃ لایانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب میں نور الایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعا سے نفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی خنیفۃ انه یقوم من الرجل یجدہ اور اسہ ومن المرأة یجدہ اور وسطہا لان انسان تم فعل کذلک وقال ہوا سنۃ۔ اور ابو خنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے مقابلہ سر کے اور عورت سے مقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رحم نے یون ہی کھڑے ہو کر ناز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہی سنت ہے۔ سنۃ۔ یہ حدیث ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ قریب کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علامہ بن زیاد نے پوچھا کیا ابو حمزہ یعنی انس رحم کیا اسی طرح حضرت صلعم ناز پڑھانے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتروں کے کھڑے ہوتے۔ انس رحم نے فرمایا کہ ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رحم نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتروں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے آسکا پردہ کر لیتا تھا۔ وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلیٰ۔ لیکن بندہ نیچے حمد اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھی مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازہ تہالم مکن منعوشۃ فحال مینہا وینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام میں کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ سنۃ۔ اگرچہ انس رحم نے جس عورت پر ناز پڑھی تھی اس پر نعش سبز تھی۔ واضح ہے کہ حدیث سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائتہ السنۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بقرینۃ تول ابو خنیفہ رحم جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبطوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے ادبر دونوں یا تھ دسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں دپٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ معنی۔ لیکن ہر دو استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں ناز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے لانہا دعاء۔ کیونکہ ناز نہ کور تو دعاء ہے۔ ونفی الاستحسان لایجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ سنۃ۔ اسلئے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوة من وجہ لوجود التحریۃ۔ کیونکہ ناز جنازہ ایک وجہ سے ناز ہے جو تحریم پائے جانے کے۔ سنۃ۔ اور دوسری وجہ سے دعاء ہے کیونکہ ارکان قرات نہیں ہے لیکن ناز ہونے کی جہت توی ہے۔ فلا یجز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا ازراہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ سنۃ۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر ناز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد ناز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ محیط۔ کیونکہ ناز پڑھنے تک ایک فیراط اور دفن تک دو فیراط ثواب ہے ہر فیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ لانی انھیں عن ابی ہریرہ رحم۔ ولا یاس بالاذن فی صلوة الجنائزۃ۔ اور ناز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں ہے۔ لان التقدیم حق الودی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہناولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اپنا حق شاکسکتا ہے۔ ونفی بعض النسخ لا یاس بالاذن اسی الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں ہے کہ ناز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وجہ ان یعلم بعضهم بعضا لیتقوا حقہ۔ اور اعلام کے بعض لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ سنۃ۔ اگرچہ بانارون میں پکار دین۔ یہی اصح ہے۔ محیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عبادت مرین مایلع جنازہ ودعوت قبول کرنا اور اسکی

جھینک پر جب کہ الحمد للہ کے تو برحکم اللہ کتنا کمافی حدیث صحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ و بڑی آگاہ کریں
 مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عید گاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ محیط۔
 مردوں کے کھیتوں و زمینوں میں درستون پر مکروہ ہے۔ المصنعات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
 اس میں مکروہ نہیں ہے۔ التبعین۔ و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
 مسجد جماعت میں۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور
 امام شافعی واحد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رمنے وفات
 پائی تو ام المومنین عائشہ رمنے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز
 پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضا کے درمیان سہیل و آسکے بھائی
 پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ منع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ہوتا
 ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں متکلف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم حجت
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رمنے پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رمنے اپنے
 انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رمنے کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
 جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ نقول اس لیے
 صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اس کے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا
 کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا بلکہ صحیح روایت خلاشی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابوداؤد میں ہے
 اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شیء۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں
 خلاشی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں جو خلاشی علیہ۔ لکھا ہوا ملاوہ کاتب کی غلطی ہے
 خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلا صلوة لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر
 ابی اسناد میں ابن ابی ذئب نے صالح مولی التومہ سے اسنے ابو ہریرہ رمنے فرمایا کہ روایت کی ہے اور نسائی
 نے اسناد خود بھی بن معین رحم سے روایت کی کہ صالح مولی التومہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اخلاط
 ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اخلاط کے
 اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و محبت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التومہ سے قبل اخلاط کے
 حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و محبت شہری۔ منع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اس میں بحث ضرور ہوئی پس حدیث
 عائشہ رمنے اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی مافقت نہ تھی ورنہ
 بر تقدیر مافقت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے مافقت ہو تو اس
 حدیث مولی سے حدیث عائشہ رمنے جو فعلی ہے نسخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر انکار کرنا جن اسکا مؤید ہے
 تو اول اباحت تھی پس مافقت ہوئی تو ہم نے نسخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث
 ابو ہریرہ رمنے سے مافقت ہوئی پھر حدیث عائشہ رمنے سے نسخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اس واسطے نہیں کہہ سکتے
 کہ اس سے دوم تر نسخ کتنا بڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رمنے کہ امام مسلم نے مستدک کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے و علیٰ ہذا حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ اس پر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہے دوم اس میں مانعت ہے اور حدیث عائشہ رحمہا میں اباحت جالاکہ اباحت پر مانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولیٰ ہے خصوص جب کہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے۔ مجمع۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رحمہا سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے عینہ منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت و اولیٰ ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور جنازہ روئے راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو سمجھول جاتی اور کیونکر امام المؤمنین پر انکار کرتے اور یہ تو گویا بالبدلتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو بان شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے نزدیک مکروہ ہے پھر ہم اپنے بیان دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ مکروہ نزدیک مکروہ تحریمی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اس کے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو باہم کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رحمہ اللہ نے تصریح کر دی کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رحمہما پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ مجاہدین و انصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھوں نے انکار کیا تو یہ جائز ہونے کی دلیل ہے۔ انتہی کلام مرجح دعویٰ جواز ہے۔ معنی۔ مترجم کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ آنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اس واسطے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیعتی رحمہ اللہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رحمہما مسجد میں نماز پڑھی گئی تو ردائیں نہیں ہوئے کہ صحابہ مجاہدین و انصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل اصحاب پر ناز کا ثواب کھودیا ہو کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ مرفوع نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عند کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سیفان و معمر سے دونوں نے شام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر ناز کے لیے مسجد سے نکلنے دیکھ کر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ داسر میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کمانی الفسخ اور عروہ بن الزمیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رحمہ اللہ کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا۔ پس حق داسر اعلم ہے کہ جب نصوص متعارض ہیں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث فوہی ابو ہریرہ رحمہ اللہ کو مقدم کیا گیا حتیٰ کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ نبی لا واد الملکوتات ولانہ یحتمل تلویف المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت تو اداسے لرائض کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اس میں مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ فت۔ لہذا مسجد میں بغیر عذر مباح کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام و بطاہر کلام عینی رحمہما صرف تشریحی ہے۔ اور یہ اس وقت کہ عذر نہ ہو کیونکہ حضرت عائشہ رحمہا نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مجاہدین و انصار نے بغیر انکار کے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز پڑھی اور دوسروں پر نہیں تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہ رحمہما نے جو حضرت عائشہ رحمہا پر انکار کیا وہ خالی اسوجہ سے کہ صرف نماز احبات المؤمنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی تھی تو گویا عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ و فیما اذا كان المیت خارج المسجد فخلع - اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ **ف**۔ اور ابن عیینہ دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار کیا ہے۔ **ف**۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضو میں یہ صورت گمراہ نہ ہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے غلطی سے نکلے دیتے کچھ نکلنا ضرور نہیں تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تائید کی ہے۔ انھیں اصل حدیث مانعت تو میرج نص قولی ہے اور ایک کے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہیں انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رضو کا جھوٹا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے ردائیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ یہ بیل مانعت حدیث ابو ہریرہ رضو کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضو بغیر عذر اس پر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب **م**۔ ومن استلم بعد ولادۃ سبی وغسل و صلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استعمال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گرہ وغیرہ اور انہیں نصف سے زائد زندہ نکلنا معتبر ہے۔ **م**۔ قطع ابدائع الجلط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استلم المولود صلی علیہ وان لم یستلم لم یصل علیہ بدیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استعمال کیا تو اسپر ناز پڑھی جاوے اور اگر استعمال نہیں کیا تو اسپر ناز نہیں۔ **ف**۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل پر ناز نہیں پڑھی جاوے گی اور وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہاں تک کہ استعمال کرے۔ یعنی آواز سے روئے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موتوں اصح ہے یعنی قول جابر رضو ہے اور حضرت علی رضو کی حدیث مرفوع میں ہے کہ قطع پر ناز نہ ہوگی یہاں تک کہ استعمال کرے **م**۔ رواہ ابن عساکر اور حدیث منیرہ بن شعبہ رضو میں ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر ناز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی و احمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جواریہ بھٹیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبیلہ کبھی ملوک نہ بنایا جاتا اور جنس میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ کہا رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے جو کہ انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر ناز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن یہی ونودی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضو سے مروی ہیں۔ **م**۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر ناز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **م**۔ ولان الاستملا دلالتہ علیما فیحقق فی حقہ سنۃ الموتی۔ اور اس دلیل سے نام رکھنا غسل دینا لازم ہے کہ استعمال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق میں جو طریقہ مردوں کا ہے متحقق ہوگا۔ **م**۔ ومن لم یستلم۔ اور جو بچہ کہ نہیں روایا۔ **ف**۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ اور حج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے میں دھج کیا جاوے۔ **ف**۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ یعنی آدم۔ واسطہ کرامت نبو آدم کے۔ **م**۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ **م**۔ رواہ ابی ہریرہ رضو حدیث کے جوہم نے روایت کی۔ **ف**۔ یعنی جب استعمال نہ کرے تو اسپر ناز نہیں ہے۔ وغسل

فی غیر النظار من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے۔ - فن۔ یہ ابو یوسف رحمہ سے
نوادین مروی اور مختار الطحاوی ہے۔ - لائے نفس من وجہ۔ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے۔ - فن۔ اگرچہ
دوسری وجہ بجان ہونے سے اسپر ناز نہیں رکھی۔ - و ہوا مختار۔ - اور یہی حکم مختار ہے۔ - فن۔ بس اس میں دونوں
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی۔ - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے۔ - مع۔ - اور وہ خشرین بھی اٹھایا جائیگا۔ - نظریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے۔ - مع۔ - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ الصبر علیہم اتھمل کل انشی الایہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے۔ - م۔ - و اذا سبی مع احد الویہ و مات لم یصل علیہ۔ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کا فریق میں سے کسی کے
ساتھ قید ہو اور مر گیا تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ - لائے تبع لہا۔ - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے۔ - فن۔ یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا۔ - الا ان یقر بالاسلام و ہو یقفل۔ - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کر دے در حالیکہ وہ سمجھدار ہے۔ - لائے صح اسلامہ استخسانا۔ - کیونکہ استخسانا اسلام صحیح ہو گیا تھا۔ - اولم
احد الویہ۔ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو۔ - فن۔ بھر طفل مذکور مر گیا۔ - لائے تبع خیر الاولین بنیاد
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جواز راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے۔ - فن۔ تو وہ مسلمان ہو جائیو اسے
کا تابع رکھ کر مسلمان قرار دیا جائیگا بس اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ النجم یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یا فک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر۔ - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ یہود و نصاریٰ
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے۔ - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ۔ - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں۔ - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا مقبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو۔ - بین سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں تو
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے۔ - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس جبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جائیں گے تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ملے گا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - یونہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہوا و وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتیٰ کہ اگر اسے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہر ایک کے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی جکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہ ہوگا تو وہ کافر ہے۔ - نفع۔ - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے کر اسنے پوچھا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ سہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرنا۔ - یہ صرف عقائد میں واجب ہوا و علی فروغ مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ گمانی شرح العقائد وغیرہ میں پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔ اور اگر طفل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ فن۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ اپنی قضاء سے مر گیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر ناز پڑھی جاوے۔ لانه ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام گمانی اللقیطہ یونکہ دارالاسلام کا تابع ہو جانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیطہ میں ہوتا ہے۔ فن یعنی ایک شخص نے جنگل وغیرہ میں ایک لڑکا پٹا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا مجاہدین اگر دارالاسلام میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول تو سی تبعیت تو والدین کی تبعیت ہی حتی کہ جب دونوں کافر ہوں تو تابع ہونے تک بچہ اسکے تابع ہو اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہو اور اگر ان نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہو اور یہ دنیاوی احکام میں ہو گا اور عقبی میں ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی ہونے کا حکم قطعی نہیں کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا کہا گیا کہ دے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع دے سب سختی ہیں اور آہیں بہت سی احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط میں لکھا کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ہاتھ میں ہو اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو تو ملک کا تابع ہو گا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ میں پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مر گیا تو اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ انفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر دارالاسلام میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ آٹھا لایا تو چاہے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان ٹھہرا جائیگا۔ م۔ واذ مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ فن۔ اور وہ مرتد ہو کر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ فن۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا ولی قرار پانا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہو پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھیں کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔ غانہ لیسلسلہ ویکفنفہ ویدفنفہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر علی رنہ فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب کے حق میں۔ فن۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رحم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مر گیا (تو آپ رونے لگے ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جا کر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ میرے پاس آنا پس میں نے جا کر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و احمد و اسحق و ابن ابی شیبہ و البزار و ابویعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت بچے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے وفات پائی جمیل اسکے کہ یلئہ المعراج میں باسچون نازین فرمے ہوں۔ معف۔ ابن کثیر رحم۔ اس سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن و دفن کرے۔ لکن بغسل غسل الثوب الخمس۔ لیکن غسل دے جیسے جس کپڑا دھوتے ہیں

فـ بدون رعایت غسل مندوب و طہارت محدود کے۔ ویلف ثنی غرقہ۔ اور کپڑے میں پست دے۔ و
بدون رعایت کفن مومن و تکفین کے۔ و تحفر حفیرۃ من غیر مراعاة سنتہ التکفین و التحد۔ اور ایک گڑھا
کھودے بدون اسکے کہ سنت طہر پر کفن پہنا دے اور لحد کھودے۔ و لا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں گئے
بلکہ گڑھے میں ڈال دے۔ و۔ اگر مرد ہو گیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کلمہ میں گیا ہو انکو دہ دیا جاوے بلکہ
ایک گڑھا کھود کر اس میں گتے کی طرح ڈکیل دیا جاوے۔ الا خلاصہ ع۔ و۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اس کا باپ
و اقارب سب کافرین تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجویز و تکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے
کہ یو دین سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھ پر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ہوا کلام
کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کماناں لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور
انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد ثنا
ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلے سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی
کے کار پر داڑ ہو اور اسکو یو دیون کے حالہ میں کیا۔ مرج بزرگ المبسوط والذخیرہ معص۔ مکر وہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں
اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرائبی آترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے البسوط
والمحیط معص۔ کافر بیت بند غسل کے پاک نہوگی حتی کہ غسل پانی میں گرنے سے پانی نہیں ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اس لیے
کہ نبی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المصوبی۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے غلط ہو گئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو
تو غسل و نماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہ ہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل و نماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی
جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جا دیں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک و شافعی و احمد
کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مسادی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا
تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور بہادو گانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کریں اور
ایک قول میں مؤخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجھیز بیت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ مان اگر دفین
سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جواز یا قاطع
یا میت صلح با عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہر ماہ و ہر روز
واحده و اسحق کے نزدیک طلوع آفتاب و زوال و غروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات
میں مانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رحم نے بعد نماز صبح کے
جب تک بالکل سپید می نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک ندھی نہ ہو اجازت دی ہے۔ مع۔ جب بیان حالت موت و
بعد موت کے غسل و تکفین و نماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا
بجائز و بیت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں ہم
فصل فی حمل الجنائزۃ۔ فضل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ اذ اهلوا المیت۔ جب میت کو اٹھا دیں
فـ یعنی مرد لوگ نہ عزیمین ۶۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ فـ یا اسکے مانند چار پائی وغیرہ پر۔ انحدافاً
بقوا تمہ الا سربع۔ تو چار پائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ فـ یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک
اسکا ایک پایہ پکڑے۔ ہم۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ مع۔ بزرگ و روت البنتہ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورد

ہوا ہے۔ و فیہ تکیف الجماعۃ۔ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر لوگ سمجھے نہ آویں بھر حادین
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ و زیادۃ الاکرام۔ اور بیت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ و الصیاناۃ۔ اور میت کے گرجے
نے مخالفت ہے۔ ف لہذا اگر سرخانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور بائیں سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے
نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ء۔ و قال الشافعی السنۃ ان یحلبا زجلان۔ اور شافعی رحمہ نے کہا
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد آٹھا دیں اس طرح کہ یضعما السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے
چتر پر رکھے۔ ف اور بیچ میت کی طرف اور تیسرا راستہ کی طرف کرے۔ و الثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص
اسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف اور تیسرا میت کی طرف ہو حتیٰ کہ بائیں اسکے دونوں کان دونوں کے بیچ میں سینہ
کے بل سے ہو۔ لان جنازہ سعد بن معاذ کا ہذا حملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ
یوں ہی آٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکہ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی
تھی کہ سعد بن معاذ رحمہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طہ پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کہا جاتا
کہ ملائکہ کے آٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ ف بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ نہ کہ دو آدمیوں کا اس طرح آٹھانا بہت
نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتیٰ کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد مضیٰ البقیۃ
بان آثار میں البقیۃ وار د ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حنفیر کا اور بیقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ میں العمودین
آٹھایا جانار وایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بن العمودین جنازہ آٹھانے کے آثار روایت کیے اور
حق یہ کہ بن العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سردار و بی و دونوں عمود کا ملان جہاں ہوتا ہے اسکو پکڑا یا چاروں طرف سے
ہر بیچ کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ انہیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے
آٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو حنیفہ کے اپنے باپ عبداللہ بن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی ابتلع کرے تو چاہے
کہ تخت کے چاروں جانب کو آٹھا دے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق و الطیالسی و البیہقی۔ اس
اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضرب نہیں تو اسناد صحیح ہے
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رحمہ سے روایت کی اور ابن الجوزی نے عل میں اسکے مانند ثوبان و انس رحمہ
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی
کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ آٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد اللہ بن
نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں جانب آٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ آٹھائے تو جو آسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو
چالیس قدم آٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم
آٹھا دے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المقمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو
چاروں جانب سے آٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رحمہ کا فعل اسی معنی پر
محول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت خود گا اور لا محالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا
کہ کسی خارجی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ نفع۔ اور واضح ہو کہ
یہ کوئی وجہ ہے پر بوجہ کی طرح لا دانا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر آٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائق نہیں۔ کمانی شرح الجامع الصغیر لابی الیث - ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ہر کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۵۔ اور
بست کو پیش پر یا جانور پر لا کر وہ ہر - نع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لا کر وہ بھی مکرہ ہو گا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں
اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البھر۔ بھر اس طرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔
المفصلات - و میثون بہ مسرعین - اور چلین اسکو لیکر در حالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ ف۔ نہیں
تھکار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہر - ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہر کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ البتیین۔ لہذا فرمایا۔ و دون
النجیب۔ یعنی جنب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہاں در مقام میں اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ
مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہو تو تم نے اسکو حلدی اسکی بھلائی میں پہنچا دیا
اور اگر بدکار ہو تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے آ کر دیا۔ رداء البیہقی - اسراع سنت ہر - اتحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت
کو بھرکنے کی حرکت نہو۔ جامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہر - ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ البیہقی
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے جنب نہو۔ لانا علیہ السلام میں سئل عنہ قال ما دون النجیب۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب سے کمتر ہو۔ ف۔ رداء ابو داؤد و ترمذی
لیکن اسناد ضعیف ہر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نقش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا
کمانی الصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ میں ہر کہ اس طرح جنازہ لیجا تے دیکھ کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ہر
جنازہ کو رونق کے ساتھ لے چلنا لازم ہر۔ مکر رداء ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے ٹکرا کر عرفت
اسی قدر مراد ہر جس سے نقش مضطرب نہو تو وہ جنب سے کمتر چال میں ہر کیونکہ جنب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہر کا
کی چال ہوتی ہر جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہو گا پس جنب سے مانعت کا مقصد عدم اضطراب میت ہر۔ و البیہقی
اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہر اور آگے سوار چلنا مکروہ ہر۔ قاضیخان۔ توبیہ
مکرہ نہیں ہر۔ دعویٰ یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائٹھ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہر اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ
چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوہر کرنا و اگر بیان پھاڑنا و بیٹنا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً قحوی ہر۔ اور خالی آنسو بہانے میں
مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہر جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتی کہ جب جنازہ آتا رہا
تب نماز کے واسطے اٹھیں یہی صحیح ہر۔ ق۔ ۵۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہر کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند
کریں اور آہستہ جائز ہر۔ طق۔ اور ہنسنا و نیادی معاملات کی باتیں کرنا منہش بدتر ہر۔ و اذا یلغوا الی قبرہ
یکبرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہنچیں تو جنازہ اتارنے سے
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہر۔ لانا قد تقع الحاجة الی التعاون والقیام اکمن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری
کی حاجت ہوتی ہر اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہر۔ ف۔ اور ادلی یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پہنچا تارا جاوے۔
رداء ابو داؤد۔ اور یہی مدبیب احمد و اسحق کا ہر۔ اور ایک دشمنی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔
ابو حنیفہ رحمہ لے ابو یوسف کو فرمایا کہ۔ و کیفیتہ التحمل ان تضع مقدم الجنازة علی عینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی
کیفیت یہ ہر کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے دائیں کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم موخرہا علی عینک۔ پھر اسی طرح
کے وچھلے کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک اشیاء الیسا من۔ پھر جنازہ

بائیں سے مقدم کو اپنے بائیں پر پھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے یتامین اختیار کرنے کے۔ **ف** یعنی یہ صحت اس واسطے کہ دائیں سے اٹھانا شروع ہو۔ و ہذا فی حالت التناوب۔ اور یہ صورت اس وقت ممکن ہے کہ اٹھانے والوں کی باری ہو۔ **ف** اور یہ پانچ آدمیوں میں بھی ممکن ہے۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہوں تو جس طرح اٹھانے ہیں اسی حالت سے قبر تک لے جا دینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور آگے بھی جائز ہے مگر آنکھ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوے تو مگر وہ ہو گا اور جنازہ کے دائیں و بائیں نہ چلے۔ شافعی رحمہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونوں فعل مروی ہیں اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانسہ حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

فصل فی الدفن۔ فصل دفن کرنے کے بیان میں۔ بیت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ۲۔ اس پر اجماع ہے ع۔ ویحقر القبر۔ اور قبر کھودی جاوے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جاوے۔ **ف** اسطرح کہ قبر کے اندر قبیلہ کی طرح گول کر دیا جاوے جس میں بیت رکھی جاوے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے واسطے شق ہے۔ **ف** رواہ الترمذی عن ابن عباس رحمہ اور اس باب میں ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رحمہ کی حدیث سعد رحمہ سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ چوڑی جھر کھود کر آگے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر آسمین مردہ مدفون کرتے ہیں۔ اور معنی حدیث کے یہ ہیں کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہ ہو تو شق جائز ہے اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہیں کہ لوگ تابوت ہو۔ کما فی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے عورتوں کے لیے ہر حال میں تابوت کو مستحسن رکھا کہ آسمین عورت کے واسطے آمار نے میں پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں گچی ایٹھیں رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے پس دینا چاہیے کہ منبر کے لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور مردوں کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اس وقت اگر حاکم کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ مع۔ پھر قبر کا گہرا اور پانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہے۔ لہذا غیرہ ملجوسہ ۲ ع۔ اور عورت و مرد یکساں ہیں اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ کوئی حد محدود نہیں ہے ع۔ اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑائی بقدر نصف قامت کے ہو۔ المفہرات ۲۔ بیت سے ملی ہوئی ہکی ایٹھیں مکروہ ہیں۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت علی القبلة۔ اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہے۔ **ف** اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھ کر وہاں سے قبر میں اتارین تو ائمہ نیوالا بھی قبلہ رخ ہو گا۔ الفتح۔ قبر میں کوئی عورت اتارنے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولیٰ ہیں۔ البوسہ۔ اور جب نہوں تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیروں کے اولیٰ ہیں اور اگر نہوں تو غیروں کے اتارنے میں مضائقہ نہیں۔ البہر۔ اور جو لوگ اتارنے کو داخل ہوے ہیں خواہ طاق ہوں یا جفت ہوں برابر میں الگائی۔ مگر مستحب ہے کہ قویٰ امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارین۔ تا مار خانیہ۔ خلافاً للشافعی فان عندہ یسل سلاً۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک سداً ل کر لیا جاوے۔ **ف** یعنی قبر کے بائیں بیت کا جنازہ جس طرح قبر میں لٹایا جائیگا رکھیں اور جنازہ سے بیت کو سر کی طرف سے

ما تدرک الوار کے سوت لین۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل سئل۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 اسی طرح سئل کر کے داخل کیے گئے تھے۔ و۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر
 دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں
 رکھنا ممکن تھا پھر اس طرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ واما ان جانب القبلة معظم فیستحب الادخال منه
 اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہرگ ہے پس اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ وادخلت الروایات
 فی ادخال البنی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آمار نے میں روایات مضطرب ہیں
 و۔ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں سئل کر کے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس
 جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے آمار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں
 کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل
 اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سئل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد
 ورجعہ و ابو انصر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح دفن ہونے میں تھا اہل یون ہی
 حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رحمہ کا سئل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔
 اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم بنی رحمہ سے روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سئل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے
 ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد
 میں عطیہ بن سعد العونی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی
 اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل انھنی اسکا مؤید ہے۔ پس یہ روایت صحیح معارض روایت ابن عباس
 ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سئل کر کے قبر شریف کی
 جانب قبلہ آنا یا پھر وہاں سے نزار مبارک میں آنا ہو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم
 سات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے رحم کرے کہ تو بہت آؤا اور غلب ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار تکبیریں کہیں
 رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاة دونوں کو ضعیف کہا گیا۔
 جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رحمہ جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاة کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن
 سعید وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رحمہ نے تحسین کی اور عبد اللہ
 زہبی البجادیں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ لہذا رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی
 کرم اللہ وجہہ نے زید بن الکلفی کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم
 بنی رحمہ نے اہل المدینہ کا یہی فعل۔ وایضا کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو شعل ہوئی تو انھوں نے سئل کرنا
 اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود
 ہیں تو مصنف رحمہ نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فانہم۔ م۔ نفع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضع

لہذا رواہ آؤا و غلب ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا

بسم اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا کو قبر میں رکھنے کا حکم دیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں رکھو، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے چچا کو قبر میں رکھنے کا حکم دیا ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں رکھو، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے چچا کو قبر میں رکھنے کا حکم دیا ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں رکھو، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے چچا کو قبر میں رکھنے کا حکم دیا ہے۔

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رحمہما و شقران مولى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سیرجہ کلی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قبر میں ڈال دی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رحمہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن میں شریک تھے۔ عیاض رحمہما نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سیرجہ کلی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ داسر حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کریگا پس قبر میں بچھا دی۔ اور مروی ہے کہ اس کلی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رحمہما نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو شعی وغیرہ سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہ ہو جاوے۔ مع۔ و یسوی اللہین علی اللحد۔ اور لحد پر کچھ ٹھیک لگا دی جاوے۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللہین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک پر کچھ ایٹھین لگائی گئیں تھیں۔ و۔ چنانچہ جابر رحمہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور غنہ لحد پر کچھ ایٹھین نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بعد ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن جابر۔ اور نیز عالم کی حدیث حضرت علی رحمہما اور ابن جابر کی حدیث عائشہ رحمہما اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہما سے مسلسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرمل لگایا گیا مع مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کچھ ایٹھین کھڑی لگائی گئیں اور جان شق ہوئی ہر وہاں نرمل کھا گیا تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی ایٹھ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قول یسوی اللہین۔ میں اشارہ ہے کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے۔ یعنی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور کچھ ایٹھوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ مع۔ و یسوی قبر المرأة ثوب حتی یحبل اللہین علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچھ ایٹھین لگا دی جاوے۔ و۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت نہیں ہے۔ و لایسوی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ و۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ لان مٹی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مٹی ہے۔ و۔ پس اُنکے جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ و مٹی حال الرجال علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مٹی ہے۔ و۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم نہیں ہے۔ حتی کہ نازمین مرد کا سر کھٹنے سے حج نہیں اور عورت کی ناز قاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نقش لگائی گئی اور آپ قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید افضل کی نقش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نقش ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ و یکبرہ الاجر و الخشب۔ اور کچھ ایٹھین و لکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہا لاحکام البنائ و القبر موضع البلی و الخشب لکی ایٹھ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ و۔ تو ایسی جگہ میں وہ چیز مرت کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقا مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فکروہ تقاؤلا۔ پھر یہ بھی ہے کہ کچھ ایٹھ بن آگ کا اثر ہے تو ازراہ بد خالی کے مکروہ ہے۔ و۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی عداوت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے فصل کے کہ وہ طہارت ہے اور معلوم کہ بجھے گھر گار آگ سے پاک ہو گئے خود ہاں نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ یہاں سے نہ بچھے لگائے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضی خان نے کہا کہ کچھ ایٹھ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ و۔ اور

مخفی نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بد فالی کی وہ ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہے کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہے جیسے اصلی وجہ جو امام نے ذکر کی مطلقاً کرہ است اسراف کی شرعی دلیل ہے۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہے کہ اگر کئی اینٹ دھکڑی لاکوئی جائز فائدہ ہوتا مگر اہم مرفوع ہے چنانچہ قمر تاشی میں ہے کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوڑوں کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ سے جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہے۔ ولا باس بالقصب۔ اور نرمل کے اشتعال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فسنہ اس سے استجاب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویتعجب اللہ بالقصب۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ نرمل کا اشتعال مستحب ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرمل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسل۔ اور اگر نرمل بنایا ہو یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہے۔ مع۔ ثم یقال الشراب۔ بھر قبر میں مٹی ریختہ کر دی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں یا بچاؤ کے وغیرہ سے۔ الجوسرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ رواہ الحسن بن ابی حنیفہ الخفہ والمیطع۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین پل مٹی ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضی۔ پس مستحب ہے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک پل سرھا کوڈا لے میں ترے۔ منها خلقناکم۔ دوسرا پل وسط میں پڑھتے ہوئے دفینا نعیدکم۔ اور تیسرا پل پائنتی یہ پڑھتے ہوئے۔ ومنها نخرجکم تارہ آخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ الجوسرہ جمع۔ وینعم القبر۔ اور قبر مسنم کجاوے۔ ف۔ یعنی شل کو ہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ولا یسطح۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ اسی لایر لے۔ یعنی مربع جو کورنوبیسے چوتھرہ ہوتا ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو جو کور کرنے سے منع فرمادیا۔ ف۔ رواہ محمد بن ابی حنیفہ رحم۔ مع۔ اور یہ بت پرستوں کے چوترون سے مشابہت ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم بنانے کو ظہیر یہ میں واجب کیا ہے۔ اور قاضی خان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت اور چٹائی رکھے۔ م۔ مع۔ ومن شہاد قبرہ اخبرنا سنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقہ بناؤں کو مشابہہ کیا اسے آگاہ کیا کہ وہ سنم ہے۔ ف۔ رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رحم۔ مع۔ اور بخاری رحم نے سفیان الثمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا کہ اور قبر ابو بکر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاپہ نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ سب سے روایت کی کہ تینوں مرقہ سنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبر میں سنم دیکھیں اور محمد بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو سنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی و طبری و جوینی و غزالی و دیلمی وغیرہ نے جمہور ائمہ سے سنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول جوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ ہاں دلیل کہ سنم تو انھی جونی ہوتی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو القلیح رحم کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو کوئی جہورت ہو اسکو میت دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جھگو جیجی تھا۔ کاردہ انصاری۔ اسکا جواب یہ کہ مواد جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بنانے سے اور سنم سے جاری ہے مراد نہیں بلکہ بقدر کہ دین سے متاثر ہونا کہ قبر پہچان کر پیشاب پچانہ وغیرہ سے امانت نہ کجاوے۔ کما فی الفتوح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی چوبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری آماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجئے تو آپ نے دستانہ کھول دیا میں نے تین قبرین دیکھیں کما کہ لاشہ تہہ دلا لا طیتہ سطوحہ بیطھا والعرضۃ الحمراء۔ یعنی نہ بلند اور نہ بہت بلکہ مسطح بیطھا والعرضۃ الحمراء تھیں۔ رواہ ابو داؤد۔ جواب یہ کہ یہاں سطح سے مراد جو کو زمین پر بلکہ ستم پر چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہو اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاپین رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح مذکور ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح اور مرجح ہے۔ بیقی و بقوی نے یہ کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونوں نے تعصب کی نذر کھائی در نہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری اصح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث میں مراد سطح نہیں بلکہ ستم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو مکمل لگانا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری والک و شافعی و احمد کا ہے۔ اور یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ ائمیین مع۔ اور سراجہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ متون کے محتلف ہیں اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں قاسم بن محمد علم۔ م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اسپر مکمل میں مضائقہ نہیں۔ البجہرہ۔ اور زندگی میں اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضائقہ نہیں اور اسپر ثواب پاویگا۔ التمار خانیہ۔ علی مذہب استحب ہونا چاہیے بلکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ اسکا دفن کہاں ہو لہذا مفسرات میں ہے کہ وہاں تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے۔ م۔ صاحبین کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ البجہرہ۔ قبر پر بیٹی بیٹھ جانے کے واسطے پانی چھڑکنا مضائقہ نہیں اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہاں بیٹھکر قرآن پڑھ دینا ردعاً کرنا مستحب ہے۔ البجہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روزندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پچانہ پھرے یا اسپر کوئی علامت بناوے یا اسکی طرف ناز پڑے یا قبروں میں ناز پڑے۔ ائمیین مع۔ مگر قاضی خاں نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ اسپر کچھ لکھوے یا علامت کے لیے پتھر رکھوے۔ حسن نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب تک قبر کو مکمل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سناتا رہتا ہے۔ المغنی للھا بلدع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر میں دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بفرودت۔ قدوری و سرخسی و مزیانی و ذخیرہ میں ہے کہ بروقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہیں اور افضل کو آگے کرے اور دونوں کے بیچ میں کچھ خاک آکر دے تعزیت کرنا مستحب ہے جسپر احادیث میں ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جو ان ہو تو صرف اسکے محارم ہاتھ ہی کرین اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہوں تو پہلے بھی مضائقہ نہیں۔ السراج۔ اور ہر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان لہما اخذوا اعطی وکل شئی عندہ باہل مسمی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو آئنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے مسلمان کو ثواب کی دعا اور بیت مسلم کی مغفرت ہے اور اگر میت کا قبر ہو تو مغفرت نہ سکے اور اگر دونوں کا فرما تو سکے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں جھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضائقہ نہیں کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھیں کہ لوگ تین روز تک تعزیت کریں نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر میں ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بھرا ہے۔ اور مردانہ دون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم میں جو لوگ فرض بچھانے اور دستوں پر بیٹھنے میں تو یہ ناپائیدار صیغ حرکت ہے انظیر یہ انحراف مع۔ میت کو اسکے گھر میں دفن نہ کریں اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانوں کے مقابر میں لجا دیں کیونکہ

یہ بات صرف ازبیا علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکر و عمر و
 کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ فقہ - بن کثامہ بن کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
 میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکر و عمر ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہاں سے
 معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا
 تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یقوب کے مقبرہ میں لائے جاویں۔ امام مصنف نے تجسس میں
 کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے و لیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کاربفائدہ
 ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اتنی حد تک
 پہنچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مراد اسی کے مقابر میں دفن ہو۔ کہا گیا کہ تقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ تقدار سفر بھی
 نقل کرنا مکروہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاص و جسد بن زید نے عقیقہ میں انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
 منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ بہت طویل ہو یا کثیر جو اور
 یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ مرجع بہ النودی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجسس میں کہا کہ عذر یہ کہ جیسے یہ
 معصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور غیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا۔ یا اسکو شفیع نے
 شفعہ میں لیا اور جب یہ نہ تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رضو جو کفرستان کی زمین میں دفن
 ہوئے انکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا۔ پھر اگر ملک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبسزادت
 کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔
 شیعہ عذر کے یہ کہ بعد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اس کے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت
 کا بیٹا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر میں ہے پھر آئی اور اسکو مہر نہ ہوا اور اسے چاہا کہ لاش
 کو منتقل کر لے جاوے تو شائع نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بھیسے متاخرین نے اجازت جانی
 وہ قابل اتفاق نہیں ہے۔ کذا فی الفتح۔ قول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
 وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نالائے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
 انگلی ٹھٹھ گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پرمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس
 لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رحمہ نے کہا کہ
 نہیں واسرہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھپالیس برس
 کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں۔ باوجود اسکے انکو منتقل بدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے
 جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
 ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں۔ اس ناز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ تغیر نہیں ہوا جو
 اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
 نقل ناز ان شہداء پر نہیں پڑھی۔ اور بحث گند جلی۔ اور یہاں کلام اسمین کہ جیسے ازبیا علیہم السلام نے جس جگہ
 پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان میں شہید ہوں وہیں
 دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہیں ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں شخص یہ کہ جس
 شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں۔ پھر اس دیار میں اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حشر

برید بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ بیت کے بیان جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے۔ اسنادہ صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بد اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے۔ اہل بیت کے واسطے اقرباء و ثبوتیوں کو اس قدر طعام بھیجا کہ ایک رات دن اس کے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کر لیا تھا۔ کما رواہ الترمذی و الحاکم۔ اور اہل بیت سے کھانے کے واسطے اہل ذوالحجہ کرے کیونکہ عیسیٰ انکی خواہش رو کیگی۔ یخص الفتح۔ میت سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُس نے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی الظہیر۔ ع۔ اور یوں ہی جب وہ زندگی میں راضی ہو۔ عیدوں کے ایام میں مقابر میں کھانا بجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے۔ ع۔

باب الشہید

باب شہید کے بیان میں۔ شہید نام اسے کہ مشہور بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جہنمی ہونے کا وعدہ ہو یا اسے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی ہوا۔ میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اسے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ نفاق لڑے حتیٰ کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہو گئے۔ م۔ مع۔ شہادت و قسم ہے ایک وہ کا حکام آخرت میں شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہے حتیٰ کہ غسل نہ دیا جاوے۔ اور اصل اس میں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انہیں پر تباس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہو گا اور وہ تین قسم ہیں جن میں بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول میں۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا۔ و۔ خواہ کسی آگے تلوار بند و ق کٹری ڈھیلا بچھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو المحبط۔ حتیٰ کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا ساقی ہو کر اُس سے روندایا دھکا یا تھوک یا لال یا اگلے پانوں سے صدمہ ہو چنا یا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتیٰ کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باخون و ریزہ خون کا حکم مانند مشرکوں کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا قتل باغ طاسر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکہ وہ اثر۔ یا وہ معرکہ میں طاسر حالیکہ اس میں اثر ہو۔ و۔ یعنی جہت حتیٰ کہ آگ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے و۔ دھار دار و قاتل آگ سے اگرچہ ٹھہر میں ہو۔ ظلم۔ ازراہ ظلم کے۔ و۔ یعنی نافرمانی و نافرمانی سے قتل کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یحب بہ دتہ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ و۔ جیسے خطا سے قتل و مشابہ عہد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باب نے بچے کو ناحق قتل کیا تو دراصل قصاص ہی واجب ہے مگر باب کے احکام سے قصاص ساقط ہو کر

رجت ہو جاتی ہو جیسے سواے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی تھی تو مقتول غیبہ رہا پس
 ان بیویوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ - فیکفن - اسکو کفن دیا جاوے - فن - بلا خلاف - یعنی علیہ
 اور سپر ناز پڑھی جاوے - فن - ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی - ولا یغسل - اور اسکو غسل نہ دیا جاوے
 یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہے - کافی وغیرہ میں یہ قید فرمادی ہے کہ اسنے ارتقاٹ یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
 ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت ناز گندے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے ہنر کہ اثبات کے
 ہو اور اگر علاج کا قصد نہ ہو تو حج نہیں - اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حب کے ارتقاٹ ہو نہ حالت حب میں -
 م - دفع - بالجملہ شہید آخرت میں زندہ ہوا اپنے ثواب میں جو اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر کفین و ناز ہے - لاندہ فی معنی
 شہداء واحد - کیونکہ ایسا مقتول شہداء واحد کے معنی میں ہے - وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیمم - اور حضرت صلعم نے
 شہداء واحد کے حق میں فرمایا - فن - کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں - زلموہم بکلمہ و دماہم و لا یغسلوہم - انکو
 پیٹ دو انکے زخموں و خون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو - فن - رواہ احمد و انسائی عن عبد الرحمن بن ثعلبہ رحمہ
 اور جابر بن عبد الرحمن نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء واحد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انہیں سے کون قرآن کا زیادہ
 لینے والا ہے جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو حد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
 دیا انکے دفن کا انکے خونوں سمیت اور انکو غسل نہیں دیا - ابو داؤد و انسائی ما بن ماجہ - اور ابن ناز نہیں پڑھی - البزار
 و الترمذی - ابن عباس رحمہ نے خون و کپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور جابر رحمہ سے بھی
 اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط تسلیم ہے - منع یس بن یزید
 اس جنگ میں حق پر ہے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وہ شہید ہوے - م - فکل من قتل بالحدید ظلم -
 پس جو کوئی قتل کیا گیا اور اس ظلم کے یعنی ناحق طہ پر دھار دے - فن - جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
 سے دھاردار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو - و ہو ظاہر بالغ - اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو - فن - یعنی ابو حنیفہ رحمہ
 کے نزدیک دو عاقل بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے - و لم یجب
 بہ عوض مالی - اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو - فن - لاندہ اسنے ارتقاٹ حاصل
 کیا ہو - نفوفی معناہم - تو وہ بھی شہداء واحد کے معنی میں ہوا - فیلحق بہم - تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا -
 یعنی دنیاوی احکام میں جو بڑا شہداء واحد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا - تو بغیر غسل کے کفین و ناز کے ساتھ دفن
 کیا جاوے - و المراد بالاشرا لہجراتہ - اور اثر سے مراد جراح ہے - فن - یعنی مصنف نے جو کہا کہ مرکہ میں پایا جاوے
 اور اس میں اثر ہو تو اثر سے مراد جراح ہے - لاندہ ولاتہ القتل - کیونکہ جراحات دلیل ہے - و کذا خروج الدم من موضع
 غیر معتاد کا لعین و نحوہ - اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف ورزی ہے جیسے آنکھ و اس کے مانند - فن - کان یا
 بیت سے چڑھ کر نہو سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا نازہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ تکسیر و دھار و غیرہ
 کے نکلنا ہو تو قتل کی دلیل نہیں ہے - الزیادات مع - و الشافعی یخالف فی الصلوٰۃ - اور شافعی رحمہ ناز میں جیسے
 مخالف ہیں - فن - کہتے ہیں کہ غیبہ پر ناز حرام ہے - النووی - ہم کہتے ہیں کہ ناز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
 شاگرد زنی رحمہ کا امام احمد و اذہمی و توری و کول و سعید ابن المسیب و حسن بھری و کرمہ رحمہم اندر و عقبہ بن مہر
 و ابن عباس و غیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے - و یقول السیف محاذ للذنوب کما رواہ ابن جان مرفوعاً - فافنی
 عن الشفاعۃ - اور شافعی رحمہ کہتے ہیں کہ تلوار نو گناہوں کی محو کرنے والی ہے پس اسنے شفاعت و دھار سے مستثنیٰ

کر دیا۔ فت۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر بن عبد اللہ بن جابر رضی اللہ عنہما نے اپنے نازنین بچہ جی۔ و نحن نقول الصلوۃ علی المیت لاظهار کرامتہ والشہادۃ اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کبیت پر ناز بچہ جنا اسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس عرض میں شہید زیادہ لائق ہے۔ فت۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے ناز پڑھنے نہیں دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد میں آنکے والد اور بھائی و داماد مارے گئے تو مدینہ کو آنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہاں حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء و احد پر ناز پڑھی پس جابر بن عبد اللہ نے جان تک دیکھا تھا روایت کیا۔ ح۔ اور محذوب سے ناز نہونا لازم نہیں۔ والطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کا لفظی و اللفظی۔ اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہیں ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ فت۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہوں کی مغفرت نہیں بلکہ جب گناہ نہوں تو بلند سی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہیں ہے۔ م۔ اور عطارد بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء و احد پر ناز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر بن عبد اللہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود بن عبد اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس سے شہداء کے بیان میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ناز پڑھنا روایت کیا اور ابن العمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہیں ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے توضیف بھی درجہ حسن کو پہنچتی ہے۔ پھر شہداء و ابن العمام تابعی نے کہا کہ احد کو شکر جانے میں ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اس میں مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ناز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر نے کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء و احد پر اس طرح ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابوالکاف غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ نو شہداء پر ناز پڑھی پھر یہ تو اٹھائے گئے اور حمزہ رضی اللہ عنہ وہیں رہے اور دوسرے نولاکے گئے پھر ناز پڑھی پھر وہ اٹھائے گئے اور دوسرے نولاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی و الدارقطنی۔ میں کہتا ہوں کہ علی ہذا من بار و ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر شکر تکبیرات ہو گئیں جیسا کہ مروی ہے۔ خافق۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء و احد پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء و احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے قیمت کا حصہ لگا یا تو اسے کہا کہ میں تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت میں جاؤں پھر ایک جادوین اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اسکو کفن دیا اور ناز پڑھی اور ناز میں دعا فرمائی کہ اے تیرا بندہ میری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا میں اسکا گواہ ہوں۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور ناز پڑھی۔ رواہ النسائی و الطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے حمزہ و احد کے شہید پر ناز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث البخاری میں تصریح ہے کہ ایسی ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث میں صلوۃ یعنی دعا نہیں ٹھہراتے ہیں اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہیں اور ناز مردوں پر جونی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا میں جس طرح مردہ پر ناز ہے اسی طرح شہید بھی مردہ ہے حتیٰ کہ اسکی حدیث غیر سے نلاح کر سکتی اور اسکا قرعہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکساں ہیں۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہیں بلکہ آخرت کی ہے۔ فقہاء تعالیٰ۔ اجماع عند ربہم۔ اور وہ زندہ کی جس شان سے ہو صحیح نصی ہے اور غسل و ناز و دنیاوی احکام ہیں۔ م۔ مفع۔ ومن قبلہ اہل بیت و اہل البغی و قطع الطريق فبا سے کسی قتلہ لم یغسل۔ اور جبکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل فساد

نے یا رہزمنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ **ف**۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
بہر جاوین اور امام و اسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطع الطريق رہزن معروف ہیں بس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالیں وہ شہید ہی۔ لان شہد احد ما کان کلمہ قتل السیف والسیاح
کیونکہ شہد احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ **ف**۔ شاید یوں ہی ہو۔ والہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رضاے الہی میں جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ **ف**۔ جو کفار
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حبشی کا فر یا ان لیکر ہمارے ملک میں
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ الجمع۔ جو اپنی پہلانی
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جائز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جائز سے دوسرے جائز میں
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلاء۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھگا یا کہ دے ایک دریا پر پہنچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں اور یوں ہی لوگوں کو گرد اپنے گرد
بھگائے اور کوئی مسلمان اس سے مراد مٹ۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دھن کر دیا جاوے۔ انکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ القابیہ۔ خون شہید نہیں مہین۔ و اذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلا خلاف شہید
ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ **ف**۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ و قال لا یغسل
لان ما وجب بالجناۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفہ ان الشہادۃ عرفت مانعہ غیر رافعة فلا یرفع الجناۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کرے گی۔ وقد صح ان حنظلہ لما استشہد جنباً غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رضی
اللہ عنہ ہر گاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رحمہ کو ملائکہ نے غسل دیا۔ **ف**۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب سنا دی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہیں کہ جادو کے ساتھ نکلے تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہیں
حنظلہ رحمہ بھی تھے اور ثرائی میں حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اسنے عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک سنا دی ہوئی تو اسنے ناخبر سے خوف کیا اور اسی حالت
فورا روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحاق و الطبرانی و غیر ہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ منع۔ و علی ہذا الخلاف الحاکم فی۔ اور اسی اختلاف پر یہ حاکم نے
جب کہ میں رذریا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تب سے کم میں بالاجمل غسل نہیں۔ التمر تاشی۔ ج۔ و انفسا۔ اور
زچہ عورت۔ اذ اطرتا۔ جب کہ حائضہ و نفاس و دونوں اپنے ایام سے پاک ہو جاوین۔ **ف**۔ تو انہیں
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کی جاوین تو امام رحمہ کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ۔ اور یوں ہی قبل انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے۔ **ف** وہ روایت حسن من الامام رحمہ کیونکہ موت طاری ہوئی ہوگیا ایام منقطع ہو گئے۔ وعلیٰ ہذا الخلاف الصبی۔ اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہو۔ **ف** کہ امام رحمہ کے نزدیک غسل دیا جادے نہ صاحبین کے نزدیک۔ لہذا ان الصبی احق بندہ الکرامۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہو۔ **ف** کہ بغیر غسل کے طاهر قرار پادے۔ ولہ ان السیف کفی عن غسل فی حق شہداء احد بوصف کو نہ طرہ۔ ادامام رحمہ کی دلیل یہ کہ غمد اور احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی ہوگئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہو۔ **ف** کیونکہ حدیث ہو کہ السیف محاذ ذنوب یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہو۔ کما رواہ ابن جان۔ ولا ذنب علی الصبی۔ اور طفل پر کوئی گناہ نہیں ہو۔ فلم یکن فی معناہم۔ تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا۔ **ف** پس طفل کو غسل دیا جادو درہی اولی ہو۔ الفتح۔ اور بخون پیدا ہونے میں بھی یہی اختلاف ہو۔ زرع۔ ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا یزرع عند شہابہ۔ اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جادے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جادین۔ کما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ **ف** تو نہ زلوہم الخ۔ بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رحمہ کہ حضرت صلعم نے شہداء اور احد کے حق میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا دو پستین جدا کر دو اور انکو ان کے کپڑوں میں دفن کر دو۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ویزع عنه الفرو۔ اور جدا کر دو جادے شہید سے پستین۔ والحشو۔ اور روئی وغیرہ سے بھر دو کی چیز۔ والسکح۔ اور تھپار۔ والخت۔ اور موزے۔ **ف** ٹوپی و بانجامہ المحیط لانہا لیست من جنس الکفن۔ کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں۔ **ف** پس اصل یہ تھمرا کہ جنس کفن سے نہ ہوتا رو جادے۔ ویزیدون وثیقتون ما اشار واما مالکفن۔ اور بڑھادین و گھٹادین جب کہ سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے۔ **ف** یعنی کفن سنت پورا ہو۔ الکافی۔ اور نقیہ ابو جعفر نے کہا کہ بانجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی۔ المحیط۔ اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا مکروہ ہو۔ الا سبیحابی و التحفر۔ حوط لگا جادے۔ البحر۔ ومن ارتث غسل۔ اور جو کوئی ارثاٹ پاوے غسل دیا جادے۔ و جو من صار خلفانی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاء لان ہد لک یخف اثر انظم فلم یکن فی معنی شہداء احد۔ اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں بھانا ہو گیا جو حصول راحت جات کے کیونکہ یہ رحمت حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا۔ والا رثاٹ ان یا کل۔ اور ارثاٹ یہ کہ کچھ کھا دے۔ اویشرب۔ یا کچھ پیے۔ اوینام۔ یا سو جادے۔ **ف** یا خرید و رخت کرے یا بہت کلام کرے یا ناز پڑھے۔ البدل الخ۔ اوید اوی۔ یا اسکی دعوت کی جادے۔ اوینفل من المعرکۃ جہا۔ یا مکر میں زیادہ منتقل کیا جادے۔ **ف** بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ زندہ پڑا رہے۔ التحفہ البیضاء المینع۔ لانہ مال بعض مرافق الحیاء و شہداء احد ما تو اعطاشا۔ کیونکہ اسے بعض راحت جات حاصل کی۔ اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے۔ والکاس تد اعلیم۔ حالانکہ بانی کا پیاسہ انپر پھرایا جاتا تھا۔ فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ۔ مگر انہوں نے خوف نقصان شہادت کے اسکو پینا قبول نہ کیا۔ **ف** لم یجد نہ واقعۃ دفع۔ اپنے منتقل سے اسوجہ سے آٹھا لایا جادے کہ اسکو گھوڑے نہ روئے والین۔ **ف** تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہو۔ لانہ مال شیان من الراحة کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ بھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہو۔ واسطیٰ عالم۔ کہاں رعایا میں ہو لیکن شعب الایمان میں ابوجہم بن حذیفۃ العدوسی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچا زاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے ہم میں پانی بٹکاؤں اگر اس میں کچھ رقی باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہاں بیجا تو میں نے جا کر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص میں پس میں نے کہا کہ پانی پلا دوں اسنے میں ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں بیجا پس میں نے ہاتھ پھیرا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رحم سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رونے لگا کہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رونے لگا کہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عیاش پاس لجاؤ اور عیاش تک پہنچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ ترجمہ کنز الرحم نے عکرمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت واقعہ بعدیک میں بیان کی ہے لیکن واقعہ رح سے یہ لوگ قوی ہیں۔ واسطیٰ عالم۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کہا اور چچا ہیں۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رقی ہے اور دیکھا کہ بدن پر تلوار و تیر و نیزہ کے ٹکڑے شتر زخم میں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر امدد بھیج سلام ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر نہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ عذر نہ ہو پھر اچھا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصنفی عبد الملک رحم۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الایامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حلقہ آور ہوئے ہر چند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ ومنہم اجمعین۔ م۔ ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا۔ اور اگر ایک بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسنے ارثاٹ پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی حیاتی مضمی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہاں تک کہ وقت نماز گذرا۔ ف۔ یعنی جنت پر سے نماز واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ و ہو لعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس و سمجہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اشارہ سے پھرنے پڑتا ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارثاٹ کیا۔ لان ملک الصلوٰۃ صارت دنیا فی ذمہ و مومن احکام الاچاء۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ مقرر ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔ قال و ہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ البیہقی۔ م۔ اور اگر حواس و سمجہ سے قائل نہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک رات دن سے ناگزیر ہے۔ مختصر الکرخی۔ م۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ قائل نہو کیونکہ شہداء احد میں کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ م۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرثیہ۔ المخلصة۔ ولو اوصی بشئ من امور الآخرة كان ارتثا ما عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ بھی ارتثا ہے۔ لانه ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یكون لانه من احکام الاموات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ارتثا نہیں کیونکہ یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ فن۔ قال الصدر الشہید رحمہ اللہ دنیا کی وصیت میں بالاجل ارتثا ہے۔ شرح الطحاوی میں لکھا کہ ابو یوسف نے امور دنیا میں ارتثا کیا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثا نہیں کیا تو درحقیقت کچھ اختلاف نہیں رہا۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رحمہ اللہ کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے درانتخاب میں دیکھا کہ جو ہرہ میں اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثا ہو گئے کہ ثرائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثا نہیں ہے۔ القیین دت۔ پھر جس نے ارتثا پایا وہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور آخرت میں شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قعیلاً فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا جو وہ غسل دیا جاوے۔ فن۔ اگرچہ تمبیہ سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامة والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسامة و دیۃ ہے۔ فن۔ نہ قصاص۔ فحذف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا۔ فن۔ پس ظہر احد کے معنی میں نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انه قتل بجدیدۃ ظلم۔ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ وہ دھار دار چیز سے اذراہ ظلم کے مارا گیا ہو۔ فن۔ جیسے مثلاً ڈانکا بٹھا اور کوئی مقتول ہوا تو قتل ظالم معلوم ہے اگرچہ تعین نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ فن۔ مگر قاتل حسین نہیں۔ والقاتل لا یخلص منہا ظاہراً۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ فن۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص میں گرفتار ہوگا مگر۔ اور اولی یہ کہ یون کہ جاوے کہ اصل قتل اذراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہو یا اس نے مثلاً کسی کا بالی حسین لے کر قتل کیا تھا اور ثرائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اس وقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق کر دی تھی اور مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو۔ فانہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک شرط یہ کہ دھار دار چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھا یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اس میں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند ابی یوسف و محمد۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ مالا یلیث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درج نہیں کرتی وہ قتل توار کے ہے۔ فن۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھے کے قتل سے جب کہ ظالم معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر تیلی ٹکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا اگر اتفاق سے ہو گیا تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ و یعرف فی الجنبات ان اشارۃ القاتل۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں انشاء القاتل معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ فن۔ مثلاً حد زنا میں جرم ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ فن۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق تو قصاص میں قتل ہوا۔ غسل علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور آسپر ناز پڑھی جاوے۔ فن۔ جیسے روایت بخاری میں ماحون ابی اہک رضی اللہ عنہ کے واسطے نہایت۔ لانه ہاؤل ظلمہ لا یفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اس نے بدل کیا اپنی جان کو ایسے حق نفاذ کرنے میں جو اس پر واجب ہوا تھا۔ فن۔ پس اس بات میں تو قاتل تو قاتل ہے

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداً اُحد کے طور پر جان دیتا۔ و شہداً اُحد بذلوا النفس فانتحوا
مرضاۃ اللہ تعالیٰ۔ اور شہداً اُحد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔
ف۔ پس اس میں اور آئین بڑا فرق ہے۔ ظالمین ہم۔ تو یہ مقتول اُن شہداً کے ساتھ لاحق ہوگا۔ و من
قتل من البغاة۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطعاً الطریق
بارہزنون میں سے قتل ہوا۔ کلم یصل علیہ۔ تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ لان علیا رزم لم یصل علی البغاة
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر ناز نہیں پڑھی۔ ف۔ یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور اس
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کو نہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہو
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان کے شبہات دور کیے اور آیات
واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے
نہروان کو جا کر حضرت جناب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہ انکی جانب رو
ہوئے اور ثرائی میں خراج کا سردار ملا گیا اور یہ سکہ کا ذکر ہوا اور وہاں سے کوہ واپس آئے۔ سر دہی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خراج کو غسل نہیں دیا اور نہ ناز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ
باغی ہیں اور یہ ان کے واسطے زجر و عقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسپر ناز نہیں پڑھی۔ کافی صحیح مسلم عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی۔ یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے اور علوانی رحمہم نے کہا کہ علی الاصح اسپر ناز پڑھی جاوے۔ اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ناز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر ناز نہ ہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی۔ سطح
مرجوم پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا لگا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کر
ثبوت ہوا تو وہ باغیوں درہزنون کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔ جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ
بھاڑنے سے مرادہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہ ہو تو تارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا قصد جاد میں جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اسنے ارشاث پایا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے انسی واسطے امام مصنف
نے یہ نہیں کہا کہ مرتد شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی نقی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صرح فی الفتوح
آخرت کے شہید دن میں سے ایک مبطون ہے یعنی جو اسہال و پیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔ سوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چارم۔ ملاحون
میں مرا۔ اور اس میں ہر قسم کی دباؤ داخل ہے جب کہ تقدیر سے گزیر نہ کرے۔ پنجم۔ غرق یعنی ڈوب کر مر گیا۔ ششم
جل کر مرا۔ ہفتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نهم۔ خطا سے قتل ہوا۔ و ہم۔ کسب حلال معاش کے
کسی حد سے مرا۔ یون ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب بس کے شمار کیے ہیں۔ چھٹا۔ جو کہ
ڈوبنا مثلاً حمد انہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دیاؤں میں پیرتا و سیرتا شاؤ وغیرہ
کمر و ہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ ایتھ ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام و حیثیت و قیمت کے طالب ہیں انکو مرتد حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

والله تعالى اعلم بالصواب -

باب الصلوة فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں - الصلوة فی الکعبۃ جائزۃ - نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے - **ف** یعنی منع نہیں ہے - فرضہا و نفلیہا - خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو - **ف** اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہ لٹا چھت پر نہ ہو تو بھی جائز ہے - خلافاً للشافعی فیہا - اس میں امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں - **ف** یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہ ہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے - نووی رحمہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے - السردجی - مع - ولما ملک فی نفسہ اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض میں - **ف** یعنی واجبات میں حتی کہ طواف کی دو رکعت و سنت فجر و وتر بھی جو تقدیر واجب ہیں امام مالک رحمہ کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں - کافی الذخیرۃ المالکیہ - اور یہی قول امام احمد ہے - مع - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں - لائے صلی المر علیہ وسلم صلی فی جو فی الکعبۃ یوم الفتح - کیونکہ حضرت صلی المر علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی - **ف** اور رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی المر عنہ میں صحیح ہے - اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی المر عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی و طبرانی رحمہ نے ابن عباس سے صحیح روایت کی - اور اسامہ بن زید رضی المر عنہ سے بھی امام احمد و ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا - اور حدیث عبد المر بن السائب رحمہ میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی المر علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ المؤمنون شروع کی - کما رواہ ابن حبان فی الصحیح - مع - وجہ قول مالک رحمہ یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ پیچھے کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص مرتج جازم ہے - ولانہا صلوة استجمعت شرائطہا - اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے و نہ طہارت و سترہ و استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردید صحیح نہیں - لوجود استقبال القبلة - کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا - لان استیعابہا لیس بشرط - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے - **ف** کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین و حجت - بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ - ان طراہینی للطائفین الکافین والرکع السجود - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی باکی رکھنا مرتج اجابت نماز ہے - مع - ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے - فان صلی الامام بجماعۃ فیہا - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی - فجعل بعضهم ظہرہ الی ظہر الامام جائز - پس بعض مقتدیوں نے اپنی بیچہ امام کی بیچہ کی طرف کی تو جائز ہے - **ف** کیونکہ اقتداء کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں بائیں موجود ہیں - لائے متوجہ الی القبلة - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے - **ف** ایسے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر متوجہ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطا - اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا - **ف** اگر کما جادے کہ پھر جب اندھیر ہو

ساتھ میں جان قبلہ نہیں معلوم ہو مسافروں کے تحریر سے جماعت شرعی اور مقتدی کی پیشہ امام کی پیشہ کی طرف ہوتی اور مقتدی جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی ناز جائز نہیں ہے۔ پھر بیان بھی یہی صورت ہے تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ بیان قبلہ تحقیقی معلوم ہے اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلہ التحریر۔ بر خلاف مسئلہ تحریر کے۔ و۔ کہ وہاں مقتدی کی تحریر میں قبلہ ایک طرف اور امام کی تحریر میں اس کے برعکس جانب ہے حتیٰ کہ ایک کی پیشہ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صحیح نہیں جبکہ امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحریر میں ہر ایک کا تحقیقی قبلہ وہی ہے جس طرف تحریر واقع ہو۔ و۔ من جل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوٰۃ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیشہ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی ناز نہیں جائز ہے۔ و۔ کچھ ایسے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ تقدیم علی امام۔ بوجہ اس کے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ و۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکررہ ہے لہذا درمیان میں کوئی چیز حائل کر دے تو کراہت نہوگی۔ الا یضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالعکس۔ العنابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد المحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ و اذا صلی الامام فی المسجد المحرام وحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد المحرام میں ناز شرعی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی ناز میں اقتدار کی۔ و۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اس کے پیچھے صف مقتدیوں کی ہے اور دوسری دیواری دوسری دیواروں کی طرف صفین مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جائز صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ توجہ کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اس کی ناز بھی جائز ہے بشرطیکہ جس جانب امام ہے اس جانب میں نہ ہو۔ و۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلاوگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظهر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا وہی ہے جو توجہ ہی ظاہر ہو گا کہ طرف ایک ہو۔ و۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اس کی ناز فاسد ہے بر خلاف اس کے جو مقتدی دوسری طرف ہیں م۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہے اور دروازہ کھلا ہوا ہے اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صحیح ہے۔ ح۔ ت۔ و۔ من صلی علی ظہر الکعبۃ جائز صلوٰۃ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر ناز شرعی تو اس کی ناز جائز ہے۔ و۔ یعنی ناز ہو گئی اگرچہ مکررہ ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ و۔ بلکہ مالک کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ زجرہ الماکیہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استہمال کرنا اور مالک کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہے لان الکعبۃ ہی العرصۃ والحوار الی عنان السماء عندنا وون الہما۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان وقفا خالی آسمان تک ہر شے وہ عمارت۔ و۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لہذا ثقیل۔ کیونکہ وہ منتقل ہو سکتی ہے۔ و۔ پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے لا تحریر انہ لو صلی علی جبل الی قبیس جائز ولا بناء بین یدیه۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کہ وہ ابو عبس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے چڑھ کر ناز شرعی تو جائز ہے حالانکہ اس کا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

نہی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ قضاء نامان کعبہ پر پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو ناز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک تعظیم مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھ کر چرچنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النبی عنہ عن النبی صلی علیہ وسلم اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں مخالفت وارد ہوئی ہے۔ **فت** چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ سات مقام میں ناز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھر سے پر اور جہان اونٹ وغیرہ ہونے ہوں اور عام میں اور جہان سات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں۔ ورواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور نتیجہ تحقیق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسروں نے تضعیف کی۔ معنی۔ اہل حاصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط ناز موجود ہونے سے نفس ناز صحیح ہے۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اس طرف پیشگی نہ تو ناز باطل ہے۔ معنی۔ امام نے عورتوں کی نیست کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی ناز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولیٰ جو سجدہ اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیست نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیست ضرور ہے۔ موقع سے چھوٹنا جب ہی محض ہے کہ درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہو کہ کعت چھٹی یا سہوا تو دونوں کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو ناز فاسد ہوئی۔ الثانیہ۔ جس چیز میں دلیل سے اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اس پر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو تو اسکو ترک کرے۔ انظیر یہ و محیط السرخسی ۶۔

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں ناز کے بعد زکوٰۃ ملانی لکھی۔ کمافی قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الایہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوٰۃ و ایتاء الزکوٰۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوٰۃ فرض ہوئی تو مصنف رحمہ نے بعد ناز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجا لانا مراد ہے۔ نفسی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو کچھ بھی پاسکا غلام نہ ہو خالصاً لہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ معنی۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے جوے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرب و امتی ناز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دنگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہو ننگا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء و علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ منع۔ حضرت ابو ذر غفاری کی حدیث میں ہے کہ مال کی بنیادیت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اسکی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ دھوکے ناز سے آکر اسکو سینگوں و گھروں سے مارینگے اور دوسرا دار کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یا تنک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو۔ ورواہ الترمذی وغیرہ و حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوٰۃ واجب۔ **فت**

یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اسکا منکر کافر ہے۔ بالا جماع۔ سات شرط کے ساتھ چار ملک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ ہر
 ہے۔ علیٰ المحر۔ آزاد پر۔ فن۔ خواہ عورت ہو یا مرد جو وہ اғلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل
 عاقل ہو۔ فن۔ پس مجنون پر نہیں۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فن۔ پس طفل پر نہیں ہے۔ چارم۔ المسلم۔
 مسلمان ہو۔ فن۔ پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ
 آزاد پر وجوب۔ اذال ملک نصایا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فن۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے
 استقدر جیسے زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملک تاما۔ مالک ہونا بلکہ
 تام ہو۔ فن۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ فرستار یا مکاتب کا مال ہو اور کسی پر ضمانت
 کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ۔ سوم۔ و حال علیہ التحول۔
 اور اس پر ایک سال گزرجاوے۔ فن۔ پس بدون سال گزرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوٰۃ
 کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب
 ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ فن۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
 فرض کرنے والا ہے۔ و لقولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم
 فن۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا السر و علوا تمسک و صوموا شہرکم و ادا زکوٰۃ
 اموالکم و اطیعوا السرا اذا امرکم عند خلوا جنبہ ربکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ و رواہ ابن جہان
 و اسحاق بن ابی امامہ رحمہ اللہ و ابو اللہ دارقطنی اسر عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے۔ رحمہ اللہ الطبرانی۔ و علیہ اجماع
 الامة۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ جو منکر ہو کافر ہو اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
 وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدا سے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ سے اس کے مثل یعنی
 دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہے۔ کما فی حدیث ابو داؤد
 و النسائی۔ پھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرنے اور یہی ائمہ اربعہ و جمہور علماء کا قول
 ہے۔ مع۔ اگر کہنا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مطلق ہو ابھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد
 بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فن۔ خلاصہ یہ
 کہ شروع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو
 تو ہم اسکو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ
 شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اسر تعالیٰ
 انجرانکے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے نوگروں سے یکساں نہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ کما فی السنن و غیرہ
 تو فرض کا اطلاق مجموعہ ہے۔ م۔ و اشتراط المحرقة۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اس واسطے
 ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فن۔ اور امام جصاص رحمہ نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ
 جابر رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد
 نہ۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جبکی گردن و ہاتھ دونوں ملک ہیں اسے
 زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد جو نے پر زکوٰۃ صحیح ہے۔ م۔ و العقل و البلوغ لما تذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط
 ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والا سلام لان الزکوٰۃ عبادة۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا۔ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ و چنانچہ فرمایا کہ غنم کے پانچ دست سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ اس اوٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رحمہ اللہ۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تو نگران سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوگا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانه لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ و قدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رحمہ اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رحمہ اللہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رحمہ اللہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں حاتم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ برین اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ و لانه ممکن بہ من الاستثناء۔ اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھنا اور کا۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھادے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوٰۃ نکالے لاشتمال علی الفصول المختلفہ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ و الغالب تفاوت الاسعا فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نزول کا تفاوت ہوتا ہے۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھنا ضرور ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فاویر الحکم علیہ۔ تو حکم ادا سے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دینے کر دیا اس پر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہ ان کچھ بھی بڑھنا نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حاکمیت ہے کہ اس نے زمین کے مال کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حاکمیت معتبر نہ ہوتی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایہ کچھ نہ کو رہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا تم قیل ہی واجبہ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ حتیٰ کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لایہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس بیان خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیہ کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب۔ یہی عامۃ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور نوادین امام محمد رحمہ اللہ کے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے میں دیر سے جائز ہے۔ لان جمیع العزوق الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے اداء کا وقت ہے۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے اداء کا وقت موت تک ہے

ولہذا لا یضمن بہلاک النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دیدینے میں تفریط کی پھر مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوتا۔ **فت** یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی واحد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالافتاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک وجوب کا گناہ ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دیدے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ و لیس علی السبیل والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ **فت** یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے **فت** کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رحمہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے۔ شمس اللہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ مع۔ **فت** نہ یقول یہی عزائم مالیت فقہر بسائر المسلمون کثقة الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تمام مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو رزق کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولہذا انہا عبادة فلا تتاوی الا بالاختیار تحقیقاً معنی الابطال ولا اختیار لہما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ اہلار کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ **فت** حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیار ہی بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ و کذلک الغالب فی العشر معنی المؤنت ومعنی العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ **فت** اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گزرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون ہیں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق فی بعض السنتہ اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ **فت** اگرچہ قلیل ہو اور وہ اتنا سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایت ہے۔ انکان فی ہوا لا صح۔ فہو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشہر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا۔ **فت** خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام صیئ کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعشر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا۔ **فت** پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو منفق ہے لیکن ظاہر الرواۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی۔ اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی ظاہر ارادۂ ہر مع۔ حتیٰ کہ جس جون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **و**۔ عند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب بمشون ہی بالغ ہوا **ف**۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ باعتبار الحول من وقت الافاقہ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ **ب**۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ **ف**۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رحمہ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں۔ **ب**۔ تا تو زکوۃ واجب ہوگی۔ **م**۔ اور جو بار بار مجنون و فقیق ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہر مع۔ اگر تمام سال انعام رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ قاضی خان۔ **ب**۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہی یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہر گز ملک مولیٰ یا قرضخواری ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ لویس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **ل**۔ لانه لویس بالک من کل وجہ لوجود المانی و هو الرق۔ کیونکہ وہ ہر درجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے مثانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رعیت ہے۔ **ف**۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر حبیب ایک دم رہے وہ غلام ہے۔ **و**۔ ولذا لم یکن من اہل ان یتق عبده۔ اور ایسوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے۔ **ف**۔ شام مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خرید لیا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ **م**۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ من کان علیہ دین یحیط بکمالہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ **ف**۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اسد تقالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانور کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جبکہ مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **ف**۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ **م**۔ وقال الشافعی۔ **ع**۔ جب۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ف**۔ یہی انکا اصح قول ہے۔ **ت**۔ تحقیق السبب و ہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ **ف**۔ یعنی ایسے نصاب کا جب میں فوت ہو یعنی بڑھاد ہے۔ **و**۔ لانا انہ مشغول بحاجۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ **ف**۔ اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا و آخرت میں ملک ہے۔ **ف**۔ فاعثر معدوماً تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **ک**۔ الماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ **ف**۔ پس اسکے ہوتے ہوئے نیم جائز ہے۔ **و**۔ ثیاب البذلۃ۔ اور جیسے فردی رزمرو کے کپڑے۔ **و**۔ المہنتہ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ **ف**۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ **م**۔ اگر مرد پر زکوۃ کا مہربا دی بانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور شلخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ **ا**۔ ابو اہر۔ مترجم کتا ہے بلکہ بیان اسی پر فتویٰ رہیگا۔ **م**۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر قرضہ ہو تو زکوۃ ساقط نہوگی۔ **ا**۔ ابو اہر۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **و**۔ ان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زیادہ ہو **ن**۔ کی انفاصل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوۃ ادا کرے۔ **ا**۔ اذا بلغ نصاباً۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ **ف** یعنی نصاب بھی ہو اور سوا
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد یہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب
من جتہ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندہ دن کی طرف سے ہو۔ **ف** اگرچہ العبد تعالیٰ ہی
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہو۔ تو ایسا قرضہ وجوب
زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا يمنع دین النذر والکفارة۔ حتی کہ جس نذر و کفارہ کا قرضہ ہو وہ وجوب
زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ **ف** مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس
قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گزر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لیے
کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کریگا۔ و دین الزکوٰۃ۔ اور بادی زکوٰۃ۔
ف پس اگرچہ نے والے جانور دن کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ۔ مانع حال بقا، النصاب
لانہ متیقن بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے در حالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور
نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ **ف** اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہاں
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ ولذا
بعد الاستہلاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ **ف** یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے
تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ فرمہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اُس پر سال گند گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ
واجب نہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور وہی میں ہے کہ اگر جرائی کے جانور دن کی
زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا۔ خلافاً لفرقیہما۔ زفر رحمہ نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔
ف یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا
ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ **ف** جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروسی عنہ۔ بنا برہان
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ **ف** یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدو دن ذکر خلاف کے بھی دی
ہے کہ دونوں صورتیں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبہ۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ وهو اللہ
فی السوائم وناہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ جرائی والے جانور دن کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں
امام کا نائب ہے۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ سواے جرائی کے جانور نہ نکلے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب
نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دیدی۔ فان المملک نوابہ۔ پس مالکان مال خود
نائبان امام ہیں۔ **ف** پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ مع۔ اصل
یہ ہے کہ اس وقت کے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا
حکم ہے لہذا حضرت رسول الصلعم و حضرت ابو بکر و عمر و جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف
حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہو تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام
میں زکوٰۃ معدوم ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیرے گئے پس مالکان
مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان دے کر کرنی بھر دہ
بیع در خیفۃ استحقاق میں مل گئی اور مشتری کے ٹمن کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشایخ نے کہا کہ سال کے اندر
ہو تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہو تو مانع نہیں۔ البتہ لعل۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

فان مالک نے
کہ ایک نے
نہیں ہے کہ
کر تو چھوٹ
خبر ہے کہ
کسی دوسری
کے بھی دین
چیز دونوں کا
ضامن ہیں

مقتدا فرموا کہ اسکو صاف کر دیا تو جو وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ فتح
 کر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
 اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب ہوگی۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
 حاجت سے بھی فانی ہو لہذا فرمایا۔ ویس فی دور السكنی و ثياب البدن و اثاث المنزل و دواب الركوب
 و عید الخدمہ و سلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں
 اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن جلی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں
 میں اور استعمال کے تھپیاروں میں۔ ف۔ اور اہل و عیال کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و محل کے
 غروں میں جب کہ سونے و چاندی کے نمون اور یوں ہی موتیوں و پاتوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں
 جب کہ تجارت کے واسطے نمون اور اسی طرح ان غلوں میں جو بیع کے واسطے خریدے ہوں۔ البسوط۔ لانا
 مشغولہ بالماجہ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھرنی ہوتی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
 لیتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقہ یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں لیست
 بنامیہ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بر حاد دالی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیاء
 تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نہ نہیں ہے۔ علی ہذا
 کتاب العلم لا ہلما۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الانہ سرخی نے شرح بسوط
 میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے استفادہ مالک ہو کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اسکو
 ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس
 ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ انہیں ہے
 لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکاکی۔ اگرچہ کتابیں
 تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ والآلات المحترقین۔ اور
 اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول
 ہیں جیسے باورچیوں و حلوانیوں و زنگریوں کی دیگیں و کڑھاد وغیرہ اور عطاردون و برہیوں وغیرہ کے آلات۔ اور
 ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارگیروں نے ایسی چیزیں
 خریدیں کہ جنکا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون و دشمنان و ریہ و ریٹھا خریدے اور نانوائی نے لکڑی و نمک
 و دیون کے لیے خریدے اور دباغ نے جڑے کے لیے چربی و تیل خریدے تو چاہے بقدر روپیہ کے ہوں انہیں زکوٰۃ واجب
 نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر باقی ہو تو انہیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور انکے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں
 کا قدر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سواے باقی اسباب و اموال میں انہیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
 ہوں تو جنگل میں چراگاہی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھروں میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر فرض
 ہو تو اس میں کئی صدقہ ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن لم علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر فرض ہے۔ فحجہ سن
 اور اسنے کئی برس اس فرض سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بنتہ۔ پھر اسکے گواہ کئے ہوئے۔ ف۔ حالانکہ
 پہلے نہ تھے حتی کہ یہ فرض اب ایسا فرض ہو کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یرکہ لما مضی۔ تو وہ گزرے ایام کی زکوٰۃ اس فرض کی

۱۔ ویگا۔ فن۔ اور مصنف رحم نے جو کہا کہ۔ قامت لم یثبتہ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت لم یثبتہ اس
 کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طرد کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا
 اقرار کر دیا۔ فن۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ و باین طرد کہ اہل عدل کو اس نے معفی کر کے مدیون سے باین مین
 اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال
 کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المترجم۔ یون ہی جب کہ گواہ قبول کئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے
 وہاں سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتدا سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط۔
 شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی قبول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو گنہگار
 شکرست ہو یا غفلت ہو بہر حال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کر دیا ہو کہ فلان غفلت ہے اور
 اس غفلت پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رحم کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب
 ہے۔ شرح الجامع الصغیر لفتاویٰ خان۔ امام محمد رحم کے نزدیک قرضدار شکر کے قرضہ پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ
 گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن مالک۔ د۔ وہی مسأله المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ
 ہے۔ فن۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں ملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ محیط
 ۲۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نفع۔ وفیہ خلاف زفر و الشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے
 فن۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و
 من جملة المال المنقود والایق والفضال والمنصوب اذالم یکن علیہ بنیۃ والمال الساقط فی البحر
 والمدفون فی المفاضة اذا نسى مكانه والذی اخذہ السلطان مصادرة۔ اور منجمہ مال ضمار کے وہ مال
 ہے جو منقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو ہلک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب
 کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جسکو خنجر میں دھینک کر دیا جبکہ اسکی
 جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جد کر لیا ہو۔ فن۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں
 طین تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں۔ م۔ اور اگر حرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ غاصب
 مقر ہو۔ البحر۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الایق والفضال والمنصوب علی ہذا الخلاف۔ اور
 بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے
 چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق وفوت
 البعد غیر مغل بال وجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق ہونا
 ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا محل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فن۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں
 حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوٰۃ فی مال الضمار۔
 اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف
 یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو حنیفہ قاسم بن سلام نے
 کتاب الاموال میں کہا کہ حدثننا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر وقت الذی
 ۳۔ وہی فیہ الرجل زکوٰۃ ادى عن کل مال وعن کل دین الا ما کان ضمارا بوجہ یعنی حسن رحم نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا
 وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے وہ ہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضار ہو کہ اسکی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان بن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک النخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوثر میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال میں ڈال دیا بھر جب عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ ہوئے تو اس شخص کے فرزند دن نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی تالش کی پس آپ نے میمون کو کھٹاکہ ان کو لوگ کا مال انکو دیدے اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضار نہوتا تو ہم اسے گذرے برسوں کی زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ من ہشام عن الحسن قال علیہ زکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار دالے پر اسی سال کی زکوۃ ہو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ایوب استخباتی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر صحیح سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ بجا دے کیونکہ وہ مال ضار تھا اس میں ایوب رحمہ اللہ نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ شافعی رحمہ اللہ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور یہاں تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ہو المال الناصی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوۃ تو وہ مال ہو جو مودا لا ہو۔ ولا تار الا بالقدرة علی التصرف۔ اور نو نہیں مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السمیل یقدر بہا ئہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جان آسانی سے لی جاسکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتیٰ کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بہ سال کے زکوۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف مشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ ہنزلہ کوٹھری کے ہو گیا تاج الشریعہ حتیٰ کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضار نہیں۔ ابھر۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حج عظیم ہے جو شرح نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اتوال ہی حج سے بندے نے اسکو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اس نے اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس نظر قول دوم ہے۔ والعدا عالم پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقترنی او معسر یجب الزکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضہ ارتقیر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا غنہ مست ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔ ف۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے حکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں عیاد لازم نہیں ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یوں ہی اگر قرضہ کسی شکر پر ہو۔ وعلیہ ہتہ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف۔ تو زکوۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں بھی صحیح ہے۔ الکافی ۲۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور بیہوش شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہونے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ نفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ باقانی کو اس

قرضہ کا علم ہو جو ہر اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ فن۔ یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیکھا مع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید بہ سوا سے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و ادق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ فاسد اعلم ہم۔ ولو کان علی مقرر مفلس۔ انداگر قرض کسی مدیون مقرر مفلس پر ہو۔ فن۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مردکی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فہو نصاب عند ابی حنیفہ لان تفلیس القاضی لا یصح عنده۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نصاب زکوۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رحمہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی ضمانت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد انبی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وقد محمد لا یحب للتحقق الا فلاس عنده بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ و ابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع الی حنیفہ فی حکم الزکوۃ رعایۃ بجانب الفقراء۔ اور زکوۃ واجب ہوئے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں منفر رعایت فقراء کے۔ فن۔ کیونکہ جب زکوۃ واجب ہوئی تو فقروں کو اپنی حاجت روائی پہنچیگی۔ م۔ ابن رسم نے امام محمد سے رعایت کی کہ ایک نے دوسرے کو دولت دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و دیت پر گزری ایام کی زکوۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ فن۔ یا اند کوئی چیز۔ و نوأما للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ فن۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لو لگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم قرآن پاک بطلت عنہا الزکوۃ۔ تو اس باندی سے زکوۃ باطل ہوگئی۔ فن۔ المخلصہ ہ۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کی واسطہ ہوگئی۔ لاتصال النیت بالعمل وهو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل عمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوئی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہوگئی پس زکوۃ واجب نہوگی۔ وان نوأما للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ فن۔ ایسی کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی بیعہا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ فن۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنہا زکوۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوۃ ہے۔ فن۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہوگئی لان النیت لم تتصل بالعمل او ہو لم یتجر فلم تغیر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مغیر نہوئی۔ فن۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولہذا یصیر المسافر مقیمًا بمجرد النیت۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ فن۔ کیونکہ اتفاق کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرًا بالنیت الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہو گا لیکن سفر کے ساتھ۔ فن۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار نماز نیت سے انتظار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا۔

جب کہ گھر کا مستحق ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان ہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشتری شیئاً و نولہ
 للتجارۃ کان للتجارۃ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی۔ لالتھا
 البتہ بالعل۔ کیونکہ نیت متصل بعل ہے۔ فن۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف
 ما اذا ورث و نولہ للتجارۃ۔ بخلاف اسکے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اسکی نیت تجارت کے لیے
 کر لی۔ فن۔ تو وہ تجارت کے واسطے ہو گئی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے۔ لانه لا عمل منہ۔ کیونکہ نیت
 کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملکہ بالمتہ او بالوصیۃ او بالنکاح او الخلع او الصلح عن التودون
 للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لا یقرانہا بالعل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہو ایسی
 کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب مالک
 ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا نصاب کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت نہ کر لی تو
 ابو یوسف رحم کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعل ہے۔ فن۔ یعنی ہبہ وغیرہ
 جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی
 بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک ہبہ
 چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ فن۔ اور قبول مخصوص تجارت
 کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ وقیل الاختلاف
 علی عکسہ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے۔ فن۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے
 ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی۔ الحاصل دم و دینار تو بذات خود میں تو انہیں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی
 چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانور دن میں زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے خجل میں جڑا
 جاوے اور عروض و اسباب میں اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہو کہ صریح نیت کرے
 یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال میں بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے تو یہ عین اسباب
 و لائۃ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی
 اور جو چیز اسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت
 صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے ہر زکوٰۃ لازم ہوگی۔ و۔ ولای یجوز اداء الزکوٰۃ الا
 بنیتہ مقارنتہ للاداء۔ اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ فن۔
 یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنتہ لغزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب
 نکالنے سے متصل ہو۔ فن۔ یعنی بقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ
 کی نیت ہو۔ پھر چاہے غزار کو دینے کے وقت نیت نہ تو اول کافی ہے۔ لان الزکوٰۃ عبادۃ۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ
 تو عبادت ہے۔ فن۔ اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کوکہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطہ البیتۃ
 تو اسکی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ فن۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیہا الاقران۔ اور
 نیت میں اصل اقران ہے۔ فن۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ہی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع یتفرق ساور
 بات اتنی ہے کہ مقدار واجب بقدر دن کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ فن۔ پس ہر بار نیت کرنے میں حج غدید ہے
 فاکتفی بوجودہا حالۃ الغزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

۵۳
 قریب ہوتا ہے
 کہ نیت تجارت
 کی ہے
 کیا اور عین واجب
 کہ نیت تجارت
 کی ہے

تیسیراً۔ بفرض آسانی دینے کے۔ فن۔ یعنی بفرض اسکے کہ حج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اس طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کر لے۔ کتقدیم الفیتہ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ فن۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حج شد بد جو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتہً دیکھنا حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا دکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر دکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر دکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر دکیل نے ہنوز فقرا کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ دکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دین تو دکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا دکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ امر تھامے کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقرا اسکو دکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ دکیل کو کہا کہ جان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہے کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ زمین کا تو خود زمین لے سکتا مگر اپنے فرزند یا بانی کو دے سکتا ہے۔ م م ع۔ درجنے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہو گا یا شاک کہ فقرا کو دیکھا۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دون وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ومن تصدق بجمع مالہ لانیوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ لان الواجب جزو منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ فن۔ یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان شیعنا فیہ۔ تودہ لصاب میں تعین تھا۔ خلا حاجۃ الی التعمین۔ تو تعین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ فن۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ تعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا فعل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب امتدندر وغیرہ کی نیت ہو تو جسکی نیت ہو ہی واقع ہو گا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبعین۔ ولو ادا فی بعض النصاب۔ اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ الموادی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی عند محمد رحم۔ یہ حکم امام محمد رحم کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جسقدر مقدار واجب جمعی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ فن۔ مثلاً دو سو درم میں ۵۔ دیم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے۔ کافی الزکوٰۃ وعندہ الی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جسقدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ فن۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ خلاف مسئلہ اول کے۔ فن۔ جب کہ کل مال دید یا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ (دفعہ) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضہ دار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی۔ فن۔ اور اگر قرضہ دار خود صاحب نصاب ہو تو قرضہ زکوٰۃ کا محال ہو گا۔ یہی اصح ہے۔ المبیح۔ م۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ اقاہ فیخان

میں۔ اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کہ نہ زکوٰۃ دے نہ اسے کی نیت مقبرہ۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکوں و بھائیوں کو دینے والوں یا نیا بچل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدون و غرضی کے ایام میں جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہیں اور انکو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم و اجتبیاح۔ اپنے پاس جو مال ہے اسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو طمان پر ہے دوا یا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البحرہ۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ زکوٰۃ میں سال قمری کا اعتبار ہے۔ القیثہ۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلے تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اسکے گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخرین سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ورنہ نہیں۔ ابدائع۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نجاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ البحرہ۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بلا اتفاق نہیں ملایا جائیگا۔ شرح الطحاوی نصاب چاندی دسوں کے جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ السوائم کے بیان میں۔ سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون میں چرائے جاتے ہیں تو انکے نزد مادہ اندلے ہوئے میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاد اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ محیط ابدائع۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہیں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارہ ہوگی۔ ابدائع۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عہدہ آمد ہے تو انہیں زکوٰۃ نہیں رہی۔ طحطاوی۔ پھر میں نے در مختار میں شمنی رحم سے مصرح پایا قاعدۃ اعلام الغیوب۔ المترجم۔ پھر سال بھر مباح میں چرائے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلا کے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ التبيين۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر انکو جو جینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جاوے گئے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام چھوڑ چکا ہو کہ کئی سال اس سے خدمت لے اور پھر کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ ملاحظہ۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر مادہ پورا نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گزند گیا تو انہیں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ ملاحظہ۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا جو اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ محیط السرخسی۔ سوائم وقف اور صلہ میں زکوٰۃ نہیں۔ البحرہ۔ و۔

فصل فی الابل - نصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں - یس فی اقل من خمس ذود صدقہ - پانچ رہی اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے - **ف** - اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں - **ف** - فاذا بلغت خمساً پس جب مقدار پانچ پہنچے - **ف** - نو نصاب ہوا - سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں - و حال علیہا الحول - اور انہر سال پلٹ جاوے - فیہا شاة الے تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک - **ف** - بکری مادہ بجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو - ابوجہرہ - اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہر وہی ایک بکری رہیگی - فاذا کانت عشرين - پھر دس ہو جاوے - فیہا شاتان الی اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہیں جو دہ تک - فاذا کانت خمس عشرة فیہا ثلث شياہ الی تسع عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاوے تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں - ۱۹ تک - فاذا کانت عشرين فیہا اربع شياہ الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاوے تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں - ۲۴ تک - **ف** - پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہو گئی - فاذا بلغت خمساً وعشرين - پھر جب اونٹ - ۲۵ تک پھر پانچ جاوے - فیہا بنت مخاض تو انہیں ایک بنت مخاض ہے - وہی الی طعنت فی الثانیہ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو - **ف** - مخاض حالہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہو تو اسکی مان گا بھن ہو جاتی ہے - پس یہ بنت مخاض بھی میں واجب ہو گئی - الی خمس وثلثین - ۳۵ تک - **ف** - تو در بیان میں دس عفو رہے - فاذا کانت ستاً وثلثین - پھر جب ۳۶ ہو جاوے - فیہا بنت لبون - ۴۰ تک - ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے - وہی الی طعنت فی الثالثہ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو - الے خمس واربعمین - ۴۴ تک - **ف** - پس ۳۶ سے ۴۴ تک ۹ عفو ہیں - فاذا کانت ستاً واربعمین - پھر جب اونٹ ۴۴ ہو جاوے - فیہا حقہ - تو انہیں ایک حقہ ہے - وہی الی طعنت فی الرابعہ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - **ف** - تو ۴۴ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں - فاذا کانت احدى وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاوے - فیہا جد حقہ - تو ۶۱ - میں جد حقہ ہے - وہی الی طعنت فی الخامسہ - اور جد حقہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو - الی خمس و سبعین - ۷۰ تک - یہی جد حقہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستاً و سبعین - پھر جب ۷۱ ہو جاوے - فیہا بنت لبون الی تسعین - ۹۰ میں دو بنت لبون ہیں - ۹۰ تک - فاذا کانت احدى وتسعين - پھر جب ۹۱ ہو جاوے - فیہا حققتان الی مائتہ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں - ۱۲۰ تک - ہذا اشترت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے - **ف** - جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بلکہ صحیح ابن جابر میں حدیث عمرو بن کثر رضی اللہ عنہ میں مذکور بلکہ عائشہ اعصار سلف و خلف میں معمول و مشہور ہیں - ثم اذا زادت علی مائتہ وعشرين کتائف الفریقتہ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریقہ دوسرا پایا جاوے از سر نو - **ف** - یہ پہلا دوسرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة وحققتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہو گئی - **ف** - یعنی یک صد و بست کے در حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - و فی العشر شاتان - اور دس میں دو بکریاں - **ف** - یعنی ۱۳۰ - پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیا - چنانچہ - و فی خمس

عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں -
 یعنی ۱۲۵ - ہر دو حقہ میں بکریاں اور ۱۲۰ - ہر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور
 پچیس میں بنت مخاض - فن - یعنی ۱۲۵ - میں دو حقہ ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا چلا جائیگا -
 الی مائتہ و خمسین - ایک سو پچاس تک - فن - جب ایک سو پچاس پورے ہوئے - فیکون فیہا ثلث
 حقائق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے - ثم تتألف الفریقہ - پھر فریقہ دوسرا یا جاوے
 فن - یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - فن -
 یعنی ۱۵۰ - ہر پانچ بڑھے تو ۱۵۰ - ہر تین حقہ ایک بکری ہوئیں ہر پانچ ہر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر
 شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
 بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - فن - پس ۱۵۰ - ہر - ۲۰۰ - بڑھے تو - ۱۶۰ - ہر تین حقہ چار بکریاں ہوئیں
 وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - فن - تو ۱۶۵ - ہر تین حقہ ایک بنت مخاض
 وفي ست وثلثین بنت لبون - اور ۳۶ - میں بنت لبون - فن - تو ۱۸۶ - میں تین حقہ ایک بنت لبون
 ہر - فاذا بلغت مائتہ و ستادسین - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہنچے - فیہا اربعہ حقائق - تو ۱۹۶
 میں چار حقہ ہیں - الی مائتین - دو سو تک - فن - اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
 دیدے - قاضخان - ثم تتألف الفریقہ ابدًا کما تتألف فی الخمسین التي بعد المائتہ و الخمسین - پھر
 فریقہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوسرا یا جایا کرے جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا کیا تھا
 فن - یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ - تک پھر ۲۵ - بنت
 مخاض اور ۳۶ - ہر بنت لبون اور ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک - تو دوسو پچاس ہر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس
 کے واسطے بھی اسطرح ہر پانچ ہر بکری یا تک کہ ۲۵ - ہر بنت لبون آخر ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک پس تین سو پر
 چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - و ہذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - فن -
 ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہوا اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا کہ
 اور یہی قول احمد ہے کہ - اذا زادت علی مائتہ وعشرين واحدة فیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو
 بیس ہر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت ہون دینی پڑیگی - فن - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے
 نزدیک یہ کہ ہر چالیس ہر بنت لبون اور ہر پچاس ہر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صار مائتہ و ثلثین
 فیہا حقہ و بنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہو جاوے یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ دو بنت لبون ہیں - فن -
 یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو
 دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہیں اور آگے
 معلوم ہو گا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - ثم یدار الحساب علی الاربعینات و الخمینات
 بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھوایا جائیگا ہر چلے و پچاسے پر - فوجب علی کل اربعین بنت
 لبون وفي کل خمسین حقہ - تو ہر چالیس ہر ایک بنت لبون اور ہر پچاس ہر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا - لما رو
 انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائتہ وعشرين ففی کل خمسین حقہ وفي کل اربعین بنت
 لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماں میں تحریر فرمایا کہ جب اونت ایک سو بیس

بڑھیں تو ہر چاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک نبت لبون ہو۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
 انس رضی اللہ عنہ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و چاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود و ما و نہما۔ بدون شرط
 عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتداء کی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں
 فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دسہ ۲۵ میں نبت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کتر سب صغیر۔ مخرج کثیر بلکہ
 حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو نبت لبون ہو یا ایک زیادہ ہو تو نبت لبون چالیس تک
 اور اکتالیسویں سے حقہ چاس تک ہو لیکن ابو داؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی
 مخرج بن م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رحمہ۔ اور بخاری دلیل یہ ہے
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو جو فرماں دیا اسی میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من
 ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی چاس و چالیس سے کم ہو۔ فقہی کل محسوس و دشاۃ تہوہا پانچ
 اس میں ایک بکری ہو۔ فتعلیل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس و
 و چاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس جتنے چالیس و چاس میں موافق فرمان انس رضی اللہ عنہ کے اور کم میں
 موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ نفع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے
 تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک نبت لبون
 کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ بھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین نبت لبون۔ ۱۲۹۔ تک ہیں
 بھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جائیں تو دو نبت لبون و ایک حقہ ہو الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے
 جو تفسیر شہداء کی لگتی اور فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اس
 بن راہو یہ نے سند میں اور طحاوی نے شکل الآثار میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے
 محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھے ابو بکر
 نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت
 ذکر کی۔ اسی میں ہے کہ بھر جب ۱۳۰۔ سے بڑھیں تو عادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و شافعی
 و ابن جابر کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مخرجین۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤید
 اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
 و ابن اسحاق و دیگر آثار بھی میں نہیں معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر نبت لبون
 اور ہر چاس پر حقہ ہے اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے نبت لبون چالیس تک جیسا کہ
 ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حاد بن سلمہ عن قیس بن سعد
 اسوجہ سے مخرج ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت
 ہوتا ہے۔ سوم صحیح روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چارم اصل یہ کہ علو میں نقص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ حکم ہے اور وہ
 محتمل۔ تو یہی صحیح ہے لیکن عمرو بن حزم کہ حساب چالیس و چاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ کے
 حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ و اللہ اعلم
 بالعداب بھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰۔ سے
 لیکر ۲۰۰۔ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک نقل ابتداء کے اور شافعی رحمہ کے

نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اذنت کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبحت والعراب سوا۔ اور سختی دہری دونوں برابر ہیں۔ **ف** یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم تینا ولما۔ کیونکہ اہل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ **ف** وجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو سختی ہوں یا عربی یا غلبہ پر زکوۃ ہے۔ کم عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک بخت محض ہے شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہو گا مگر زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اذنتی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اذنتوں کی زکوۃ میں مادہ کے سواے زرنہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔

فصل فی البقر۔ فصل خمس گائے کی زکوۃ میں۔ واضح ہو کہ بقرا سم خمس ہے نزدیک پر بولا جاتا ہے اور بقرا ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اسکا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من ثلثین من البقر صدقة۔

۳۔ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا كانت ثلثین سائمتہ و حال علیہا اسحول فیہا تبیع او طبیعتہ۔ پھر جب ۳۔ ہو جاوین و حالیکہ سائمتہ ہوں اور اُس پر سال گذر جاوے تو انہیں ایک تبیع یا تبعہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت

فی الثانیہ۔ اور تبیع یا تبعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ **ف** اور یہاں وکبر یوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ **ف** اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ و فی اربعین سن و مستہ۔ اور چالیس میں ایک سن یا سنہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت فی الثانیہ۔ اور سن یا سنہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ **ف** جب انکو میں بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن جابر نا لحاکم۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رحمہ نے اسی پر حزم کیا کیونکہ مسروق رحمہ نے میں میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ **ف** یخص الفتح۔ فاذا ازادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ **ف** تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساتھ تک۔ **ف** فی الواحدۃ الزائدۃ بلع عشر مستہ۔ پس ایک زائد میں سنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ و فی الاثنین نصف عشر مستہ۔ اور دوازدہ میں بیسواں حصہ سنہ کا۔ و فی الثلثۃ ثلثہ ارباع عشر مستہ۔ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ **ف** یعنی سنہ کی قیمت لگا کر مثلاً عرض کر دو کہ دس آنہ کا ہے تو اسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ میں پیسے ہوئے۔ اور علی بن ابی القیاس م۔ و ہذا روایت الاصل۔ اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لصابغلاف القیاس ولا یصل ہمتا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ملل زکوۃ تین عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی غنوں میں کوئی نص نہیں۔ **ف** تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آنا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ تاویل ہو م۔ و رومی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مستہ و زیلع مستہ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہو گا یا نہ تک کہ چالیس پہنچیں پھر پچاس میں ایک پر اسنہ ہو گا اور اسکے ساتھ سنہ کی جو تھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ **ف** و معنی ہذا انصاب علی ان یکون بین کل عقدین و قص و فی کل عقد واجب اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقرا کا معنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان و قص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جب کہ واجب ہو۔ **ف** عقد یعنی دہائی کی گزیر۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عقد ہر اور ۴۰۔ کے عقد پر تبعہ واجب اسی طرح ۴۰۔ سے دہائی تک عقد ہر اور ۵۰۔ ہر جا کر واجب ہوا۔ و
قال ابو یوسف ومحمد لاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں
کچھ واجب نہ ہوگا یا تک کہ ساتھ کو پہنچیں۔ فن۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وغیرہ
عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رحم سے ہے۔ فن۔ یہی روایت اذنی ہے۔ المحیط اور
یہی مختار ہے۔ جوامع الفروع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البعد۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رنہ لا تاخذ من اوقاص
البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت علی الصریح وسلم نے معاذ رنہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لیتا۔ و
فسر وہ بامین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ عقد ہر ۴۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان
ہے۔ فن۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں
کہ یہ سبھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فن۔ یعنی مجلہ جو سال بھر کے
عنون۔ مترجم کتاب ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ وارطانی اور ابو بکر البرار رحم نے ابن عباس رنہ سے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رنہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع یا تبعہ لے اور ہر چالیس
سے سن یا سنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ ہر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رنہ نے کہا کہ
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں غریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر
ہوؤں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور صحیح طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رنہ میں مذکور
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع اور ہر چالیس میں سنہ
اور ساتھ میں دو بیع اور ستر میں تبعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اسکی دابین میں کچھ نہ لون مگر جبکہ سنہ یا جذع کو پہنچے
ورداہ انقاسم بن سلام یعنی ابو حیدر رحم۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور سادہ فی غیر مشہور۔ میں کہنا ہوں
مرسل اور غیر مخرج سے فر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ تانہ۔ م۔ ثم فی الستین
بیعان او بیعتان۔ پھر ساتھ میں دو بیع یا دو تبعہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر تیس پر بیع یا تبعہ کے۔ و فی
سبعین سنہ و بیع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک بیع۔ فن۔ یعنی ۴۰۔ لاسن یا سنہ اور ۳۰۔ لابیع یا
تبعہ۔ و فی ثمانین سنتان۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ و فی تسعین
ثلثۃ تبعۃ۔ اور نوے میں تین تبعہ ہیں۔ و فی المائۃ بیعان و سنہ۔ اور تلوین دو تبعہ و ایک سنہ ہے۔ و
علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ محبتغیر البقر فی کل عشرۃ من بیع الی سنہ و من سنہ
الی بیع۔ پس فرض زکوۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر بیع سے سنہ کی طرف اور سنہ سے بیع کی طرف۔ لقولہ
علیہ السلام فی کل ثلاثین من البقر بیع او بیعتہ و فی کل اربعین سن او سنہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے
ہر تیس میں ایک بیع یا تبعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں سن نر یا سنہ مادہ ہے۔ فن۔ و رواہ ابو داؤد عن
علی رنہ و رواہ الطبرانی عن معاذ رنہ۔ و الجوامیس و البقر سواد۔ جوامس و بقر برابر ہیں۔ فن۔ یعنی
زکوۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتیٰ کہ ہر تین بھینسوں پر ایک سال گننا ہو ایچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں
پر دو سال گننا ہو ان نر یا مادہ ہے۔ لان اسم البقر مینا و لہما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل
ہے۔ فن۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اور جو نفع منہ۔ کیونکہ جوامس یعنی گائے و بھینس ایک قسم گائے کی ہے

الان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ - مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤں والے سے گاؤں کی طرف خیالی نہیں جاتا ہے۔ **ف** اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے بھینس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہوگا۔ مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہر ان قسم کی بنا و البتہ حرف متبادر پر ہے۔ فلذلک لایخف بہ فی یمنہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤں نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حائل نہ ہوگا۔ **ف** یعنی قسم نہ تو ٹیگی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاؤں میں اور گاؤں میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ تو ثنا ایک نوع متبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے اتحد بکری کے گوشت کے حائل نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر پاؤں مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ **ع** اگر گائیں بھینسین مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملا کر شمار کرنا واجب ہے۔ ہر قسم دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ **البحر**۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے بیع اور مادہ میں سے بیعہ دیا جاوے۔ **انتباہ**۔

فصل فی الغنم - فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں - **ف** غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینک سو تک کر پیٹ بفر کر دیتی ہے - غنم اس قسم جنس ہے جو بکری سی و بھیر و دونوں قسم کو شامل ہے - اسکا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا - یس فی اقل من اربعین من الغنم السائمتہ صدقۃ - غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - فاذا کانہ اربعین - پھر جب چالیس ہو جاوے - **ف** - خیمین سال بھر کا بچہ بھی شمار ہو گا نہ کم کا - شرح الطحاوی - اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ زرخلی کبرا یا ہرن ہونہ برکس - محیط السرخسی - پس شمار چالیس ہو - سائمتہ - در حالیکہ سائمتہ ہوں - و حال علیہا الحول - اور اگر سال پلٹ جاوے - فقہا شافعیہ تو انہیں ایک شاة واجب ہے - **ف** نہ ہو یا مادہ - پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی - الی مائۃ و عشرين - ایک سو بیس تک - فاذا زادت واحدة فیہا شاتان الی مائتین - پھر جب ۱۲۰ - ہر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک - فاذا زادت واحدة فیہا ثلاث شایہ - پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں - **ف** - پھر یہی تین بکریاں واجب رہیں گی یا تنگ کہ چار سو پر سے ہوں - فاذا بلغت اربع مائۃ فیہا اربع شایہ - پھر جب چار سو ہو جاوے تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں - کم فی کل مائۃ شاة - پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی - **ف** - حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں - علی ہذا القیاس - لکن اوردوا لیمان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وار د ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں - **ف** - جو عمر و بن خزیمہ کو لکھ دیا - و فی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ - اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ - رواہ البخاری - اور فرمان حضرت عمر رضی اللہ عنہ - رواہ ابو داؤد وغیرہ - و علیہ العقد الا جماع - اور اسی پر جماع متفقہ ہوا - **ف** - اور یہی فقہاء سلف و خلف اور جازن و مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے - مطہر - و لیمان و المفسر سوا - اور قسم ضائع و معز و دون اس میں یکساں ہیں - **ف** - حتی کہ نصاب پورے ہونے میں و دون کو طایا جائیگا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں - مع - لان لفظ الغنم شاملہ للکل - کیونکہ لفظ غنم و دون کو شامل ہے

۱۰ تبریز، خیابان آزادی، ۱۱۵، طاقان کبری، دفتر مجری ۱۲

ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنفس وردہ۔ اور نفس بلفظ فہم وارد ہے۔ ف۔ دونوں شامل رہی۔ ویؤخذ الثمنی فی زکوۃ۔ اور ثنی اسکی زکوۃ میں لیا جائیگا۔ ف۔ خواہ خان کا ہو یا مغز کا۔ ولایؤخذ الجذع من الضان الا فی روایتہ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائیگا۔ خاصہ الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ والثمنی ماتمت لہ سنتہ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھرا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہو۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ چھ سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ ف۔ یہی خاصہ المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفہ وہو قولہما انہ یؤخذ الجذع۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقت الجذعہ والثمنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے۔ ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینے لگے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان بن عبد السلام میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ لینے جذعہ سے چھوٹا تعدا نصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا ثنی نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا۔ مفت۔ ولانہ یتاوی بہ الا فحیۃ اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رحمہ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایت کی حدیث حضرت علی رحمہ جسکو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع تدریج کیا گیا کہ۔ لایؤخذ فی الزکوۃ الا الثمنی فصاعداً۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھ کر۔ ف۔ ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الاوسط و هذا من الضحار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہو اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لایجوز فیہا الجذع من المعزہ۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے مغز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التفصیۃ بہ عرف نصابا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نفس سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب سنہ میسر ہوتا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کر دے۔ رواہ مسلم عن جابر رحمہ۔ اور زکوۃ میں کوئی نفس نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نفس تو اوپر گزری کہ انا حقنا الجذع والثمنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد بارسوی الجذع من الابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سر دجی رحمہ نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں نہ کر یعنی مرفوعاً نہیں جاتا۔ مع۔ پھر محقق نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد والنسائی واحمد میں اور حدیث سفیان رحمہ کے موطا میں صحیح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ حکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایت کو ترجیح دینا واجب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مفت۔ ویؤخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں مردانہ و دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة یتقطعہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ مردانہ و دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ ف۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دیدہ سے واضح حدیث رواہ ابو داؤد

والترندی م۔ مسئلہ حضرت صدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما كان من خلیطین فانهما یراجعان بالسویہ ولا یفرق بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة یعنی اور جو چیدہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم غدل کے ساتھ رجوع کر لیں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ ادث یا ۳۰۔ گاسے یا ۱۰۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ایکو ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی و حقیقت ہوں تو ان پر خلیط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰۔ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہیں حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو یا ہر دو دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک واسلے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دین۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰۔ غنم کو دو ٹکڑے متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰۔ کو ملک واحد میں مجتمع نہیں ایک بکری ہر تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ خرچہ جانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب کوڑنے یا صدقہ گھسانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جملہ کا زعم تو را جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے فافہم واسمہم عالم م۔

فصل فی الخیل۔ فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ و فرج ہو کہ جو گھوڑا جاوے بغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بلا اتفاق زکوۃ نہیں۔ منع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہو بلا اتفاق اسکی قیمت پر زکوۃ ہے۔ المضمرات۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا كانت الخیل سائمة۔ جب خیل سائہ ہوں۔ ذکر اور اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ فتواصح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوۃ کو امام جبرائیل و وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے۔ قصاصہا بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک بہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دیناراً۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء تو مہا و اعطی عن کل مائتین خمسہ دراہم۔ اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے۔ فتا۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا جلا یا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دیدے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر فرم کا قول ہے و قال لا لزکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ فتا۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبده و لانی فرسہ صدقہ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ فتا۔ رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ نصاب ہم تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہر اسی طرح فرس جہاد و ضرورت و تو خیل سائنہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی و لہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائنہ دینار او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **فـ** یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و سیقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہر کہ حبشین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اسلحہ لے لاق نہیں بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوں ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل مارویا ہے۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ **فـ** یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں۔ فرس الخازمی ہے۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیثنا علی بن الحسن حدیثنا یحییٰ بن عیینہ عن ابن طاہر عن ابیہ قال الخ یعنی طاہر نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ و ہوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ **فـ** کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ان شیخ ابو زید رحمہ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و تخریج میں الدینار و التقدیم ماثور عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **فـ** واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خان و خلاصہ د کافی میں ہے کہ تنوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رحمہ کو ترجیح دی فرسہ کی اصناف سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ دینے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہر پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائنہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کہ میں نے مکر زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے غفلت کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی و النسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجل مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب۔ آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن ابیہ عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو منعم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریر عن عمرو بن دینار عن جیر بن یحییٰ بن امیہ عن ابیہ روایت کی حبشین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علی کو ہر فرس سے ایک بنا لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن ابی حبشہ عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زکوٰۃ دیتے اور مجھے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے عمروی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا منع۔ یہ روایات صحیحہ ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ و المستعمل۔ پھر بقول ابو حنیفہ رحمہ مطلقہ زکوٰۃ ہے۔ و لیس فی ذکرہا منفردہ زکوٰۃ۔ اور فقط تہاند کر

ایہما واحد منہما۔ پھر ابو حنیفہ رحم نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ و موقوف
 ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف رشافعی کا قول ہے۔ **ف** بسوط میں ایک حکایت دیگر کی کہ ابو یوسف
 نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رحم سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حلال بن تو انہیں کیا واجب ہوگا امام
 نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حلال بن کی قیمت سے اس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی
 تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت فور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا
 کہ جہلا کیا سال سحر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت عور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب
 ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہ رحم کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول سکھائے انہیں سے کوئی متروک نہیں
 ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رحم سے یہ کیونکر واقع
 ہوگا۔ نوامذ النظر یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام سبھی اسی طرف متوجہ ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ
 حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجادے کہ امام رحم نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں
 کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زعفرانی نے کشف میں
 لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں مصرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم
 بالحدیث اول تو مسنہ واجب کتنے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الکلام
 المذکور فی الخطاب منظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں
 سب کو شامل ہے۔ **ف** یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ جن کی کھانے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلال
 محفل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عہد مال یا در حقیقت کل مال
 لیا گیا اور یہ شعہ ہر لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ
 ہے۔ **ف** چنانچہ فقہروں کو سبھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر نام بچوں کی ہر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا۔ کہا
 یجب فی المہا زیل واحد منہما۔ جیسے منزل جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ **ف**
 توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور کتات میں سے بعض بڑی دھوپ موٹی تازی ہوا اور بعض چھوٹی کرور
 لاغر ہوا اور بعض درجہ اوسط پر ہوا زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سبھی جانور منزل یعنی دہلی ریفل ہوں تو فقہر
 واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں منزلوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز
 ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رحم میں دودھ پیتا بچہ لینے سے مرجع ثابت ہے۔ لہذا اس قول سے
 رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ و وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لایحکم
 القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا اقع ایجاب ماوردیہ الشیخ اقع اصلاً
 تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ طہر وارد ہوئی ہے تو بالکل انتفاع ہو گیا۔ **ف** یعنی مثلاً ۲۵۔
 پریشیت مخاض اور ۳۶۔ پریشیت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے نیت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پریشیت لبون کہا
 سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گو یا تمام مال یا عہد دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف مہود ہے
 علاوہ برین مثلاً ۲۵۔ میں ایک دے تو ۳۶۔ میں پھر ۴۶۔ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے
 مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رحم نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس
 میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لینے

پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخطہ اپنے نقد انصاب میں شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوٰۃ میں نہیں لینگے۔ اصل حدیث موطاء میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخطہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا۔ واذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعاً له في النقص او با نصاباً دون تاديه الزکوۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسند ہو تو یہ سب بچے اس مسند کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں زکوٰۃ ادا ہونے میں۔ **ف**۔ بلکہ زکوٰۃ میں تو جب مسند درج ہو ا وہی لیا جائیگا۔ اور سخطہ نہیں لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہونے میں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب ہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حملوں بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰۔ ہوں اور ایک مسند ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی ایک مسند واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسند و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسند واجب ہو تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسند مرگیا تو باقی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسند رہ گیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا۔ منع۔ ثم عند ابی یوسف لا یحب فی ما دون الاربعین من الحملان و فیما دون الثلثین من العجائیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجائیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ **ف**۔ **ح**۔ اسوقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہے اور شکل تو ان بچوں میں ہے۔ **و**۔ یحب فی خمس وعشرین من الفضلان واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵۔ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ **ف**۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶۔ پر ایک نبت لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ **ث**۔ ثم لا یحب شئی حتی تبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثینی الواجب۔ پھر زائد میں کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب چڑھا ہوتا۔ **ف**۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۶۶۔ ہے کیونکہ ۶۶۔ پر دو نبت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے۔ **ث**۔ ثم لا یحب شئی حتی يبلغ مبلغاً لو كانت مسان ثیلث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ **ف**۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵۔ بچوں پر تین بچہ واجب ہونگے پھر دافع ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶۔ بچوں پر چار بچہ ہونگے و علی ہذا القیاس میں کتنا ہوں کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ کی جگہ پانچ نبت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ **و**۔ لا یحب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ **و**۔ عنہ انہ یحب فی خمس خمس تفصیل و فی العشر خمساً تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علی ہذا القیاس۔ **ف**۔ **ح**۔ **د**۔ میں تین پانچویں اور ۲۰۔ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ **و**۔ عنہ انہ ینظر الی قیمتہ خمس تفصیل فی خمس والی قیمتہ شاة وسط فیحجب اقلہما۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں

ایک تفصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو اور ایک منہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ ونی العشر اے قیمتہ شائین والی قیمتہ خمس فیضیل۔ اور دس فضلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں منہ کی قیمت کو اور تفصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاختیار علی ہذا القیاس۔ ف۔ چہرہ دہیں فضلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اگر جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا منہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اسے ملنا ورود الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لیکر زیادتی کو پھر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط منہ کی قیمت دو روپے ہو اور اعلیٰ کی قیمت دو روپے ہو تو اعلیٰ لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا و اخذ الفضل یا منہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپے ہیں تو ادنیٰ کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ و ہذا یعنی علی ان اخذ لقیمتہ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما مذکورہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تجرید میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جبکہ اعلیٰ لیکر زیادتی پھر نے بٹی ہے۔ لہٰذا ان لایاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط منہ دیدے۔ او بقیمتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانا شرا۔ کیونکہ یہ تو خریدنے کا ہے۔ ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ ونی الوجہ الثانی۔ بجز۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنیٰ منہ و زیادتی یوے۔ لانا لا بیع فیہ بل ہوا عطاء ہا لقیمتہ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی ح۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لینگا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے لے۔ ت۔ ویجوز دفع النقص فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو اداء کے روز ہو۔ یہی صحیح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہو اور اگر غفل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ م۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جبکہ پاس اذنوں میں زکوۃ جذبہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذبہ نہیں مگر حق ہے تو اس سے حق قبول کیا جاوے اور وہ عقد کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اسکو بصر آوین یا ۲۰۔ درم دیدے۔ اور جس پر زکوۃ حق واجب ہوئی اور اسکے پاس حق نہیں مگر جذبہ ہے تو جذبہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو میں درم یا دو بکریاں دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰۔ درم کچھ لازمی نقد یہ نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی نفع تھا پس ہر زمانہ کے نفع پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور انکی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دیدیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بہت مختار کے ہر ایک قیمت کی قبولیت ہوتی ہے۔

پہلے تو جائز ہے کہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے سود حاصلون کے اہم چیزوں میں معتبر ہے۔ مخرج۔ بالجملة زکوٰۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات اور یوں ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ فن۔ مراد مالی کفار سے ہیں مثلاً قسم کے کفار وہ ہیں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتیٰ کر دیا گیا اہل باقی لوگوں کو دس ساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ جو نہیں بچا ہے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وھذا فی الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والذکر۔ اور یوں ہی قیمت دیدینا عشر میں اور ذکر میں جائز ہے فن۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا ہے سب فردخت کو اسکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی بھر اسکے جو ابر درم صدقہ کر دے تو جائز ہے مطلق اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ منفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روزہ بھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباہا علی المنصوص۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ فن۔ یعنی منصوص تو نیت مخاض یا مسند و میعہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الہدایہ والفضایا۔ جیسے ہر قسم کی بدی و قربانیوں میں۔ فن۔ بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولما ان الامر بالاداء الی الفقیر البیض للرزق الموعود بالیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو مخرج نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق ہو چکا ہے۔ فن۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق ہو جانے میں ایک بیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیر دن کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون البطل لا یقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے فن۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجریۃ۔ تو یہ بیل جزیہ کے ہو گیا۔ فن۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور گزری ہیں صحاح ظاہر ہے کہ کوئی خاص بہت لبون یا حقہ یا جدمہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذ رحمہ کی زکوٰۃ ایسے وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان عن محمد بن عیسیٰ بن ابی حازم عن العنابی الاحمسی قال ابصر البی الخ یعنی صنایحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ بھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نیت میں نیت لبون وغیرہ جسکی تخصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ مخرج۔ بخلاف الہدایہ لان القریۃ فیما اراقہ الدم۔ بخلاف بدی جانوروں کے گھونکے بدی و قربانی میں تو قربان کرنا ہوتا ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ بعد قربانی کوئی اگر جانور ضائع ہو گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یفعل اور قربان کر کے خون بہانے کی قربت میں قتل کو دخل نہیں۔ فن۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تو قربان کرنا ہی ہے مگر علت کو نہیں نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجه القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول اور زکوٰۃ وغیرہ جنہیں گفتگو ہے انہیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ فن۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دہلی تیلی

کے عوض میں موتی تازی لین تو جائز ہے سو اسے ان چیزوں کے ہمیں ربط یعنی سود جاری ہے چنانچہ بیان کتاب البیوع میں آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرماء کے عوض آدھا صاع عمدہ چھو بارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھو بارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ویس فی العوائل والحوائل والعلوفۃ صدقہ۔ عوائل وحوائل وعلوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** عوائل جمع ہے وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں۔ حوائل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے دشانعی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافاً لما لک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہٰذا اس پر انصوص۔ دلیل امام مالک رحم کی ظاہری نبیوں میں **ف۔** چنانچہ قولہ تعالیٰ خد من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ چنانچہ انٹ میں کبریٰ ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام یس فی الحوائل والعوائل والبقرة المشیرۃ صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل و عوائل دہل چلانے والے ہیں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی رنہ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں ہے۔ درواہ الدار قطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں داخل ہیں اور یہی مشیر یعنی زمین کوڑنے دہل چلانے والا جانور تو دار قطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ دفع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیر یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ **م۔** ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ **ف۔** یعنی زمین اور برہا در ہو۔ ودلیلہ الاسامۃ والاحداد للتجارتہ۔ اور نہ کی دلیل تو سامتہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولہٰذا جو جد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تترک الموتۃ فیعدم النما یعنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں بہیم بار خور پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نومردم ہے۔ **ف۔** تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ **م۔** اگر وہ دے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ تجارت ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ ہا اجمع زکوٰۃ السائمہ و زکوٰۃ التجارۃ دون جمع نہونگے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ ثم السائمۃ ہی اتے کیفتی بالرعی فی اکثرہ السحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ **ف۔** ہمارے دامام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتیٰ لو اعلقہا نصف السحول او اکثر کانت علوفۃ لان تعلیل تالیع للاکثر۔ حتیٰ کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ تعلیل تالیع اکثر۔ والمصدق خیار المسال ولا روالۃ ویاخذ الوسط۔ اور مصدق یعنی لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال لکھ لیا دیجہ اوسط کا مال۔ **ف۔** اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ **م۔** اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ المتفق علیہ۔ نقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حرزات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی گراں گھا۔ یعنی عمدہ و بہتر۔ وخذوا من حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوساطہا یعنی اوسط درجہ کے۔ **ف۔** یہ حدیث غریب ہے اور بیقی نے عروہ بن الزبیر رحم سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من جزات اموال الناس شيئاً وفداً لشارف والیکم وذات العجب - اور ابن ابی شیبہ و
ہودادو نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - امد حدیث ساز رحمہ میں ہر کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عہدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - امد موطاء میں ہر کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑی
تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہر لوگوں کے کما کہ زکوۃ میں سے ہر تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والوں نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فقہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرات مت لو - پھر
مجتبیٰ میں ہر کہ اگر سو اتم میں کانی و لنگڑی دسویں ہوں تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیجاوگی مگر جبکہ
عبد ار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہر - منع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہر
کہ عبد ار لیجاوگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہر - منع - ولان فیہ نظر امن الجاہلین - اور اسط
اس دلیل سے واجب ہر کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہر - منع - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہر
المسئلہ - ومن کان له نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - منع - مثلاً امد ہوں ستمعا
فی اثنا و الحول - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - منع - تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دیکھا
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جلس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جلس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہوا مگر اولاد یا منفع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے استفادہ نہ
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیمہ وز کا وہ بہ - تو بھی اول سے ملا کر اسکے ساتھ زکوۃ دیکھا
وقال الشافعی لا یقسم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک کلذانی غنیفہ
بطلان الاولاد و الارباح لانہا تابعہ فی الملک حتی ملک ملک الاصل - کیونکہ یہ استفادہ تو ملک
ہوئے میں اصل ہر پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے ملک ہوئے سے انکی ملک ثبوت ہوتی
منع بطلان دیگر استفادہ کے بحدیث ابن عمرؓ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ عین حتی کہ سال پلٹ جاوے
رواہ الترمذی و نحوہ ابن ماجہ و فیہ ضعف - ولنا ان الجاہلۃ ہی العلقہ فی الاولاد و الارباح - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہر - منع - یعنی چونکہ اولاد اسی جلس سے ہیں لہذا
تابع کر کے ملائی گئیں - لان عندنا یتمتع التیمیز - کیونکہ جہانت ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہر فیحصہ اعتبار
الحول نکل استفادہ - پس ہر استفادہ کے لیے سال کا عہدہ شمار کرنا بہت دشوار ہر - منع - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو امد وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہر تو کما شک ہر ایک ہر عہدہ سال شمار کریگا
ع - و ما شرط الحول الا التیمیز - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہر - منع - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اسوا سطلے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر
بالاتفاق ہر کہ اختیار ہوا کہ ایسے مجلس کو خاص کرین جسکے نہ ملانے میں حج و شقت ہر - منع - میں کہتا ہوں بلکہ
حج و شقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہر تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی ہم - (فرع) اوٹوں کی زکوۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپہ کا موجود ہر تو اوٹوں
کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - منع - قال والزکوۃ عند
ابی حنیفہ و ابی یوسف فی النصاب و دون العفو - قدوری رحمہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ **ف**۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ بن
بنت مخاض ہر پھر ۳۶۔ ہر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب
وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتیٰ لو ہلک العفو وبقی النصاب یقی کل الواجب عند الی حنیفہ والی حنیفہ
حتیٰ کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا
باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔
ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تیس جن میں ایک بکری واجب ہر پھر سال گزرنے پر چالیس تلف ہو گئیں تو پھر
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہر پھر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ محمد وزفر ان الزکوٰۃ جب
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور
کل مال نعمت ہے۔ **ف**۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یون ہی لکھا ہے کہ پھر جب
۶۱۔ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ یون ہے۔ ۱۲۰۔ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۴۰۔
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یون ہی فرمان حضرت عمر بن عبد العزیز ابو داؤد و دیگر ہے اور
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ شاة۔
لایستغنین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائہ میں ایک بکری ہے۔ ویس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشا۔ اور
روایت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ وکذا قال فی کل نصاب۔ اور یون ہی ہر نصاب میں یا
فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ **ف**۔ یہ حدیث تو جن میں ثابت ہوئی صرف
ابن ابی حزمی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلیٰ اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے
کتاب الاحوال میں روایت فرمان حضرت علی اہر علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں
تو اس کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰۔ پہنچیں۔ مع۔ شیخ صفی ابن العام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر
کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہوا سبیلہ کہ کل جانور دن میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ ان میں
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شیعہ میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں
کر سکتے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب
فیصرف الملاک اولاً الی التبع کا نسخ فی مال المفارجہ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مفاربت میں نفع کو۔ **ف**۔ یعنی جب شرکت مفاربت
پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور بہار مفاربت تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولسنا
قال ابو حنیفہ یصرف الملاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ حنیفہ
تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ **ف**۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔
اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے۔ یس ۲۱۔ میں سے پہلے جو تو عفو میں ڈالے جاویں

۶۔ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶۔ ۱۰۔ عفو میں مٹا لے جا دیں۔ ۳۶۔ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱۔ رہے پس سنت محض واجب ہو۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے نو ٹم الی الذی علیہ۔ پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہو۔ ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان پختی۔ یہاں تک کہ کمی پوری ہوتی ہو جاوے۔ لان الاصل جو نصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ و ما زاد علیہ تابع۔ اور جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اسپر زائد کے معنی میں پھر جب دس ہو چکے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵۰ کا نصاب اُسکے تابع ہے۔ علی ہذا اقیاس۔ اور یہ خاتمہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف بصرف الی العفو او لا ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھر اجاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دیا جاوے۔ ف۔ ابو یوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ۹۔ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳۔ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابو حنیفہ رحمہ۔ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رحمہ۔ عفو گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں انکی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳۔ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امامی میں ابو یوسف رحمہ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ و اذا اخذ الخواج الخراج و صدقة السواکم لای شیء علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کلاو ساتھ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاوے گی۔ یوسف واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر رٹنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم فرما دیا جاوے کہ حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں در نہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا۔ ابن عباس نے انکو موافق تمنا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آگئے اور باغی کجخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہردان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی راے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جنسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جنسے حضرات خلفائے ثلاثہ سابقین پر ہتان ہاند ہیں۔ چونکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جو ٹکڑا اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور انکو قتل و فارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کجخت و دروازہ ملکوں کو چل دیے۔ اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف خون کیا جاتا تھا آخر ابن لجم نے وفا سے آپ کو ناز میں شہید کیا جیسے ابو لولؤ نے حضرت فاروق اعظم کو ناز میں شہید کیا تھا

پھر جانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا کر لے لیا آپ نے اولاً اپنی جہالت کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے نفرت ہو کر کسی فقہر و دیار کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور اُسے خراج جو کافرون پر ہر وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُس کے سوا تمام جانوروں کی زکوۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر ہو چکر آئیں غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یفهم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والیجہا یہ بالحقایہ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو دے ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں انکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُسے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو انکی جان و مال کو غیر دن سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے انکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعید وہا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو نئے دیا جائیگا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعلاہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الہی غرض ہے جو ہر ضامنہ سی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو نئے دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم و بین العر لعالے۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے والدین کے درمیان میں۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خواج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کجاوے۔ لکنہم مقابلتہ کیونکہ خواج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافرون و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خواج بھی کافرون سے بدرجہ اولیٰ لڑینگے جبکہ دے تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خواج بالکل کافر ہیں میں اور یہی حکم روانض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی مقدمہ و بصرح الشامی وغیرہ۔ م۔ و الزکوۃ مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیہم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور خواج اسکو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خواج تو اہل عدل کا قتل کرنا باطل جاننے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوسی بال دفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دینے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ انکو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ و کذا ما دفع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خواج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم باعلیہم من القباحت فقرائے۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جتنے مال خلافت عدل شرعی ہے میں یا شرعاً بیکر عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے نادان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ استقدر زائد ہیں کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہو اول تو یہ انکی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو انکی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مجسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و حراج وغیرہ بنتے ہیں صبح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جائے
 ہر بشر طیکہ مالکوں نے انکو دینے وقت صدقہ زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو غنیمت
 قبضہ میں ہوں اس سے ادا کرین تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماریہ
 کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بیخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا
 کہ تو فقیر ہے اگر دوسرے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اُس نے غنما کے ہو کر دنا شروع کیا کہ طار مجھے فتویٰ دیتے ہیں
 کہ میرے اوپر جو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی بھی بن بھی المصمودی المالکی نے بھنے بادشاہان ملک مغرب
 کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ منع۔ اور
 اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے
 اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دینا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ
 زکوۃ اعادہ کرین اور دوم یہ کہ خراج و ظالمون کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو صبح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والا اول احوط
 امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ م۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق
 و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول
 دوم پر فتویٰ دے۔ فاسد تھا لے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور
 و عشر و حتی زکوۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے
 یہ مال لیا تو صبح یہ کہ زکوۃ نہ دی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اولوایحیہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں
 ساقط ہو گئی نہ باطنی میں۔ تعجیب سے د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاراے عرب سے تھی جب حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں بکو ادا سے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر
 جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جا دیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے اگر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحت کر لیجیے
 تو آپ نے اُن سے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا درجہ اُن سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر
 کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے
 تھے لہذا انھوں نے سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ و لیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ
 شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ و علی المرأة ما علی الرجل منهم۔
 اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو اُنکے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جرى علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ
 صلح اُنکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چہ اُن سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نساء
 المسلمین و دن صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ م۔ تو اُنکے اطفال
 بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دو چہ لیا جائیگا جیسے اُنکے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو حنیفہ سے
 روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخی رحم نے کہا کہ یہی نہیں
 ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اُنکے اطفال پر
 عشر و چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار پر۔ وان حاکم المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ
 اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ م۔ یہی قول امام ثوری و احمد

لا یر۔ وقال الشافعی یغنی عن المالک بعد التکلیف من الاداء۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولا یمنع بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ و۔ یعنی فقیر نے انکا ادرا سننے نہ دیا۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ و۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزو من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ و۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ ہوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ و۔ کیونکہ جزو لکھنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ و۔ کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاک۔ جیسے مجرم غلام کا ویدینا اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ و۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود وید یا جادے یا اسکا قدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سبر د کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جادے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آگاہ اسنے مستحق سے نہیں دے سکتا۔ والمستحق ما یعینہ المالك ولم یحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا مستحق نہیں ہوا۔ و۔ اگر کہا جادے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرح نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آگاہ وقت گذار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی فیل یغنی۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ و۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یا نہ تک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابو الحسن الکرمی رحمہ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اسکو مال بسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔ وقیل لا یغنی۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویۃ۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا۔ یہی قول ابو الطاہر الدباس و ابو سئل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا یہی اصح ہے۔ البسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمفید۔ و فی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی وحدہ سے تجاوز پایا گیا۔ و۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی آسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ لکافی۔ و۔ و فی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ و۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۱۰۰ م۔ بکریوں میں سے ۲۰ م۔ مرین تو نصف ہلاک ہوئے پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی السحول وهو مالک للنصاب جائز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے حالیکہ وہ مالک نصاب ہے۔ و۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انما صد۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادی بعد سبب الوجوب۔

فجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ و۔ یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب
 ہے اور یہ موجود زکوۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ لکھا اذاکفر بعد ایحرج جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔
 و۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ کوئی خطا سے ایک مسلمان کو لگی ادا یا بامخرج کر دیا کہ زکوۃ
 کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مخرج کی موت سے پہلے آتا دیکھا تو جائز ہے۔
 واضح ہو کہ اگر مخرج نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ بھرتین شرطین موطا میں اول یہ کہ پیشگی رتبے وقت نصاب
 پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔
 شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دو سو درم سے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اسکو جہ یا صدقہ یا میراث
 سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم
 بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوۃ نہ تھی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہوا سال تمام ہوئے اسکی زکوۃ دی۔ انفتح بخرج
 اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب میں
 ملا تو یہ خود فقیر ہر لہذا اگر پیشگی دیا ہوا سماعی یا امام کے پاس قلم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص انفتح۔ و فیہ
 خلاف مالک رحم۔ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ و۔ اور انہر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ
 ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو دیکھا
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد
 میں پیشگی لینا صحیح ہے۔ ویجوز التبعیل لاکثر من سنتہ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے
 تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ و۔ بعد حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ حضرت
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی
 فی الاوسط۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن جان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و
 یجوز لنصب اذا کان فی ملک نصاب واحد خلافا لخرقہ۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دیدینا جائز ہے
 جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زکوۃ کا خلاف ہے۔ و۔ اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ
 جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوۃ بغیر وجوب سبب مخرج۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب
 الاول ہوا لاصل فی السبب والسرانہ علیہ تابع لم۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی
 وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ و۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل
 کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت میں کہا
 کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوۃ ہی تو جائز ہے۔ محیط
 السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی
 دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوۃ ادا کرے۔ البخرہ
 حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط السرخسی

باب زکوۃ المال

باب زکوۃ مال کے بیان میں۔ سوائے جانور جسکی زکوۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال میں لیکن ہماری عرب میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ معنی۔ پھر ان میں سونا و چاندی غلطی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوا کسی فعلی نامی ہوتے ہیں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ ابدال معنی۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ منع۔ لہذا کہا کہ۔

فصل فی الففۃ۔ فصل اول چاندی کے بیان میں۔ **ف۔** چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کچھ زبور و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ **لیس فیما دون مائتین** درہم صدقہ۔ **دوسو درم** وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ **لقلہ علیہ السلام** **لیس فیما دون خمسۃ** دست صدقہ **ولا فیما دون خمس** دو صدقہ **ولا فیما دون خمس** اوقی (من اور فی سلم) صدقہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ دست میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ آواتی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ **ف۔** رواہ البخاری و مسلم۔ دست ساتھ صلح کا یعنی چھوٹا رے وغیرہ میں۔ اور دو یعنی اونٹ میں۔ اور اوقی جمع اوقیہ۔ والا و قیہ ربیعہ و ربیعہ۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ **ف۔** چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہزار درج مظہر کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ کمانی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ **ف۔** پس دوسو درم وہ جنگا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین و حال علیہا الحول فیہا خمسۃ و راہم۔ پس جب پورے دوسو درم یعنی پانچ اوقیہ وزن ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ **لأنہ علیہ السلام** **کتب الی معاذ** **رم ان خذ من کل مائتین درہم خمسۃ و راہم** **ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ **ف۔** اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ کو یہ بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم انحر کا حکم کیا۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف رحمہ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضی اللہ عنہ وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت سمجھنے کے اہل میں کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رحمہ نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کمر زانا دجانا دیا گیا سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیس درم حصہ کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ **قال ولا شئ فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔** قد وہی نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یا تا تک کہ چالیس تک پہنچے۔ **فیکون فیہا درہم۔** تب ان میں ایک درم ہوگا۔ **ف۔** پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ کم فی کل اربعین درہم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ **ف۔** یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علامہ تاج العین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ **وقال اما زاد علی المائتین** **فزاۃ بحسابہا۔** اور صاحب ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اُسکی زکوٰۃ بحساب دوسو کے ہے۔ **ف۔** چنانچہ اگر ایک درم زائد نہ ہو تو درم کا چالیس درم حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہوں اور ان پر دس گزر گئے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس پر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵

پہ پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے آخر دو سو سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم
دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب
ہونگے اسلئے کہ اول سال میں ۲۰۵۔ پر پانچ درم واجب درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے
پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی
افتح۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ التاتارخانیہ ۵۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک
دوسو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اس پر حساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔ م۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام
شافعی۔ و۔ اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رحمہ سے مروی ہے
مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضو و ما زاد علی المائتین فحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو حساب
اس کے ہے۔ و۔ رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی
طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہو بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری
و غیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کتابوں
کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہیں
کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر حساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔ م۔ ولان
الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ و۔
اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہوگا کہ بھرا تباد میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا
چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جزب دیا کہ۔ واشترط النصاب فی الابداء لتحقيق الغناء۔ اور ابتداء میں
دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلئے کہ تو انگری موجود ہو۔ و۔ جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو
کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہوگا کہ حیرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب
ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوتی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں حساب نہیں ہے۔ جواب
دیا کہ۔ وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے
وجوب ہونا مگر بے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ و۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسوں حصہ کا شریک نہ جائے۔ مخفی
نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے مکرراً باعتبار قیمت کے لگایا تو دسی بیان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس
کے بعد۔ ۱۲۰۔ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں فانہم۔ م۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ
لا تأخذ من الکسور شیئاً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ
میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لےجو۔ و۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لےجو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسور
آدھا و تائی و غیرہ کچھ مت لےجو۔ م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ نفع۔ امام ابو بکر اسحاق بن سنان
شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا فایہ البیان مع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزم
و لیس فیما دون الاربعین صدقہ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے
کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ و۔ چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ
میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ اربع العشر من کل اربعین در ہما در ہم۔ پس ربع العشر یعنی دسویں حصہ کا چارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین در ہما در ہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ پر تو دنیا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہر پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہوا حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر کچھ مریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہر تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رحمہ جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہو گئی اور درجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہر اسلئے کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہر اور اس لئے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نفس حاصل ہونا شرعاً محمود ہے۔ ولان الصحیح مد فوع و فی ایجاب المسور و لک تعذر الو قوف۔ اور اسلئے کہ جمع تو شرعاً دور کیا گیا ہر حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جمع موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر دافع ہونا مستند ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرے سال گزرنے پر اسکی زکوٰۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیس و ان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو حوام پر اسکا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا مستند کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہوا اور شرح نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہر پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدرر اہم وزن سبعة۔ اور درم میں وزن سبعة معتبر ہے۔ و ہوا ان یكون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیس و ان حصہ ہوا اور اہم اوقیہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہر کہ زکوٰۃ میں وزن اہل مکہ اور کھل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رحمہ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ جو امیہ درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماردی رحمہ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جری التقدیر نے دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہے یعنی میں قیراط نو سات کے ۱۰۔ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن تھرا تو ہر درم ۱۰ قیراط کا ہوا اور ہر ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوا ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰ قیراط کے درم پر زکوٰۃ وخراج و صدقہ و عری کا نصاب و صدقہ و انظر اسی وزن پر رہا۔ جسبہ بن جعجع النوازل و الیون سے مشغول ہے کہ ہر شہر میں دہان کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ و انون کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر ہم۔ جو کی ایک رتی شمار ہوا اور

روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہنچا کر دم یعنی چالیس روپیہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہر سال اگر سارے سال گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸۔ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیس روپیہ واجب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دم ۶۰۔ ہوگا اور مثقال ۱۰۰۔ ہوگا ہوتا ہے پس تجھے جو کی ایک رتن ہو اسی حساب سے دوسو دم چاندی کا نصاب اور ۲۰۔ مثقال سوئے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے۔ اور روپیہ میں چم خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج ہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على الورق ففقه فوفی حکم الفقه۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ و نہ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فوفی حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ و نہ جبکہ چاندی انہیں سے الگ ہو سکے۔ لیتا بیع۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے۔ یعنی ان میں مبلغ قیمتہا نصابا۔ ہون اعتبار ہوگا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ و نہ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے عرض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جاوے و نقد کے دیگر اموال ہیں اور حرجم نے اسکا قریبہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا بھلہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لانا الدرہم تامل عن فیل خش لانہ لا تطیع الا بہ و تملو عن اکثر۔ اس واسطے کہ دم تو فیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدن خفیف میل کے۔ اور دم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبہ فاصلة۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ و نہ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہیں مدار غلبہ پر رہا۔ و ہوا ان یرید علی النصف اعتبارا للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدمے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ و نہ کیونکہ جب آدمے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و نہ جس باب میں ہا ہم نقد کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان نے غالب الغش لا بد من یتہ التجارۃ گمانی سائر العروض۔ لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عرض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے انہیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها ففقه تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ انہیں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ و نہ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے مول کے اندر تانجے کا چرچا اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈہ دیا گیا تو یہ دم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے دم اسقدر ہوں کہ انہیں یہ خالص چاندی دوسو دم وزن کی پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہوگی۔ لانا لا یجوز فی عین الفقهۃ القیمۃ ولایہ التجارۃ۔ کیونکہ عین چاندی میں قیمت مجبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ و نہ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درمول میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں یکساں ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درمول میں چاندی کم اور جستہ یا رنگہ وغیرہ زائد ہو اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلطہ میں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستملک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہ ہو جسکی صورت مذکور ہو چکا

حافظہ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہو تو زکوۃ دے۔ اگر درم میں چاندی دیل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوۃ واجب ہے۔ شرح الانطباع۔
 دقا ضیخان والخلاصہ البحر - کل درم در پیہ حصین چاندی غالب ہے بوجہ عام رملج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکے کے سواے چاندی میں تھوڑا سیل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش - م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکے ہو یا نہ خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ۔ الخلاصہ - ۵ - اور جو مقدار زکوۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم جاسے پس اگر کھنٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رحم کے نزدیک جائز مگر کردہ ہے اور اگر کھنٹی پانچ درم کے عوض میں کھری جاوے جو قیمت میں اسے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھنٹی چاندی کی زنجیریں حصین چالیس ٹرین ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجمل قیمت معتبر ہوگی۔ دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جہ کم تو زکوۃ واجب نہیں البتہ - ۵ - نفع۔
 نوثرہ سو درم کا زیور قیمت دوسو درم ہو تو بالاجمل زکوۃ نہیں ہے۔ باب زکوۃ میں چاندی دسوںے میں سیل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کسی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ المنہج البدائع التفہیم - اگر نری چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں ہنزہ چاندی ہے کہ زکوۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زیادہ ہو تو نہیں۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اسکی زکوۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب ہنزہ کھنٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے۔
 والہ تعالیٰ اعلم۔ مفع۔

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی ذکوۃ میں - بیس فیما دون عشرين مثقالا من ذہب صدقہ۔
 میں مثقال سونے سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فن - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا کان عشرين مثقالا فیہما نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوۃ ہے۔ لمار وینا - بدیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی۔ فن - یعنی حدیث معاذ بن ادریس حدیث علی بن زید حدیث عمرو بن حرم بھی گندین مفع۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م - واما مثقال ما یکون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ فن - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا عالم درم میں گندرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ مفع۔ ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ کل مثقال عشرين قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے۔ فن - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ اسکا اصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوۃ بڑھتی۔ ولیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقہ۔
 اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعند ہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ فن - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک شقال دیا وہ تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ انگسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فن جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ درہم فی الشرح اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہم۔ تو چار شقال اس میں ہر ایک چالیس درم کے ہونے سے۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کو نہیں بڑھاتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھائی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر ہیں۔ م۔ اور فاتیہ البیان مقرر میں ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور بیان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہو اشرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جیسے ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مائیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہر م۔ ع۔ ت۔ قال وفی قبر الذہب والفضۃ وحلیہما وادائیہما الزکوۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے چہر یعنی بغیر مغروب و بے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوۃ واجب ہے۔ فن اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تموار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو جتنی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کھلا دے اگرچہ وہ کھوٹی ہو لگانا واجب ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ۶۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ فن اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه یبذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ فن یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہو وہ مبتذل طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البندۃ۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فن حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البندہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آدین۔ ولنا ان السلب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فن اور نادر و طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دھوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ و دلیل النماء موجود اور دلیل نمونے بیان موجود ہے۔ و ہوا لاعداد للتجارة خلقہ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے پیدا ہونا فن کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ غریہ فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوا المعبر۔ اور دلیل ہی معبر ہے۔ فن نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی و ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ بخلاف ثیاب بندہ ہی فن کیونکہ ان میں کوئی دلیل نام نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ایہ عن جابر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کپڑے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا سمجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عرصہ تک آگ کے دو کنگن پہنا دے۔ پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ مرد رسولہ میں - رواہ ابو داؤد و الترمذی - منذری نے متفقین کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سہر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطن نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لیث سے روایت کر کے کہا کہ ابن لیث اور شعیب بن الصلاح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رحم نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید میں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور حنابلہ بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کے راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رحم سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو حمید و عامر و محمد بن قسطل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا - بالآخر بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہو سکتا ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطن نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی حدیث میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے - بلکہ عیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسیاں بنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الاحق نے کہا کہ قابل حجت نہیں ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور شمل حمد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقین العبد نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد میں محمد بن ماجر راوی کو ابن ابی حزی نے کہا کہ ابن جان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ ابن ابی حزی سے یہ بہت غراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ماجر جو کذاب و ضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن ماجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن معین و ابوزرعہ و ابو داؤد و غیر ہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعت میں اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیورین زکوٰۃ ہیں تو ابن ابی حزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر رضی اللہ عنہ ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں بلکہ جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بغیر سرسری بعض معارض میں چنانچہ مالک رحم نے موطاء میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی بیبیون و بیبیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہیں نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فصل ہے علاوہ ازین متصل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مسلم رحم کو لکھا کہ میری بیبیون کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی دو جات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم غنمی وسعد بن جبر و طائس و عبد السمہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ بین
کتابوں کے بعض آثار عاکشہ و انس جو معارض بین شاید انہیں مراد سوا سے چاندی دے۔ نے کا زیور ہر ہذا عطا
و غنمی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکا کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب استدر احادیث مرفوعہ
و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب
ہر بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت
نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے۔ سنے ایک کی طرف سے
پیشکی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں بانس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر
نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعمین لہذا ہوگی بان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین
ہو گیا۔ الکافی۔ فلو س من زکوۃ نہیں ہے مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاوین
تو زکوۃ واجب ہے۔ المحیط ۵۔

فصل فی العروض۔ نصل چارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ **فت۔** ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں
وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنہیں مدینہ کے فقہاء سب سے یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروہ بن
الزبیر و ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خارج بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی
ہیں۔ مالک رحم سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاوین اور یہی ابن عباس سے مروی
ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوا سے درم و دینار کے۔ کمافی الصحاح۔ اور یہی بیان مراد ہے کیونکہ
چرائی کے جانور دن میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ تجارت یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مع۔ الزکوۃ
واجبہ فی عروض التجارة۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے۔ **فت۔** پس تجارت کی نیت و عمل
ہونا چاہیے۔ کانتہ ما کانت۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو۔ **فت۔** یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے
چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خجور و گدھے۔ منع۔ بلکہ سکھلائے ہوئے
گتے و چیتے۔ کمافی السراج ۵۔ اذابلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی
قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ **فت۔** عروض کی قیمت لگانے میں سکھ دار روپیہ و درم یا
اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید جبکی قیمت دوسو سکھ دانہ میں
تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی۔ الذخیرہ و التفسیر مع۔ فقہ علیہ السلام
فیہا یقوم ما فیہ دے من کل ماتحتی و درہم خمسہ و راہم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ
عروض کی قیمت لگا دے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ **فت۔** یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس
باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے میا ہو اس سے زکوۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوۃ اور غنم میں اسکی زکوۃ اور برہم
اسکی زکوۃ ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ ہر باء موحده و زائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے
مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چترے و حجاب کو فرمایا
کہ قیمت لگا کر اسکی زکوۃ ادا کر۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد

ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ خزوفہ بن الزبیر و سید بن مسیب
 و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق۔ مع۔ و لا تہامعہ ولا تستنار
 باعداد العید۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہار کرنے سے مہیا
 ہوگا۔ فن۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع
 تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہار کرنے سے نامی ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت
 کے مال نامی ہر پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال
 نامی قرار دیا ہر پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اس کو بڑھادہ
 حاصل کر نیلے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ و بشرط نیت التجارۃ لثبت الاعداد۔ اور تجارت کی
 نیت شرط ہے تاکہ بڑھادہ کا مہار ثابت ہو۔ فن۔ کیونکہ مہار کا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہوتی
 یا لاجتماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیار سی بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہوتی
 وہ مال تجارت ہے خواہ بیع نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے
 مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کر نیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس نیت
 بیکہ فروخت کر دے تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جائے
 نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے آسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا
 فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہو گا۔ مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتیٰ کہ مثلاً خراجی زمین
 بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوۃ۔ خاشی نے نو و عمیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں
 کے واسطے جو لین دین گاہین و درسیان وغیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو
 استعمال میں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اس بطرح عطر و تیل بیچنے والے
 نے دو سو درم کی شیشیاں خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ کافی فاضل
 و محیط السرخسی و الذخیرہ ص ۱۰۷۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ
 مرتجع نیت ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور
 جو اسباب بطریق مہیا بصدقہ یا وصیت یا یا حبسین کچھ سبب و نہ نہیں بالبطریق مہیا بدل انخلع یا بدل علق یا صلح
 خون کے یا یا حبسین غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو ارجح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی
 فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہو کہ
 اس وقت سے سال گزرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ م۔ ثم قال
 پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقوہما بما ہوا نفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مسکین
 کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رحمہ و ہذا روایت عن ابی حنیفہ
 مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ و فی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت
 اصل یعنی مہیا میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ فن۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت
 لگا دے۔ لان الثمنین نے تقدیر قیم الاشیاء بہا سوا۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے
 میں دونو نقد برابر ہیں۔ فن۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا پس فقیر کے لیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہر ایک۔ تفسیر الانفع ان
 یقوہما یا یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع کا طور رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ
 اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فن۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہو اور سونا اس وقت گران ہو تو وہ
 ۲۰۔ مثقال سونے کا نہیں مگر دوسو درم سکے کا ہر تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی
 یوسف انه یقوہما یا اشتري ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض
 کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دبے ہوں۔ لانه
 ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے۔ وان اشتراہما بغیر
 النقود قوہما یا نقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ہو تو ایسے نقد سے
 اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فن۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید اور
 شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہو تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه یقوہما یا نقد الغالب
 علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے
 فن۔ خواہ نقد کے عوض خرید ہو یا مال کے۔ کما فی المنصوب والمستملک۔ جیسے منصوب اور مستملک
 میں ہوتا ہے۔ فن۔ صورت منصوب یہ کہ زید نے عمر کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا
 تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور
 مستملک کی مثال یہ کہ زید نے عمر سے یہ گھوڑا عاریت دو کوں ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے
 آگے دس کوں لیکر وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا مٹا من ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا۔ م۔ بالجلاب
 درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے
 اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہر امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام
 ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کیجاء
 جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ
 ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے
 نزدیک اداے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہو پانچ
 درم واجب ہوے پھر اسے باہر عیدین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھ کر قیمت دوسو چالیس درم
 ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رم کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر
 عروض گیسوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسے عین مال کا چالیسواں حصہ دید یا تو بالاتفاق جائز
 ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جا
 سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیسوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر
 عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پیلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق
 بعد ن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ م ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید اور قبضہ نہ کیا تو
 صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہے
 مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوٰۃ نہیں۔ البھر۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون شلّا نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سواکم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھ جائے تو سواکم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سواکم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھر جاتا ہو اور اگر صدقہ سواکم وصول کرنے والا موجود نہ ہو تو مالک مختاری جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ شرح المبسوط للسخری۔ و اذا کان النصاب کا طانی طرفی الحول نقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں میں نصاب پورا ہو تو اسکے مابین میں نصاب گھٹ جائے زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانه یشتق اعتبار الکمال نے اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں شقت ہو۔ فن۔ پس یہ شرط ہو کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہاء میں پورا ہو۔ اما لا بد منہ۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتداء لانقصا و تحقق القیاس۔ تو وہ ابتداء سے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو نگر می تحقق ہونے کی ہو۔ و فی انتہاء للوجوب۔ اور انتہاء سے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ فن۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لا بد ہو۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانه حالۃ البقار۔ اور اسکے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقار ہو۔ فن۔ یعنی تو نگر می تحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقار ہو تو اس میں کمال لا بد ہی نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہو صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال لو ملک الکمل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ فن۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقار کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ فن۔ یعنی اسپر وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہوگی۔ فن۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانه عدم النصاب فی الجملة۔ کیونکہ بالکل نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلہ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہو۔ لان بعض النصاب باقی بقیقی الانقضاء۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہو تو انقضاء باقی رہا۔ فن۔ اگر درمیان میں مال بالکل جائداد یا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہو شلّا اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جو وقت سے ملا اسی وقت سے اسکا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال و یضم قیمت العروض الی الذہب و الفضة حتی یتیم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملا یا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ فن۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہو۔ لان الوجوب فی الکمل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاد کے ہو۔ وان افرقت جتہ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہو۔ فن۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی جناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذہب الی الفضة۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملا یا جاوے۔ للمجانستہ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہمجنس ہیں۔ ومن ہذا الوجه صار سبیبا۔ اور انہی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ فن۔ تو زکوۃ میں دونوں ہمجنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حائث ہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ تم یضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رحمہ - پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ملانا بقیہ ہوگا۔ **ف** یہی قول احمد و ثوری ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جب قدر ہو زکوۃ دیدی جاوے۔ و عندہما بالاجزاء و ہو رواۃ عنہ۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ **ف** یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھان نصاب ہو اور سودرم کا آدھان نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا۔ اور عمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا۔ حتیٰ ان من کان لہ مائتہ و ربعم مائتہ شاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائتہ و ربعم فعلیہ الزکوۃ عندہ خلافا لہما۔ حتیٰ کہ جس شخص کے پاس سودرم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سودرم ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ **ف** کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سودرم میں تو دو سودرم ملکر نصاب ہو گیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب ظاہر ہو اور سودرم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہو تو زکوۃ نہ ہوئی۔ ہا یقولان المعتبر فیہما القدر وون القیمۃ۔ صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لایجب الزکوۃ فی مصوغ ورنہ اقل من مائتین و قیمتہ فوقہا۔ حتیٰ کہ جس سانچہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سودرم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوئی۔ **ف** تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ ہو یقول ان الظم للکھانستہ و ہو تحقیق باعتبار القیمۃ وون الصورة فیضم بہا۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ منہم کرنا بوجہ مخفی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے تحقیق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ **ف** بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا قیمت سودرم ہوں اور سودرم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک دو سودرم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفان نصف پورا نصاب ہوے۔ اور اگر سودرم کے ساتھ دس مثقال بقیہ پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں بھیج ہے۔ محیط السرخسی ۵۔ اور نقیۃ ابو جعفر نے کہا کہ درم ہوں کا سونا چند رہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلا و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے استقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملاوے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاوے۔ المفہرات۔ یا قوت ہوئی دو اجرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے۔ البجہرہ۔ نالوانی نے اگر لکڑیاں ذمک واسطے خمیری روٹی کے خریدین تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر تلچہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اس پر زکوۃ ہے۔ الذخیرہ۔ جسکے ذمہ ادا سے زکوۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلئے کہ قرض خواہ کا جملہ آخرت میں سخت ہے محیط السرخسی۔ اگر مال لکڑیاں اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال بیچانے تو جائز ہے بظاہر۔ جیسے زکوۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ محیط

باب فیمن یر علی العاشر

باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے۔ عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رهنون سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی لیگا اسطرح اموال باطنہ از قسم دم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہوں انکا حصول بھی وصول کریگا۔ انکانی۔ اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہر اسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہر نہ زکوٰۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لیگا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لیگا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہر جو حربی سے دہائی لیتا ہو۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی ندمت حد میں ہر کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی اجدار میں نہ جاویگا۔ مع۔ اذ امر علی العاشر بال۔ اگر تاجر گذر عاشر پر مال کے ساتھ۔ فن۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کج عاشر کی طرف مرد سے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لیکر گذر تو عاشر نہ کو تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری منع شرع وصول کریگا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشهر۔ پس کہا کہ میں نے اسکو چند مہینہ سے پایا۔ فن۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھے قرضہ ہو۔ فن۔ تو زکوٰۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کی جائیگی۔ فن۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ و العاشر من نصبة الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رہتہ پر۔ فن۔ واسطے حفاظت مال تاجر کے۔ البسوط۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے۔ فن۔ اور شرط ہو کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو۔ الغایۃ البھر۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہو۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہو پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہو۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہو اسکو خزانہ حمزہ و خراج میں رکھے اور اس سے اسکا جزئیہ الراس ساقط نہوگا اور سال میں ایکبار کے سوائے قومی سے زیادہ نہ لیا جائیگا۔ السراج۔ فمن انکر منہم تمام التحول۔ پس جس نے ان تاجرون میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراع من الدین۔ یا فانیع از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان شکر اللوجب تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیقین۔ اور قسم کے ساتھ شکر کا قول قبول ہوتا ہو فن۔ تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا۔ و کذا اذا قال او یتھا الے عاشر اخر۔ اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اپنے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مراد وہ اذا کان فی ملک السنۃ عاشر اخر اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ فن۔ تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانه اوعی وضع الامانۃ موضعها۔ کیونکہ اپنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فن۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اسکے موقع پر صرف کرنے کا دعویٰ ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہو۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی ملک السنۃ۔ بخلاف اسکے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہو۔ فن۔ کہ اسوقت قبول نہوگا۔ لانه ظہر کذبہ یقین۔ کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہو گیا۔ و کذا اذا قال او یتھا نا۔ اور اسطرح

جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دیدیا۔ فق
تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان المادار کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہ
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ
الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية۔ اور عاشر پر گزند سے محمول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی
حمایت میں آجانے کی ہے۔ فق۔ لیکن یہ غمناک مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہر اور
جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہیں اور مسلمان فقیر دن پر
صرف کی اسکو صلاحیت نہیں ہے۔ البتہ۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثہ فصول۔ اور یوں ہی صدقۃ
السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ فق۔ اول یہ کہ چند ماہ سے مہری ملک ہوے ہیں۔ دوم مجبور قرضہ ہر جو انکو عیط
ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وقی الفصل الرابع
وہو ما اذا قال ادیت بنفسی اے الفقراء فی المصر لایصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور
وہ یہ کہ اُس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم
کھاوے۔ فق۔ اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی
یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں
کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یمکن ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور جابری دلیل
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال
کے۔ فق۔ کہ ائین اللہ یہ۔ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہر تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں
قسم سچائی کے لیے ہر اور اگر ہم سچائی مان لیں تو سچی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ
لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ ہوا الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہر اور یہ دوم بعد سیاست
ہے۔ فق۔ یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہر تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل
ہو الثانی والاول ینقلب انقلاباً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو ہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ و
ہو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں
کہ سوائم داموال تجارت میں اسکے دل کی تصدیق ہوتی ہے۔ فق۔ یعنی تین صورتوں میں ائین سے ایک یہ کہ
میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البراءۃ فی الجماع الصغیرۃ
اس میں براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ فق۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط
نہیں کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی۔ وشرط فی الاصل۔ اور کتاب
اصل یعنی مبسوط میں براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وہو روایت احسن عن ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن ہے
ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانه ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ فق۔ یعنی میں نے دوسرے
عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق وعواہ علامۃ فحب ابرازہا۔ اور اسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت
ہر یعنی تحریر ہے اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول اس خط لیشبہ اس خط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر ہوگا۔ فق۔ اور یہی روایت صحیح ہے

الکافی ت۔ و ما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی ائین ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یؤخذ منه کضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ دو چند اس مقدار کا ہو جو مسلم سے لی جاتی ہو۔ فیراعی ملک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دو چند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہو گا۔ فن۔ کہ سال گندے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر غیر میں نفرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا ترجمہ نے ترجمہ میں خاص کر دیکر شرائط و جب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق جو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ اُنکے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحرابی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق ہوگی۔ فن۔ یعنی التفات ہی ہو گا اگر جگہ اولاد سے۔ ت۔ الانی الجوارسی یقول من احمات اولادہ مگر باندیوں میں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے ائین ہیں۔ او غلمان معہ یقول ہم اولاد دی۔ یا ایہ غلمان میں جو اسکے ساتھ ہیں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان پسکر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہو اول تو اہم المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر کم بیان ٹھہرے ورنہ میں بھیجے گا یہ باندھوں گا بھر تو یہاں سے جانے نہ پائیگا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا بھر کا خر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیاں ہیں اُنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ اُن سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے جو کرے ہیں جنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منه بطریق الحماۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و مانے یہ یہ من المال بحتلج الے الحماۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہو اُسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ فن۔ تو نصاب و سال پلٹنا و فراغت و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینا۔ غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہو اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے۔ فن۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لیتے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فلذا باموئیتہ الولد لانہا بتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فن۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے فالخدمت صنفہ المالیۃ فیمن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا ان المال۔ اور عشر لینا میں ٹھیک مگر مال سے۔ فن۔ تو ان باندیوں و اُنکی اولاد سے عشر نہ لیا جائے لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لی جائیگی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق ہوگی۔ نفع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے۔ قال و یؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اسکا دو چند حصہ ان حصہ۔ ومن الحرابی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دو چند یعنی رسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ لہذا امر عمر بن زید سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فن۔ سامعی عامل زکوٰۃ دعا شرح کام کرے۔ رعدہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ کذا قال القدری فی شرح المختصر مع۔ وان مرحبہ
 بنحسین درہالم یؤخذ منہ شی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درہم
 کے ساتھ گذرے تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف
 تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات
 ہی یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ
 ہے۔ ف جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفا۔ یا اسکا دوچند معقول ہے۔ ف جبکہ ذمی سے لیا گیا۔
 فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف حسین سے زکوۃ یا اسکا دوچند لیا جاوے۔
 و بذاتی الجماع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف جب کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز
 ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل حوان کا نوایاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا
 ولانہ لا یتحتاج الی الحاکمۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لےوے اگرچہ
 حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں ایسے کہ قلیل مال برابر عفورہا ہے اور ایسے کہ قلیل میں حفاظت کی
 احتیاج نہیں۔ ف حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحبہ ہا سنی درہم دلا
 یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دوسو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرے اور یہ معلوم نہیں کہ دے
 لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر میں سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان
 اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہاگی۔ ف یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ
 یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون من اربع العشر او
 نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے
 ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کا نوایاخذون
 کل کل لا یاخذ کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں
 لےگا۔ لانہ مخدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف کہ بعد امن دینے کے کل مال حسین لیا اور قدر کرنا ہماری شان
 نہیں اگرچہ حربی کفار یا سکرین۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد ان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر دے تو ہم نہیں
 قتل کریں گے۔ انفع۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل مال سے سوا اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے
 وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط ان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ انکو معلوم تھا کہ ان کا
 بدلہ مال ہوگا۔ فانہم واسر اسلم۔ وان کا نوایاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے
 کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لےگا۔ لیتے کو الاخذ من تجارنا۔ تاکہ دے ہمارے تاجروں سے بھی لینا
 چھوڑیں۔ ف جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا اخی بمکارم الاخلاق۔ اور ایسے
 کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف جبکہ انکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوبی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ
 انکی نیک خوبی خالصا بوجہ امر نعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوبی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب
 بسل دیگی۔ م۔ وان مراہزنی علی عاشر عشرہ ثم مرمرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشر
 حتی یحول حول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہو اپس اُسے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں
 گذرے یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لےگا یا تاں کہ سال پلٹ جاوے

فت حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل جوامع ہوس اعلام کے کہ سال بھر بیان رہا تو بھر جز یہ باندھا جائیگا اور
تو بین کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشتر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گند اسی ماہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشتر اس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل
سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے وجود ہو اور جا بجا غمروں کے
جانے میں اسکا دوبارہ گذر عاشتر کے تاکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر لیگا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وقی الاخذ بحفظ۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے بہت کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے
تھا۔ فت اسکا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہے۔ فت تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ ولہذا الحول تجدد
الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ فت کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ میں سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب ہو کہ اس پر مرجع قابو
ہو۔ لانه لا یکن من المقام الا حلا۔ کیونکہ حربی کو بیان ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ فت یعنی
قرب ایک سال کے۔ انتہایہ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہر اسلئے کہ لانه لا یکن من المقام حلا۔ یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹے تک میں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر
جز یہ باندھا گیا جانے سے عرض جو کچھ ہو عاشتر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہر روز داخل
ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یتاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔
بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دارالحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہوئے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ فت یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشتر کی طرف گذر
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر
داخل دارالحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانه رجع با مان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔
وکذا الاخذ بعدہ لا یفنی الی الاستیصال۔ اور چون ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب
یعنی نہیں ہے۔ فت اور اگر اول مرتبہ اپنے سوا اسکے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گندھا ہو عشر
نہیں لیگا۔ البتین۔ وان مردی نجر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سورد یا دونوں کو لیکر گذرے عشر انحر دون
ان خنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ و قوله عشر النحر اے من قیمتھا۔ اور نصف نے جو کہ کہ
عشر النحر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ فت نہ کہ میں شراب
کا دسواں حصہ۔ وقال الشافعی لا یعشر بما لانه لا قیمۃ لہاء اور شافعی رحم نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لیگا
کیونکہ ان دونوں کی کو قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشر بما لا ستوا کما فی المالیۃ عندہم۔ اور زفر رحمہ اللہ
تھا اسے نہ کہ کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک
یکساں ہیں۔ فت یعنی دسے لوگ دونوں کو مال ٹھہرتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشر ما اؤامر بہا جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرے ہو۔ لانه جملۃ النحر ہے جملۃ
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو عمر کا تابع کیا۔ فت جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہ

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخمر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا بیس گندہ تو خمر کا عشر بیس نہ خمر کا۔
 فن۔ مگر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا جو خمر کا عشر نہ خمر کا بیس دونوں میں فرق کیا گیا سو وہی
 الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لما حکم العین والخمر یر منہا۔ اور وہ فرق کی بنا ظاہر ہوتا
 ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذوات کا حکم ہو اور خمر یر بھی ذوات القیم سے ہے۔
 فن۔ اور شراب نہیں ہر اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ انکا مثل ٹھیک انہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
 ایک سو کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک
 ٹھیک شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھیک بھری تو یہ مثل سابق ہو۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی
 ہے۔ پس جبکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ و ذوات الامثال لیس لما ہذا
 الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذوات کی جگہ ہو اور خمر بھی
 ذوات الامثال سے ہے۔ فن۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہو اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
 نہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جبکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گھوڑوں
 و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گھوڑوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت
 قیمت دوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جبکا مثل نہیں جیسے بکری دھوڑ وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
 اسکے قائم مقام ہو۔ پس مسئلہ مذکور میں خمر یر کی قیمت اسکے قائم مقام ہو تو عشرہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام
 نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہو تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایہ۔ اور دوسری
 دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والسلام بھی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
 اپنی ذاتی شراب کی۔ فن۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للتحلیل۔ کہ کر کے کرنے کے واسطے۔ فلذا یجہا علی غیرہ
 پس اسطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فن۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا بھی خمر یر نفسہ بل
 بحسب قیاسہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔
 فن۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر
 کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ۔ تو اسطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ فن۔ تو اسکا
 عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال
 نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کا فرق کے حق میں خمر یر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملہ
 میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خمر یر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال
 نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہو تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی ہیں اسکی
 دو چیزیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رحمہ بھی ساقط ہو گیا
 بلکہ قول شافعی رحمہ کا بھی جواب نکل گیا لیکن انکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے وغیرہ
 فروخت کے سر کر کے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آویگا۔ مگر
 ذمی مردار کی کھالیں لیکر گندہ تو امام محمد رحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
 المحیط۔ امید ہے کہ اس میں کوئی جتہد مخالفت نہ ہو گا۔ مگر اگر ایسی چیزیں لیکر گندہ جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و
 تر کھانے والی ذواک وغیرہ و غیرہ جنکی قیمت نصاب ہو تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر بیس ہے اور امام کے نزدیک

نہیں۔ السراج۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں قرار نہیں جگہ دیگا حتیٰ کہ اگر قرار ہون یا اپنے کاربرہ و ازون کے لیے
چاہے تو لے سکتا ہے۔ افش۔ ولومر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل
یا عورت مع مال گزرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل بہ کچھ نہیں ہے اور عورت
پر استقدر جو تغلبی مرد ہے۔ فن۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے
جو باب سوائم میں گزر چکی۔ فن۔ لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور
صحیح ہے۔ و اس لئے اہل علم۔ و من مر علی عاشر بامۃ و درہم و اخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد حال
علیہا الحول لم ینک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سودم کے ساتھ عاشر کے ناکہ ہو گزرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے
گھر میں دوسرے سودم ہیں کہ دو کون پر سال گزر گیا ہے تو عاشر ان سودم کی زکوٰۃ نہ بیگا جنکو ساتھ لیکر گزرا۔
تقلتہ۔ بوجہ انکے ہل ہو چکے۔ فن۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ و ما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اسکے گھر
میں ہیں وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ فن۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود ہماز ہے
بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کر لے۔ کما فی السراج ۷۔ ولومر
ما بھی درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سودم بضاعۃ کے ساتھ گزرا۔ فن۔ اور بضاعۃ یہ کہ کسی تاجو یا غیر سے دیا
گی کہ میرے یہ دو سودم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشر یا۔ عاشر اسکا عشر نہ بیگا۔ لانه
غیر ماذون یا دار زکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فن۔ بلکہ مالک نے
اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ قال و کذا المضاربۃ۔ مضرب نے کہا کہ یہی حکم مضارب
کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضارب کے جو نصاب ہے ناکہ ہو گزرا
فن۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا۔ مضارب یہ کہ مثلاً زید نے عمر کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت
اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ و کان ابو حنیفۃ لقول اولادہ یعشر بالقوۃ فی المضارب
حتی لا یلک لرب المال نیمہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ
بے خط کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ ثبوت حق مضارب کے حتیٰ کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جائے بلکہ
مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب ہنزد مالک کے قرار دیا گیا
فن۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا ہوں ہی مضارب سے وصول کر بیگا۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب
و ہو قولہما۔ بھر ابو حنیفہ رحم کے قول ہوں سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین
کا قول ہے۔ لانه لیس بالک ولا نائب عنہ فی ادار الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ مالک
کی طرف سے اداسے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکن فی المال ربح یبلغ نصیبہ لہا یا فیو خذ منہ لانه مالک
لہ۔ مگر آنکہ مال میں استقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جاوے۔ فن۔ تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا
کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک
اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولومر جبہ ماذون لہ جائتی درہم۔ اور اگر دو سودم کے ساتھ ایسا غلام گزرا جنکو تجارت
کی اجازت دی گئی ہے۔ فن۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ و لیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر
قرض بھی نہیں ہے تو۔ عشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا۔ فن۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال
کا مالک نہیں اور نہ اسکو اداسے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شرع باب میں مجمل اسخشی سے گزرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں لاوے۔ ۴۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام
نہاز ہے۔ قال ابو یوسف لا اور ہی ان ابا حنیفہ ترجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ و ہو قولہما انہ لا یعشرہ
اور مضاربہ میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر
نہ لےگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ۵۔ کیونکہ جیسے مضارب کو اداسے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا
یہ بھی بیان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فیما فی یدہ للمولیٰ ولم التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ
ہو وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کا مضارب۔ تو ماذون
بھی مثل مضارب کے۔ ۶۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شایع کا کہ وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب
کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ
نہیں بلکہ ماذون مضارب میں فرق ہے۔ فقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعبد
علی المولیٰ فکان ہوا المحتاج الی السحایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کی
صرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ۷۔ پس عاشر
حق حمایت ماذون سے لے لےگا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیایۃ حتی یرجع بالعبدۃ علی رب المال
فکان رب المال ہوا المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ۸۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق
ہے۔ فلما یكون الرجوع فی المضارب رجوعاً عامہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں
وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے ہوگا۔ ۹۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہو تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع
کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لےگا ہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے یمن دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو
ادھار دیا آنکازمہ و عہدہ مال پر ہے چنانچہ دے لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون
کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دانگیر ہو گئے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اُنکے قرضہ میں
فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب
محتاج حمایت نہیں اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت
ذاتی یا نیابت اداسے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ
ماذون سے بھی نہیں لےگا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مع۔ وان کان مولاه معہ یؤخذ منه لان الملك لہ۔
اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لےگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد
وین یحیط بالمال مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ۱۰۔ یعنی
مال و قرضہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو
لا لحد ام الملك۔ بوجہ عدم ہونے ملک مولیٰ کے۔ ۱۱۔ بقول ابو حنیفہ رحم۔ او الشغل یا وجہ

مشغول ہونے والے کے۔ **ف** یعنی مال قرضہ میں مشغول ہر بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ **قال** ومن مر علی عاشر الخراج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجہ (ریا یا جیون) کے عامل پر گھڑا ایسی سرزمین میں جان خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ **ف** عشرہ۔ پس خارجہ کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ **ف** پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ **ف** یعنی علیہ الصدقہ تو بکر اس پر صدقہ رکھا جائیگا۔ **ف** یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ **اذا مر علی عاشر اہل العدل**۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ **لان** التفسیر جار من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تفسیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ **ف** بخلاف اسکے جب کہ خارجی دباغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ **الکافی ع**۔ (فروع) چو پائے و نقد کو کہا کہ میری نہیں یا عرض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ **السراج** و **الطحاوی** سال لیکر تاکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر عالم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ **المحیط الثبیین**۔

باب فی المعادن والارکاز

باب کا نون و دھینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان حسین خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دھینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ **ارکاز** جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کثر دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں **ارکاز** یعنی دھینہ ہے۔ **ارض** خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ **ارض** عشری جس پر عشر واجب ہو۔ **قال** معدن ذهب و فضة او حديد او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا پارنگ یا پتیل کی۔ **ف** پاتا بنے کی۔ **و** جد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ **ف** نہ گھریں۔ **نفیہ** الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ۔ **ف** یعنی حق فقرا و یتیمیں عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ ہیئر و جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ **بذا** عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ **وقال** الشافعی لاشی علیہ فیہ لانه مباح سبقت یدہ الیہ کالصيد الا اذا کان المستخرج دہیا او فقتہ فیجب فیہ الزکوۃ و لا یشرط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ **ف** اور یہی قول اس کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ **لانہ** عا و کلمہ و الحول للتمنیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل غائب یعنی میں زیادتی جو اور سال پہنچنے کی شرط تو ثبر حاد ہی کے واسطے تھی۔ **ف** اور حجت شافعی رحم کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرج سے معادن قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوا زکوۃ کے کچھ نہیں جانا تا یوم۔ رواہ مالک و ابو داؤد۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم ہی بیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ **لنا** قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی علیہ وسلم کہ۔ **ف** البجا، جبار

والسبر جبار والمعدن جبار۔ ونفی الرکاز الخمس۔ عجماء یعنی سینگون والے جانور بدر ہیں اور کنوان بدر ہر اور معدن بدر ہے۔ اور کازمین پانچوان حصہ ہے۔ فن۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگون والے جانور دن کے کسی کو مار ڈالنا تو اس کے خون کا تقصا صیادیت کسی پر نہیں ہر اور رگ کنوان کھودنے کے لیے مزدور دن کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون بدر ہے۔ یون ہی کان کھودنے میں اگر مرنا تو بدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچوان حصہ واجب ہے اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور ذینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور ذینہ مزدن میں پانچوان حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ۔ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون بدر ہے جیسے عجماء و کنوین کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال بدر ہے کیونکہ اول تو خلاف معاوہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے بدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ معدن بدر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہر گرجاے معدن کے رکاز فرمایا۔ و هو من الرکز۔ اور رکاز رشتہ رکز سے فن۔ جو مرکز ہو حتی کہ جو ارادہ دلی ہو اس کو مرکز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا حفظ کیا۔ فن۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہتا کہ رکاز کا لفظ معدن و ذینہ یہ حدیث صحیح دلیل صحیح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ و اعلموا انما غنم من غنی فان لصد خمسہ الایہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ غنیمت پاو تو اس کا پانچوان حصہ صد ہر الخ یعنی نفرون کے لیے ہے۔ تو یہ غنیمت میں پانچوان حصہ ہر اور معدن و ذینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافرون کے قبضہ میں تھیں۔ فن۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافرون کے تحت میں تھیں۔ و حوتھا ایدینا علیہ۔ اور جبارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ علیہ کے۔ فن۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمتہ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں ونفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچوان حصہ ہے۔ فن۔ پس معادن میں صد تعالیٰ پانچوان حصہ ہوا۔ بخلاف الطیید۔ بر خلاف شکار کے۔ فن۔ جس پر شافعی رحم نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ حید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ فن۔ حتی کہ کافرون کا قبضہ اپنہ تھا سب مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا سبھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں جو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو صد تعالیٰ حق فقرا ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا رکنے دار ثون کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصہ معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا حکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغنائم ید حکمۃ لیسوا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ فن۔ لہذا وہ ان کے ثوارہ میں نہ تھیں۔ واما تحقیقۃ فللواحد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ فن۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہو وہ حکماً اس کے اندر کے گاؤں کا سبھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ در حقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرا بالحکمۃ فی حق الخمس۔ پس پہلے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ و تحقیقۃ فی حق الاربعۃ الا خمس حتی کانت للواحد اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ فن۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو مالان

بیکر دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو دھونڈنے کی اجازت
 دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو منافق شرط کے پادریگا۔ محیط السرخسیء و قحط۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے
 معا دن قلعہ کیلئے مین شرکت کی پھر ایک نے پانی تو چار پانچون حصے اسی پانے والے کے مین مع البحر۔ یعنی
 عقد شرکت باطل ہو سم۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر
 کا جو مع البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن نہ کور جنگل یا زمین غرابی و عسری مین پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنہ
 اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اس مین کچھ حق نہیں ہے۔ و ف۔ یعنی سب پانے والے کی
 ہے اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند الی حلیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال فیہ الخمس لا ینال
 مار وینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہے جو کہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
 روایت کی۔ و ف۔ یعنی حدیث و فی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اگر کہیں پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور
 جگہ تو اس مین خمس واجب ہے۔ و لہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاء زمین سے
 ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین مین مرکب ہے۔ و ف۔ کوئی علیحدہ ذہینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ و لا موتہ فی سائر
 الاجزاء۔ اور کوئی بار خرجہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ و ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فلذا سنے
 ہذا البحر۔ تو اس خبر معدنی پر بھی کوئی بار خرجہ کا نہوگا۔ لان البحر لا یخالف البحر۔ کیونکہ جزء اپنے کلی سے
 مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکفر۔ برخلاف ذہینہ کے۔ و ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہے
 لانه غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ ذہینہ تو زمین مین مرکب نہیں ہے۔ و ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضع یعنی بطور روایت
 رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین مین پایا۔ و ف۔ یعنی ملوکہ خاص جو مثلاً
 امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن الی حلیفہ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس مین دو روایتیں ہیں
 و ف۔ روایت الاصل مین واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی
 احد نہاد ہو روایت الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیة عن الملون دون الارض۔ پس وجہ فرق
 در میان زمین و گھر کے دونوں روایتوں مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی یہ ہے کہ گھر تو ملک ہوا
 اس حالت سے کہ بار خرجہ سے خالی ہے نہ زمین۔ و ف۔ کیونکہ زمین ملوکہ پر جیسی ہوا بار خرجہ رہیگا اگرچہ خریدے
 و لہذا وجب العشر و الخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
 ہے نہ گھر پر۔ فلذا بندہ الموتہ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ و ف۔ یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
 پر۔ بھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ ربان قسم دوم یعنی ذہینہ کا قوسہ پایا۔
 وان وجد رکاز اسی کنز۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی ذہینہ پایا۔ و ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے
 پس بیان معدن کے بعد رکاز سے بھی مراد کہ اسے ذہینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس مین خمس واجب ہے چند ہم
 یہ اتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لمار وینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ و ف۔ یعنی
 فی الرکاز الخمس۔ بھر اختلاف اہل مین باقی چار پانچون حصوں مین ہے کہ کہیں کے واسطے منسلک۔ خرچہ الطہاری
 و اسم الرکاز یطلق علی الکثر یعنی الرکز۔ اور فقط رکاز کا اطلاق ذہینہ پر جو کہ معنی رکز کے ہے۔ و نحو الاشبات
 و معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ و ف۔ پس اگر اس قدر تعالیٰ حل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
 اگر اند اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ ذہینہ ہے۔ بالہذہ ذہینہ خواہ جنگل پر زمین یا زمین غرابی

بین یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ حکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔
 نفلہ۔ تم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کا لکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلہ اللقطة وقد عرف حکما
 فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دینہ اہل اسلام کے قرب پر ہو جیسے اس پر کلمۃ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
 بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم انہی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ فن۔ یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
 خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا
 تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کا لکتوب علیہ الصنم۔ اور اگر
 اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ فن۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس
 علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ فن۔ یعنی بھس رکاز اور غنیمت
 جیسے غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے
 اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو دیگا تو
 فرمایا۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین میں پایا۔ فن۔ جیسے ہارون کے مناریا
 جنگل یا بیڑ میں۔ فاربتہ اخماسہ للواحد۔ تو چار پانچویں حصے ہارون کے واسطے ہیں۔ لانه تم الاحراز منہ
 اذ لا علم بہ للغانین فمختص بہ۔ کیونکہ اپنے حرمین کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
 غازیوں کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ فن۔ یعنی شخص اسی کا ہوگا
 دافع ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
 کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تفصیل آویگا اور مسئلہ مذکورہ میں دار الاسلام ہو جانے کے بعد
 دینہ ظاہر تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہذا کہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرمین لانا کیونکر ہوتا۔
 وان وجدہ فی ارض مملوکہ فلذا حکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق تیمام الجہازہ و ہونہ۔
 اور اگر اسنے ملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے ملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
 حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی چیز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ فن۔
 تو یہی چار پانچویں کا استحقاق ٹھہرا۔ وعند ابی حنیفہ و محمد ہو لمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک باقی
 اس شخص کا جسکے لیے احتفاظ کیا گیا۔ و ہوالذی ملکہ الامام بذہ البقعة اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو
 امام نے اچھا سے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ فن۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار
 یہی مختط لہ مسلمان یا اسکے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت نیچے ہوں۔ لانه سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ فاباہ
 اس پر سابق ہو چکا۔ وہی ید المخصوص۔ اور یہ قبضہ مخصوص قبضہ ہے۔ فن۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فی ملک
 بہائی الباطن وان کانت علی انظار۔ پس اس قبضہ مخصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
 زمین میں ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے۔ فن۔ بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
 پس غازی داسکے ورثہ مالک نمونے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکز کا بھی مالک ہو گیا۔ لیکن اصطلاح
 سکتہ فی بطنہا درہ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ میں موتی ہے۔ فن۔ تو وہ مچھلی مائع موتی کے مالک
 ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہو اہو یا نہ ہو ظاہر الروایہ ہے۔ مع۔ اگر مختط لہ مالک کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی
 ہو تو بھی اس دینہ کے مالک مختط لہ وارث نہ ہونگے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے

اہل الجاہلیہ
 دینہ جاہلیہ
 دار السلام کی شہادت
 غنیمت کا مال
 جنگل یا بیڑ میں
 دار الاسلام ہو جانے کے بعد
 دینہ ظاہر تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہذا کہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرمین لانا کیونکر ہوتا۔

اس زمین کے یہ دینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ **ف**۔ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اسکے لہج ہو جیسے رخت وغیرہ اور جو مخلوط ہو جیسے گنا ہوا رخت رکھا ہوا وہ داخل نہیں تو یہ دینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہوگا۔ لاناہ مودع فیہا بخلاف المعدن لاناہ من اجزائہا **فیقتل** الی المشتري۔ کیونکہ دینہ تو زمین میں درہیت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہر قسم کی بجانب شتری منتقل ہو جائیگی۔ **ف**۔ یہ اسوت کہ خاص مخطہ یا اسکے درہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المخطہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مخطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دینہ صرف کیا جاوے اتنا سے مالک بجانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا برائے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ **ف**۔ یعنی ابتدا سے فتح اسلام کے بعد ظان شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مخطہ ہے یا اسنے مخطہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے یا حال اعلیٰ طبقہ میں اتنا پر جو مالک معلوم ہوا اسکو ملگا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ **البدائع**۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مخطہ کو کچھ نہیں ملگا۔ **الغابیہ**۔ یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر اسنے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ **ع**۔ بالجملہ جب علامت سے دینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ نقطہ ہے اور اگر دینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور امین بانجو ان حصہ ہوا اور باقی میں ہر مذکورہ اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الغریب یجعل جالبیانی ظاہر المذهب۔ اور اگر اسکی طرف شبہ ہو یعنی اسپر شبہ ہے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذهب میں وہ کفری قرار دی جائیگی۔ **ف**۔ یہی حق ہے۔ **ع**۔ لاناہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیانی زمانا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے تانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ **ع**۔ تقادم العمد۔ کیونکہ عمد بہت قدیم ہو چکا۔ **ف**۔ تو ظاہر وہ کافر کا دینہ نہیں ہے۔ **ع**۔ نہیں بلکہ اب تک نکلیا ہے تو حق وہی ظاہر المذهب ہے۔ **ع**۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دارا کفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ **ف**۔ خواہ معدن یا دینہ۔ **ع**۔ روہ عظیم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس رکھ کر تران عن العدر لان مافی الدار فی ید صاحبہا خصوصاً۔ **ع**۔ در بدر عمدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ **ف**۔ یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بد عمدی ہے۔ پھر اگر اسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر شتری کو بھی حلال نہیں۔ **ع**۔ شرح الطحاوی۔ پس اسکی راوی بھی کہ صدقہ کر دے۔ **ع**۔ یہ توجہ حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر اسنے رکاز دارا حرب کے صحرا میں پائی۔ **ف**۔ یعنی ایسی زمین میں جسا خصوصاً مالک کوئی نہیں ہے۔ **ال محیط**۔ **ع**۔ تو یہ رکاز اسی بانجو کی ہے۔ لاناہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوصاً قبضہ میں نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صحت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صحت میں خصوصاً قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صحت میں خصوصاً قبضہ حکمی نہیں ہے۔ **ع**۔ فلا یعد عدرا۔ تو یہ قدر نہیں شمار ہوگا۔ **ف**۔ یعنی شرعاً قدر نہیں ہے۔ **ع**۔ رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دارا حرب دارا عدل نہیں ہوتے کہ اس اعدل توجہ اتھی عزوجل ہے وہی وہاں نہ اسو تو دارا کفر وہ حقیقت دارا کفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ **ع**۔ کناہیل ہم۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ **ع**۔ ولانشی فیہ۔ اور میں

کچھ حق نہیں۔ **ف** نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ **م**۔ لانا بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد کے ہے۔ **ف** یعنی جو جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور مخلص جس نے نص کی شہادت کی۔ واضح ہو کہ جب سلطان کا کوئی مردہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ مردہ غازیوں کا جو کچھ حسین اور اسے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اس طرح یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلۃ مخلص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے مخلص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ **م**۔ مگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہوتا حربی کے گھر یا صحرا جان سے رکاز لادے سب اُسی کے بغیر خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پادے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پادیں جس سے انکو ظلم نہ ہو موت حلال ہو۔ **م**۔ ویس فی الغیر زوج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ ہارون میں پائے جاوین انہیں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ بھر جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوۃ تجارت جیسا ہوگی ورنہ نہیں۔ **م**۔ اگر کافروں کے خریدنے یا دینے یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو انہیں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ ہارون میں پیدا انشی ملین انہیں خمس نہیں۔ **م**۔ نقولہ علیہ السلام لا خمس فی البحر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ بحر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی البحر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ رحمہ تعالیٰ کا قول اُسی معنی میں روایت کیا۔ **د**۔ البسط فی العینی وغیرہ۔ **م**۔ وفی الزیق الخمس۔ اور زیق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ **ف**۔ فی قول ابی حنیفہ آخر او ہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رحمہ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ **ف**۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ **م**۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ **ف**۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ **ف**۔ یا پسین کے قسم ہے۔ **ع**۔ بالجملة موتی وعنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ **ع**۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے۔ **ف**۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو حنیفہ نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال یس فی الطیر خمس۔ یعنی ابن عباس رحمہ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **م**۔ ابو حنیفہ نے اس کے مانند جابر رحمہ سے روایت کیا۔ **م**۔ وقال ابو یوسف فیما وفی کل حلیۃ مخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسف رحمہ نے موتی و عنبر میں اور ہریزور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ **ف**۔ سمندر سے نہ پودہ نہ نکلنا بدین معنی کہ انکا زور بطور بار وغیرہ بنا کر پختہ ہیں۔ کافی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الایہ۔ **ل**۔ عمر زو اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو حنیفہ نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن العام رحمہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الزرقا و ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے بفتح۔ **و**۔ ولھا ان قهر البحر لم یرد علیہ ان قهر فلا یکون الماخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہباً او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قہر پر قہر اور نہیں ہوا یعنی قہر سمندر مثل کفار کے مغلوب و قہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نعم البصر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ **ف**۔ اور جب غنیمت نہو تو اس میں خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو حیر و موتی میں بھی نہوا۔ **و**۔ عن عمر فیما وسره البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو۔ **ف**۔ یعنی جب سمندر کے بوج نہ کنارے عنبر بہا دیا تو جسے پایا یا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ **و**۔ بقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ **ف**۔ دفع ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رحمہ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوائے اسکے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ **م**۔ مجھلی میں کچھ واجب نہیں۔ تا فیضان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ **ف**۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و فینہ لکے۔ **ف**۔ لکھی وجد۔ تو یہ متاع و فینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ **و**۔ فینہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلة اللذیہ و الفقتہ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ **ف**۔ تو خمس واجب ہوا۔ **و**۔ اللہ تعالیٰ اعلم (شرح) کما ان و فینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالیٰ ہر انبی ذات پر اور اپنے اصول پر دانے فرمے پر ادا و اجبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ **اللہ**۔ اور اصول مراد وہ لوگ جنہیں یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوئے جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتوں و بھلون کی زکوٰۃ میں۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ **ب**۔ قول کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ کھیتوں و بھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اسکے شرائط جدا گانہ ہیں۔ **م**۔ معنی۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی ثمر حار و نذر جو حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی لاغنت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقہ حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تطہارۃ یعنی پاک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گذری۔ **م**۔ شرط اوجوب و قسم میں قسم اول البیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جاتا ہو۔ ۳۔ با عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبرائے سکنا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مر گیا اور زمین کا المی قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہو اسکی زمین شرط نہیں ہے حتیٰ کہ وہی اراضی میں اور غلام ما دون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین مشرعی

حق کی خواہش زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود جو یعنی حقیقتہً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
 بھی وہ چیز جو جسکی ندرت سے زمین کی بھرپور مقصود ہوتی ہو یعنی مثلاً گندے کے درخت نمون بلکہ اناج وغیرہ
 جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البھر۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا ہام ابو حنیفہ نے۔ فن۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی
 و مجاہد کا وہ سبب احمد و حامد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجہ الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سبب عشر ہے۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہو
 جیسے گیون و جو و اجاد و جو و جنوان و جانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے
 پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و پونڈا و زریہ و خرزبرہ و کھیر و گلکڑی و بینگن و کسم و آنگے مانند چیزیں خواہ
 پانی رہنے والی ہوں یا نمون۔ القاضی خان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و کون
 و دھینا۔ المفہرات۔ رائی اور ایسے ہی بہار و بگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے بطریقہ
 سوا و سقی سیجا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقۃ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ فن
 ادا اعتبار سال میں سے اکثر اہام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پائے اسکو دریا و
 نہر سے یا بارش سے ملا تو اس میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب و الحطب و الخشیش۔ سوا کے نرکل و انیدھن کی
 گلکڑی و گھاس کے۔ فن۔ کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی پیدا ہونے والے چیزوں میں نہیں کیونکہ ان سے زمین
 کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالود گھاس
 و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جلکواٹ کر فروخت کرتا ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا بحیث اسکا
 اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و ظران البھر اور ایسے بچوں
 میں نہیں جو سوا سے ندرت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خرزبرہ و تخم خیابین و ناخواہ و کلونجی۔ المفہرات۔ ادریون ہی عشر
 نہیں ہے۔ قنب و صنوبر و درخت بنبہ و درخت بینگن میں اور کھدو کیلہ و انجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت بھلا
 ہو و عشر ہیں۔ شرح الجمع لابن ملک۔ جنگلی درختوں کا یہود جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجلہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ پانی
 رہنے والی ہو قبول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ و قال لا یجب العشر الا فیما لہ ممرۃ باقیۃ اذ بلغ نختہ اوسق۔ اور صاحبین نے
 کہا کہ عشر نہیں مگر ان میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ و سق پہنچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاء
 الفنی صلعم۔ اور ایک وسق سا تھ صاع کا حفرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ فن۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق
 ایک ہزار و دس من شرعی ہوئے۔ م۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
 ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاوین اور نوع
 واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ م۔ جیسے عمدہ گیون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
 گیون خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ م۔ ویسر۔
 فی انظر اذات عند ما عشر۔ اور سبب یوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ فن۔ سبب یوں سے مرا
 مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے گلکڑی و خرزبرہ و تر بوڑ و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند ان کے
 چیزیں میں اور امام رحم کے نزدیک ان سبب میں عشر واجب ہے۔ م۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک
 علی الجمع واجب ہے۔ اور کون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین۔ پس اختلاف
 امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ فن۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء بقاء شرط کرنے میں۔ فن۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ہر باقیہ شرط ہے۔ مگر ہر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مہر میں گرمی کا خربزہ۔ مع۔ اور جیسے کابل کا سرودہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ بولی گنداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی چاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیون وغیرہ کے۔ م۔ لہذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حب ولا تر صدقہ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہار سے میں صدقہ نہیں یا تک کہ پانچ وسق ہو سکے۔ دوسری روایت میں بچاے چھوہار سے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ ختموم یعنی گونہ اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ نفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقہ فی شرط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہو گا واسطے تو انگریز موجود ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تو نگرہ پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخذنا الا من فقیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فن۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدیسی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والظیم العشر فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جسکو دریا و نہر دن اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے آگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھون میں ایک ٹھون ہر منہ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں۔ ت۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رحمہ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب تاخ و فسخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیا دے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انہر محبت تمام کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مع۔ و تاویل مارویاہ زکوٰۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاولیاق و قیمتہ الوسق اربعون و رہا۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہار سے کی قیمت چالیس درم تھی۔ فن۔ تو پانچ وسق کے دو سو درم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف و مشہور ہے۔ مع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو انگریز کے لیے نصاب ضرور یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا مستبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ فن۔ حتی کہ زمین و قلعی اور زمین غلام مازون و طفل و غیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ فلیقت بصنعتہ و ہوا الغنار۔ تو بھر مالک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کمان سے ہوگا۔ ف
جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔
ولہذا لا یشرط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانه للاستمرار
و ہو کلمہ نما۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نو ہے۔ ف یعنی زمین ہے جو پیداوار
و ثمر حاد و مقصود ہوتی وہ ہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ بل غبار ہی
حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء و محققین نے اسکا اقرار کیا۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں حنفیہ
مذاہب میں سب میں مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ راہ دلیل اقویٰ ہے اور سائیں کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے
حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہذا فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل
شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ۔ لیس
فی انخفراوات صدقۃ۔ خفراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خفراوات میں یہی علت تھی کہ باقی
رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو، سو صدقہ نہیں ہے۔ والزکوۃ غیر منقذتین العشر
اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں
مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم
وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو عروسی بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خفراوات سے کچھ صدقہ نہ کیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن
اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مع۔ ولہ ماروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی
ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے آئیں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط واضح ہے۔ و مرویہا محمول علی صدقہ
یا خذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خفراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف
چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ کیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خفراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو
تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یا خذہ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تسک کرتے
ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر پرے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اپنے کار پر دادوں کے مرت
کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خفراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ الصدقہ
نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم و ما اخرجناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل
ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ
جاوے اور جب مالکان خود فقراء و شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اسکو کھا جاویں ہم
ولان الارض قد استتمی بالایقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نام ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو
باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ غریبہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نما و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر
باقی چیزوں سے زمین کو نما ہوا۔ والسبب ہی الارض التامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔
ف۔ توجب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے
اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثنا کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والخشیش لا تنبت فی الجنان عادة۔ درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرگس گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغون میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیچی عنما۔ بلکہ باغون کو اسے پاک کرنے میں نہ
تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہوئی۔ حتی واتخذہا مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرگس
کا کعبیت۔ او مشجرۃ۔ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او مقبلاً للخشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا۔ یجب
فیہا العشر۔ تو انہیں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اسے
حاصلات جو انہیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کر لیا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والہو بالذکر
القصب الفارسی۔ اور نرگس مذکور سے مراد فارسی نرگس ہے۔ ف۔ جس سے ظلم بنانے و جھٹون میں دینے
ہیں۔ اما قصب السكر۔ رہا قصب السكر یعنی نیشکر جسکو ہندی میں گٹا و پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریر
اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو ہندوستان میں معروف ہے۔ فیہما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے۔ لانه یقصد بہما استغلال الارض۔ کیونکہ اسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہیں
السعف والتبن۔ برخلاف خرا کے شاخون اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والتمر ونہما۔ کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و جھوہا رہا نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انہیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخون دھجور کے تپون سے چکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین میں جو اس غرض سے بوئی گئی کہ یلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔
بھرمین نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فانقسم۔ والہو تعالیٰ اعلم۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچے گئی ہو یا عشری ہو۔ کما فی حدیث
البخاری۔ قال و ما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ فیہ
نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہر دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ دس سے ہر ع غریب چوں
والیہ چرخ جیسے بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچے ہیں۔ اور
اور دالیہ ڈھینگلی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایچ کو سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجلہ بارش دیکھ کے مانند
دریا کی سینچ کے سواے صورتوں میں نصف العشر لگیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور ہیں۔ لان المویۃ
مکثر فیہ۔ کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ ولعل فیما یسقی بالسما و وسیحا۔ اور
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سوا دالیہ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالعشر اکثر السنۃ۔ تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر نیاوہ جیسے ایک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السانۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ
باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ دس ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول دس پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جہا معمول دس سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران۔ ف۔
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن۔ اور ردی۔ ف۔ کہ وہ گھٹون وغیرہ سے ہے۔ یجب فیہ

العشر اذا بلغت خمسة اوسق من اونی ما یوسق - تو مانند زعفران در دئی میں عشر واجب ہو گا جب کہ
اسکی قیمت کمتر درجہ کی دستی چیز سے پانچ دسق پہنچ جاوے۔ کالذرة فی زمانتا - جیسے ہمارے زمانہ میں جو ار
ہر - فن - ندہ بالغم جو ار - فث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو دسق سے معمول ہوا اسکے پانچ دسق کی قیمت
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اس میں عشر واجب ہو گا۔ لانه لا یکن التقدير الشرعی فیہ - کیونکہ فیرونی
میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کمافی عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ فن - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب
قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعدا من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا
کہ غیر دستی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہ سے بر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے امانہ پر پانچ عدد پہنچ جاوے
تو عشر واجب ہو گا۔ فن - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ
نطن ہر ایک رطل ہر ایک من ہر ایک دفر یعنی گھٹا ہر ایک محل یعنی ایک بارشتر ہر پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ
ہر اور اعلیٰ اندازہ محل بالکسر - فاعتبر فی القطن خمسة احوال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ محل اعتبار سے
یکل محل ثلث مائتہ من - ہر بار تین سو من شرعی - فن - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے
بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل جو ہے - بالجملہ روئی میں جب پانچ محل ہو اور ہر محل ۶۰۰
رطل تو عشر واجب ہو گا۔ وفی الزعفران خمسة امنا - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کے - فن - یعنی
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہن ان میں من سب سے
اعلیٰ ہو تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہنچے تو عشر واجب ہے جیسے چھ ہارے وغیرہ میں دسق اعلیٰ امانہ
تھا جب پانچ دسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ - کیونکہ حدیث
میں دسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ فن -
یعنی کبلی چیزوں میں دسق کا کلیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر
ہے۔ واضح ہو کہ بعض چیزوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبلی تھیں یعنی پیانہ سے کبلی تھیں اور اب ذلی
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوج کے باب الیوم میں انشاء
اللہ تعالیٰ آویگی اور چونکہ قومی امام ابو حنیفہ ہم کے قول پر کہ ہر طیل و کثیر میں عشر ہر قوز یا تحقیق قول صاحبین بکار ہے۔
م - رہا بیان وقت اداے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت و طور ثمر ہر نزدیک امام رحمہ - البھر - پس
امام نے بیجا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوے اور آفت سے محفوظ ہو جاوے - النہر - د - اگر شکی عشر یا پس
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر
بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلوں کا شکی عشر اگر بعد طور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایہ
ہر شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ تعرض ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے
ضمان لیکر ادا کرے۔ البھر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اس سے پاس سے ادا کرے۔ م - اگر مالک
مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا وغیرہ وصیت ہو گیا ہو۔ البھر - وفی العمل العشر
اذا اخذ من ارضی العشر - اور شدہ میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ فن - یعنی چھ سے

مردم عامہ جس طرح حاصل ہوا گو وہ زمین خراجی سے ملتا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملتا تو اس میں عشر واجب ہے۔
اس میں خلاف نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے۔
اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پانچ فرق میں وسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نہاست میں بحث قبلین
میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یحب۔ کچھ واجب
نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابرسم۔ کیونکہ شہد تو کبھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابرسم کے
شائبہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کبرون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابرسم بسین مملک یعنی ریشم میں
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت قبیل مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آئی ہے۔ انشاء اللہ
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہو تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل
تینا ول من الانوار والثمار۔ ابراہیم کہ شہد کی کبھی تو شگوفہ و فنجہ اور پھولوں سے تینا دل کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی قیلیوں میں مثل ٹھون کے درجہ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکھ وہ گودہ جیسا کہ حوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحيوان۔ پس جب اسے شگوفہ و پھولوں
سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيها العشر۔ اور ان شگوفہ و پھولوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما يتولد منها۔ تو جو چیز
ان شگوفہ و پھولوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ عسل تو نادر و حاصلات ہیں پس زمین و درخت
سے اناج و پھل و شگوفہ میں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کبرون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ
بخطا ف دودا تغز۔ بر خلاف ریشم کے کبرون کے۔ لانه تینا ول الاوراق۔ کیونکہ یہ کثرت قوت بیان کھا
ہیں۔ ف۔ یعنی ثنوت کی قیاس۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پھولوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو بے پیدا ہو
یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یحب فیہ العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رحمہ نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایہ میں یہ کہ۔ انه یعتبر فیہ قیمتہ
او ساق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ دس کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ آگے نزدیک اس
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو دس کی پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
نوادریں یہ کہ۔ انه لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں بیان تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ ف۔
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ حدیث نبوی شباہہ۔ بلیل حدیث بنو شباہہ کے۔ ف۔ ش باب ۱۰
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شباہہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرنے نہتے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
اطار کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امنا۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب و حاتی میر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مردی ہے۔ کل فرق ستمہ و ثلثون رطل
لانه اتقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پتانوں کا ہر چھ شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے۔ و کذلک نصاب السکر۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶۔ رطل میں عشر
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ اصل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن خلاف

کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر طہیل و کثیر میں دابو یوسف کے نزدیک پانچ و سق کی قیمت میں اور ثالث ہم کے نزدیک
 ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر فیہین ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ
 نے ابو سیارہ المتنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیان میں یعنی خمد کی گھیاں
 پھر یزید بن مین بن جہسہ مجھے شہد حاصل ہوتا ہے یا کہ عشاء ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
 واسطے انکی حمایت فرمادیجئے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ دادی کو ابو سیارہ
 کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ وقدر رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ
 اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بتقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رحمہ نے بخاری رحمہ سے نقل کیا
 کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رحمہ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتنی نسبت
 بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین فقط کہ جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم بعشور نحل نہ و سالہ ان یحییٰ تو داؤد یقال لہ سلیۃ فمجاہدہ فلا دلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان
 میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے محل کے عشاء لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپ سے
 درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلیۃ نام دادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
 رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رضی اللہ عنہ ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رحمہ
 نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رضی اللہ عنہ کو بلفظ امر بن حکم دیا کہ ادا عشاء یعنی عشاء ادا کر۔ اور
 اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھرے۔ پس امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک بیان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشاء بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک
 چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں
 کافی نہیں ہے۔ اگر کوہ کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادا سے عشاء کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی ذمہ داری
 ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے کہ پہلے عشاء لائے تھے پھر دادی سلیۃ کی حمایت چاہی تھی
 بلکہ عشاء تو اپنی ملک کہ زمین کی کمیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر ملک دادی کا بھی عشاء ادا کرنا بشرط حمایت قبول
 کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مفر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مابعد
 وہاں توت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اہل امین کو لکھا کہ شہد و اولوں سے عشاء لیے جا دیں۔ رواہ عبد اللہ بن زبیر و ابی نعیم اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن
 الامام دینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں کلام ہے چنانچہ ابن جان نے
 لکھا کہ یہ شخص اس وقت لائے گئے ہشتر ہندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے موت بول جاتا اور مجھے سمجھے احادیث کو دلت
 پوت کر جاتا۔ ابن الامام نے لکھا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں
 ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متنی اور حدیث متصل ہلال رضی اللہ عنہ میں عشاء لینا ثبوت ہو تو ظاہر ہے کہ جب عبد اللہ
 بن عمر رحمہ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے اسناد متصل حدیث عمرو بن فضیل عن ابن عمر رحمہ
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے عشاء لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادا سے عشاء کا حکم کیا اور ثبوت
 ہوا کہ عشاء وصول کیے پس وجوب سے کسیر کے کیا وجہ ہوگی۔ لگایا کہ بان دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن
 ابی ذئاب رضی اللہ عنہ جسکو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذئاب رضی اللہ عنہ مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو انہیں کہا کہ اگر تو تم غسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں برکت نہیں
 جسکی زکوٰۃ نہ دیا جائے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد بن دسوان حصہ لے کر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر نے اسکو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا
 وقدر وہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے عسکر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد بن دسوان کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد بن دسوان کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن العمام
 جواب دیا کہ رائے معنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کہ اصلی وجہ تھا یا تقدیر میں اجتہاد و ہدایت
 نقل نہوا۔ معنی۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث متذکرہ بالاسے عشور صحیح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو تقضی میں کہ سعد بن ابی
 دناہ رضی اللہ عنہ نے قوم کے غسل سے اسوقت عسکر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قوم کے پاس غسل نہوا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہیں کہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعد بن دسوان کا فعل زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مزج سیاق پر
 وجہ دوم واسطے استجاب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد وکی حدیث ہلال معنی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ
 ہوئے تو سفیان رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی انہم و کذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انہوں
 نے مشرونیہ سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن انخاف المصري حدثنا احمد بن صالح
 حدیثنا ابن وہب انما اساقمہ بن زید من عمرو بن شعیب عن ابیہ من جدہ قال ان ابی سيارہ الخ۔ دارقطنی نے
 کہا کہ صحیح نبی شیبہ ہے۔ یعنی نبی شیبہ جو قبیلہ نمر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نسل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو غسل کا مشورہ دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دوادوں کی
 حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔
 (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس نبی شیبہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ تم تو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحمہ اللہ نے حضرت خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ
 نخل تو وہاں غیث ہے اسکو اسد تھالے اپنے بندوں میں سے جسکی طرف چاہتا ہے روانہ کرتا ہے بطور برزق کے
 پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو انکی دادیوں کی حمایت کرو کہ وہ نخل
 دو گون کے درمیان خلیفہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جا دے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے دادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں
 دادی سلیہ کا نام صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداسے عشور کو مستحب سمجھنا جو معنی حدیث میں
 کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ نبوتحان نے انبی دینوں کے نخل کا عشر ادا کیا اور سوائے اسکے دادی سلیہ
 کی حفاظت اپنے نام لی دادیوں ہی نبی شیبہ نے سوائے اپنے نخل کے جو انکے دادی میں تھے دوسری دادیوں کا
 کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشور اپنے نخل دادی
 دیکھو دادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان دادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض
 نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ نبوتحان و نبی شیبہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نخل کے عشر کے
 سوائے نہ ہونے دادیوں کا غسل بطور صلح کے جمع کریں اور صلح میں سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برقی

امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ مشرور بنا
 منظور کریں اور امام حاکم حیات کرے تو اس میں عشر ہر درہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے
 نہ احوال تحقیق و استدلال سے یا باجاوے سے تو اس میں عشر واجب ہے۔ **ف** یہ روایت امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ
 میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمر و شاگرد ابی حنیفہ رحمہما ہے۔ اور فتاویٰ میں ظہیر سے اس مسئلہ میں
 قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو ہاڑون میں
 پائے جاتے ہیں آنگے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ **و** عن ابی یوسف انہ لایجب
 لائند ام السبب وہی الارض النایتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ ان پھلون میں عشر واجب
 نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ **ف** یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب
 ہونے کا سبب ہے اور وہ بیان ندارد ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یون کتا بتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انتہی
 میں کتا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزدوم سے
 ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رحمہ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہی کہ اگر زمین مزدوم موجود
 ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے۔ **و** وجہ الظاہر ان المقصود حاصل و ہوا الخارج۔ اور ظاہر الزوا
 یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہر وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ **ف** توجب پیداوار
 موجود ہوتی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف
 لی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قولہ ما یوحد۔ یعنی ما یوخذ بخارجہ ہر یا یہی اصل لفظ ہو یعنی ہاڑون کے
 درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر وہ نام آنگلی حیات کرے تو مانند غسل ہو شاید
 کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ **ف** فاحتم۔ **م**۔ (فروع) اگر اپنی زمین مشروری
 لسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین رحمہ
 کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ **الخلاصہ**۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ
 و صاحبین رحمہ کے نزدیک مستاجر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مستاجر پر
 عشر ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک مستاجر کافر پر ہے لیکن امام محمد رحمہ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رحمہ
 کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور ثنائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے
 مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے
 حصہ میں میں پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ **ابہر الرائق**۔ میں کتا ہون کہ ثنائی میں
 جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف بخود جاری ہونا چاہیے۔ **و** استدلال علی علم۔ **م**۔
فال وکل شیء اخرجه الارض ما فیہ العشر لا یخصب فیہ اجر العمال و نفقۃ البقر۔ امام محمد رحمہ نے جمع
 میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ **م**۔)
 تو پیداوار میں سے لام کر کے وائون کی اجرت و بیون کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ **لان** النبی
 علیہ السلام حکم بغاوت الواجب لغاوت الثوتہ فلا معنی رفعها۔ **اسو** اسے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ
 مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ **ف** چاہو باقی

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ بن عمرو عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ تان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت مفوض ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسانی بارش سے پیدا ہوئی اور وہ فرض کر دے (۲۰) قنیز ہر قود ہائی و قنیز واجب ہوئی اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سنبھالے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قنیز واجب کہ اسی قدر پیداوار جو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قنیز ہو اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ مع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعف اعرف ذلک باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رحمہ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید لیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رحمہ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشر واحد الا ان الوظيفه عنده لا تتغير بتغير المالك۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی ففی علی حالہا عندہ ہم لحو از التضعیف علیہ فی الجملہ لکما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گزرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ و کذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفہ رحمہ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید لیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشری اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بان فیما کاخراج یسیر زمین مع اپنے بارمحصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتیٰ کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزو الالدائی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کر گئی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی و ذمی وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے پھر حال اس پر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب و هو قول محمد رحمہ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں لکھا کہ صحیح روایت میں امام محمد رحمہ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے منہ طمرا ہے۔ و علی ہذا صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہو کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشرہ جائیگا۔ قال رحمہ اللہ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفہ رحمہ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشرہ باقی رہا تھا ہذا امر یا کہ۔ الا ان قولہ لایاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں دافع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ تغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اس کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشرہ یا نصف عشرہ جو حدتہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہو تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہو کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشرہ رہیگا اور دو چند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تغیر ہو کر عشرہ رہ جائیگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی عشرہ رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشرہ تھا وہ تغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ **م**۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی۔ اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید بہ ذمیاً غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی مشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ **ف**۔ امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عندہا ہی حقیقتہم لانہ ابق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشرہ دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشرہ دو چند ہے اور عشرہ کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشرہ حقیقتہم خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جانتیک آسان تغیر ہو دی اختیار کرنا چاہیے تو ہنہ اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و ہذا اہول من التبدیل۔ تقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شیخین میں ہیں ایک تو صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کر وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلہ کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کاخراج کرنے سے یہ آسان ہو۔ م۔ و عند محمد ہی عشر تہ علی
 حالہا۔ اور امام محمد سے گئے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہو۔ لاء صاۃ مؤنثہ لما فلان تبدل۔ کیونکہ عشر اس
 زمین کا بار مقرر ہو گیا تھا تب تبدیل نہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کاخراج۔ جیسے خراج
 ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہی بالافتاق نہیں بدلتا۔
 بالحدہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے میں
 اور وہ کافر سے تحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ شہ فی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک قول
 میں۔ یہ صرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ ولی روایت مصارف
 الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
 ہاتھ سے سنبھالی اگر اس ذمی کے پاس زرہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی بچھلی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
 مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ سے بچا تھا اسکو ذمی سے
 کسی مسلم نے لیا۔ بالشفقہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔
 اور دوسری علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی تبدل
 بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع بچھل جاتا چاہیے تو پھر وہ زمین بائع
 بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فی عشر
 کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصقۃ الی الشفعۃ کما اشتراہا من مسلم
 دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صقۃ بیع تبدیل پا کر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو
 مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صقۃ ایک بار کا ايجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے
 لیے ہو گئی بخلاف اسکی شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صقۃ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
 مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہو۔ واما الثانی۔ اور یہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
 فساد۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ ہا لرد و الفسخ حکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جت سے
 واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واپس ہی نہلی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
 جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لکونہ مستحق بالرد۔ اور اسوجہ
 سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے نفع ہو کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی منزاوار ہو۔ ف۔
 تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹرہیگا۔ قال و اذا کانت
 لمسلم وارخطہ۔ امام محمد سے لے لیا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے وارخطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے
 اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطہ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا جو یا ذمی کا جو اسپر کچھ لگان نہیں
 ہے۔ ف۔ لیسلم بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باع بنالیا۔ ف۔ ورد بلیز اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں
 سے پیداوار ہو۔ نفع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا حسین پل بھول کر گاریاں وغیرہ پیدا ہوئی ہیں۔ ف۔ فلیعہ العشر
 تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معافہ افاستاء ہا العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانے سے بچا ہو۔ ف۔
 تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی ہا الخراج فیما الخراج۔ اور اسکا میں بستان کو عراجی پانے سے بچنا
 ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونۃ فی مثل ہذا ودر مع المار۔ کیونکہ ہر عراجی تو ایسی وجہ میں پانے سے

ساتھ دائرہ ہے۔ ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خرچ لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا آسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور تجربے و ریاض کا پانی عشری ہے۔ محیط۔ بادشاہان مجسم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی برابر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود و بر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمر زعم جعل المساکن عفو۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سکون کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو سعید رحم کی کتاب الاموال میں بلا استاد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رحم نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کر دوسو اسی اہلی عورتوں سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہو تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ ہون جعلہا بستانا علیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقا یا ماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچا ہو بہر حال اسپر خراج ہی واجب ہوگا۔ لقعد ر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القرۃ فتعین الخراج وهو عقوبۃ طلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعدد ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سنہ ہر جزی کا فرق کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت نہیں۔ و علی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچنے میں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ و قد مر الوجه۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمد رحم کے نزدیک جو خطہ مقرر ہو گیا وہ بہت ناہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر گران ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا جو قوی رہا جائیگا۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ الحشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ مع۔ والا بار والیون۔ اور پانی کنوئوں و چشموں کا۔ ف۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین عشری میں ہو آسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دارا کفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنوان نظر آوے یا نو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ مع۔ تو ہر کنوئین و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ و البجار التي لا تدخل تحت ولائہ۔ اور ہائی آن بجاہر کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف۔ بجاہر جمع بحر سمندر و اسکے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بجاہر پر کسی کا قبضہ نہیں آ نکا پانی بھی عشری ہے۔ و الماء الخراجی الانہار التي شقھا الا عاجم۔ اور آب خراجی وہ نہر ہیں جنکو مجوسیوں نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر نہر گوند

اور نہرو اور نہر ملک وغیرہ تو آب کا پانی خراجی چو اسی پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انھیں پہنچی جاوے خراجی ہو گئی
مبسوط فخر الاسلام مع۔ اگر مجموعی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر آسمین درخت میوہ دار میں تو آسمین کو نہیں
المبسوط۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ قاضی خان مع۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدہ مع نے کتاب الاموال
میں نقل کیا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اراضی عشری جو ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے۔ سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراب جو عشری پانی سے بیخبر قابل
زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے
لوگوں کے پاس بعض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت
کیا جو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور غیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم۔ جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے پہنچی گئی۔
ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ دہم جیون و سیحون۔ اور پانی دیا
جیون و سیحون کا۔ ف۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلہ و القرات۔ اور پانی دریا کے دجلہ و فرات کا۔ ف۔
جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی۔ عشری عند محمد لائے لایکھیا احد کا لبحار۔ امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سند رطل کی قطع ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف۔ اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند
ابی یوسف لائے لایکھیا القضا طبر من السفن و بنای علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاؤں پر کشتیوں کے بل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہروں بہا شقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ بل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقوال یہی اختلاف رو سے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ مع۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن بہم عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان و جیحان ولیل و انفرات کل من انہار
الجنة۔ یعنی سیحون و جیحون ولیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ تعدد میں یہ دریا رو سے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ و فی ارض الصبی و المملوک
التغلیبیین مافی ارض الرجل۔ اور تغلیب غفل و عورت کی زمین پر وہ بچہ لگا جو مرد تغلیبی کی زمین پر ہے۔ یعنی
العشر المضاعف فی العشرۃ۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ و الخراج الواحد فی الخراجۃ۔ اور زمین خراجی
میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند نہوگا۔ لان النخل قد جری علی تصفیۃ الصدقۃ و ان الموتۃ لخصفۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون موت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلیبی قوم سے صلح اس شرط پر ہے کہ
کہ ان سے دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے آسمین معنی صدقہ و عباد
کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلیبی سے لیا جائیگا۔ اور خراج محض نگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ غلبی پر اسکا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراج خریدی تو اس زمین پر جو خراج بدعات تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح غلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہو کہ غلبی سے خراج دو چند ہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا كانا منهم۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان غلبیوں سے ہوں۔ فن لہذا غلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین الفیر والنقط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ فیر اور چشمہ نقطہ میں جب کہ زمین عسری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ فن فیر سی۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبو دار تیل معدوم ہے۔ نقطہ۔ لنت۔ لہ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ البسوط۔ لہذا لیس من انزال الارض۔ کیونکہ فیر و نقطہ کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فن انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما عین فیراۃ عین الماء۔ اور فیر اور نقطہ توجوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ فن یعنی چشمہ فیر و نقطہ جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ہاپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع۔ ت۔ و ہذا اذا کان حرمیما صالحا للزراۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فن اگرچہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ فن اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر بھی فیر و نقطہ نکلیا ہو کہ اسکا اثر ایسا ہو گیا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مخ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے حواصن ابراہیم من علقہ من عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی سلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے انظیریہ۔ اگر عشر جہ اکر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ جو میل خود کھائے یا دوسروں کو کھائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام رحمہ کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضی خان نقابو ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی بکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد بکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہو اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر بیع کرے جب کہ قابل مریت ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگون کے بیان میں بلکہ صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوۃ کا سبب و نصاب کے

انواع و قدر واجب و زکوۃ کے لمحات بیان کر کے جان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شریع کیا۔ تاج الشریع
 اور حدیث میں ہر کہ زکوۃ مسلمان کو نگران سے بچائیگی اور انھیں کے فیرون میں بانٹ دیا جائیگی مگر اس میں سے
 آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین میں
 م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والآلۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء
 والمساکین والعالمین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی الرقاب والغارمین فی سبیل اللہ والین السبیل فریضۃ من اللہ
 واسر عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فیرون و مسکینوں اور ان عالموں کے جو صدقات پر فقر
 ہیں اور ان لوگوں کے لیے جتنے دل ملائے جاوے اور رقاب یعنی گردن آزاد کرانے میں اور غارمین کے
 لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیکہ
 یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور جبری حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
 انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں فیرون کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ صرف
 ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ ف۔ جو حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منها المولفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے
 مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تابعت قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے
 لان اللہ تعالیٰ اغرا الاسلام و اغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں کے
 لیے پورا کر دیا۔ ف۔ اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے
 عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس جبرانیہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اس واسطے دیتے
 کہ مسلمانین سے انکا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اقتدار کمزور تھا تو انکو اس واسطے
 عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بظہور جہاد تھا کیونکہ جاد کبھی شمشیر و مسلمان سے ہے اور کبھی لطف
 و احسان سے یا بجلالت تابعت قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رحم نے بھی بن ابی کثیر رحم سے روایت
 کی کہ المولفۃ قلوبہم بن ابی سیفیان صحیح بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید مخزومی
 اور سہیل بن عمرو العامری و عبد المطلب بن عبد العزیٰ عامری۔ اور عبد العزیٰ اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور
 ابی سیفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الخزرجی و اقرب بن حابس ثقیفی اور مالک بن عوف
 ثقفی و عباس بن مرداس السلی اور عمار بن حارث ثقفی اور صفوان بن امیہ مخزومی۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ
 کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن مانتے تھے آپ برابر مجھے عطا کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے
 سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رحم نے شعبی تابعی رحم سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
 عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی عیینہ بن حصن خزرجی و اقرب بن حابس ثقیفی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
 کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
 پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واسطے دینے
 کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تابعت فرادین اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بڑا
 کر دیا پس اگر تم اسلام بجا ثابت قدم رہو تو بہتر درجہ ہمارے تمہارے درمیان ملو اور فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ میں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تم وہ خلیفہ ہو۔ اس وقت سے موافقہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ نفع۔ و علی ذلک انعقد الاجتماع۔ اور اسی پر اجماع ان صحابہ رحمہم اللہ ہو گیا۔ فن۔ یعنی اجماع کوئی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی موافقہ قلوبہم کو دینا جو جبکہ اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کسی رہے بھرجب انفا جاؤ لعلہ اللہ و افصح و رایع الناس بدخولن فی دین اللہ انما اجماعہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباسؓ بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعمؐ کو اپنے جوار قرب القرب من اشحایا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو موافقہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آگے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ ظیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و مک و الرقاب و غارین و ذی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ فن۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہی سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ فن۔ تو اس کو اپنے پوئیہ روزینہ یا ستر دھانکنے کی قدر کچھ بے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وند امر وی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فن۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ و جابر بن زید و جابر و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رحمہم اللہ اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو جعیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایت میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ و قد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ فن۔ یعنی فقیر کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و دہموی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ و لکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ فن۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکان لساکنین یسئلون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں گام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا اذا سترتہ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگاتے ہیں۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو نعمت یا ایک یا دو محبوبا رہے پھر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ بچا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصوا فی سبیل اللہ لایہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو اگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو مظلوم ہو کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہور کی دلیل ہے۔ نفع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد مستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کا انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کر چکے۔ وفت۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہو چاہے قسم
 واحد ہوں یا دو ہوں اور عمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی نہائی کی زید و فقراء مساکین
 کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس نہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ
 زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
 ان دونوں کو بنا برین کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فقرا الاسلام کے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منفع۔ (فروع) زکوٰۃ
 دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ
 حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سدا سے سونا چاندی و تجارت کے
 ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ میں سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
 اسکے پاس ہزاروں کی گنا میں ہوں جب کہ چرچا نے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ گنا میں
 کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے
 جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ ملک
 پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہو خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ جیا کرنے
 سے جیسے اسباب تجارت ہو مگر شرط یہ کہ حرفہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جبین و دون باقون مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس
 وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں
 مستغرق نہ ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
 وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہو جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں۔ ابدال اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم
 سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روزگار و زمین ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
 ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روزگار و زمین نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا
 حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ صفت۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے انفسل ہے۔ الزامی ستم
 عامل۔ وہ شخص تو اگر محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انکافی۔ و اعلال
 یدفع الامام ایہ ان عمل بقدر علمہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ وفت
 حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو پکی
 میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ بالمسحہ و احوالہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل داسکے مددگاروں کو کفایت
 کرے۔ وفت۔ اور انکے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اُنکے جانے دآنے تک کا زمانہ ہے۔ المقتد۔ ادا اسکی وجہ
 یہ کہ عامل داسکے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے قانع کر دیا تو مدتی کے مستحق ٹھہرے
 اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی
 لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے تیسرے کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی
 بتائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھنا جاوے۔ کما ذکرہ النووی رحمہ۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے
 نہیں ملیگا۔ اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا آئین سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کرے یا جو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال مال کے پاس شائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن مال کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع حامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ خلاصہ۔ پھر مال داسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالظمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ خلاف کیا ہے۔ فن۔ کہ شافعی رحمہ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو مال کا بھی آٹھواں ہو۔ لیکن المولفہ قلوبہم چونکہ اجماع ساقط ہو چکا ہے تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ مال کا استحقاق تو بطریق الکفایت ہے۔ فن۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ مال کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذوا ان کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے مال اسکو لیا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذ بالعالی الماشی تنزیہاً لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو مال نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ فن۔ اسی واسطے ہاشمی کو مال ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ مع۔ بالجملة ہاشمی کو حلال نہونا جو کہ امت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والفقہی لا یوازیر فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو فنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ فن۔ جو ہاشمی کرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ مال نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس مال غیر ہاشمی میں سے فقیر و فنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں مال کو فقر اور عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا مال کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر مال ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم بن علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب و امراؤ انکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ نبوا المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بیت کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے۔ کما فی خلاصہ۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کر نیلے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت۔ چارم۔ و فی الرقاب۔ یعنی ناک الرقاب میں۔ فن۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردن میں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صدقین ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اقیبار کی یعنی۔ ان یحان المکاتبون منہانی ناک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ و ہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ و فی الرقاب۔ کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتون کی مدد کیا جو سے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے
 پھر واضح ہو کہ قول تعالیٰ نکاح توہم ان ملئم فیم غیرہ ان توہم من مال اسرآئیه میں مکاتب کو صفحہ پر ترغیب دی اور
 مکاتب وہ غلام جسکے مولیٰ نے لکھا یا کہا کہ جب تجھے استدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو جس مولیٰ نے موافق ارشاد
 اتھی غرض مل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے انکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت میں
 مدد کی بالحدیث الرقاب یہی کہ مکاتون کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے
 اور براہین غائبہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت علیؓ سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائے
 کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دوے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں
 ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے غنم میں تو بھی مدد کر۔ ہوا احمد
 و ابن خبان و الحاکم ہم صحت۔ تو مگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ انطا صہ و المیحد۔ واضح ہو کہ غلام جو
 مال پاوے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر
 مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو بھر ملک کر دیکھا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
 م۔ اگر تو مگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے مع دہائی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
 نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کی ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بزرگ حقیقت کے ہے جو حدیث
 معرفت نبی صم الغار میں جمع فارم۔ و الغارم من لزومہ دین و لای ملک لہا با قاضی لاعتن دینہ۔ اور فارم دہ شخص
 کہ جیسر قرضہ ہوا اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ فن یعنی مال بقدر قرضہ ہوا اسکا قرضہ لوگوں
 پر جو جسکو وصول نہ کر سکتا ہوا اسکے سواے نصاب نہو۔ الذخیر و ع۔ حدت فقیرہ کا صراحت کے شوہر تو مگر ہے
 کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ فن فقیر کو دینے سے قرضہ دار کو دینا بہتر ہے
 المفصرات الفیر یہ۔ د۔ وقال الشافعی من مکل غرامہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
 غرامت۔ فن یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فن
 یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفال التامرۃ۔ اور بھانے میں
 عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فن جس اُس شخص نے اپنا
 مال خراج کر کے یا اپنی کمائی جوڑ کر ان دونوں گروہوں کی بھٹ دہ کر کے میں اسد تعالیٰ کے واسطے کو بخش
 کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و صہت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے
 مال زکوٰۃ سے اس مردنیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر فارم وہی جیسر قرضہ خوا
 ہو۔ حرم کتاب کہ اکثر جمال و رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرنے بلکہ اکثر رسوم غبی میں غلاف
 شیعہ کھانا وغیرہ کرنے میں قرضہ ارمو جانے میں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہونگے مگر جبکہ تو بہترین
 و اسر تعالیٰ اعلم۔ معرفت ششم۔ و فی سبیل السر۔ اور راہ الہی میں۔ فن اسین احوال میں ازاجلیہ کہ فی
 سبیل السر سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو۔ کمائی ابدائع۔ اور
 معروف مذہب میں یہ جو مصنف مع نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الفزاة عند الی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابویوسف
 کے نزدیک۔ فن یعنی ابویوسف کے نزدیک فی سبیل السر سے مراد غازیون میں سے جو اپنے مال سے منقطع
 ہوا یا فقیر و محتاج ہو اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رحمہما ہے۔ السروجی و مالکی و ابن المنذر و خازن و الکمل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ **الطبرانی** - لانه المتفاسم عند الاطلاق - کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ صرف کی صورت میں بھی مفہوم
 آباد رہتا ہے۔ **سنن** - گویا یہی حقیقت شرعہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے
 فقیرین کہ انکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ **وعند محمد منقطع الحاج** - امام محمد رحمہ کے نزدیک حاجیوں میں سے منقطع
سنن - یعنی حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رحمہ پر حج المالک
 اور ابن اللہد سے قول محمد رحمہ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ **نویس** اسکے وہ جو امام اسبیجانی رحمہ نے لکھا کہ مراد اہل جاہلین اور
 کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور وہی میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور ہو گئے ہوں
 اللہ رحمہ مع۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں۔ **لمارو**
 ان رجلا جعل بعیرہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یجعل علیہ الحاج۔ کیونکہ
 روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
 کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ **سنن** - چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے
 سبیل اللہ کر چکا ہے اس صورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ **وقد رواہ احمد وکذا روای**
فی حدیث انسانی و الحاکم نابز و الطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے
 ہدایت کی کہ اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد بن ولید نے اپنے درج کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر
 ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی ہمارے دین و دھرم و غیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں
 وہ جمع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف ہو گا اور یہاں بحث یہ کہ آیت
 میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ **بجہد** واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح
 ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال
 لیتا۔ **مع**۔ ہاں فرق یہ ہو گا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جقدرٹے سب لینا
 جائز ہے۔ **م**۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تو نگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کیا جائیگی
سنن - خلافاً للخاصی ع۔ لان المصروف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ **سنن**
 پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن حامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
م۔ مع۔ مصرف ہنتم۔ **واہن السبیل**۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ **من کان لہ مال فی وطنہ**۔ ابن السبیل
 وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن میں ہو۔ **سنن** - حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ **وہو فی مکان آخر لاشی لہ فیہ**۔
 حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ **سنن** - پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس
 اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ **اسی کے ساتھ** لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو
م۔ مثلاً مال میعاد ہی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ **د**۔ کیونکہ اعتبار تو متحد
 کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ **تسین**
م۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے فرض لینا بہتر ہے۔ **الظہیر** یہ۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا۔ **م**۔ واضح ہو کہ
 عطار علیہ ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی
 فی سبیل اللہ کو۔ **دوم** اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ **سوم** فارم کو۔ **چام** اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
 سے خریدی ہے۔ **پنجم** وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تو نگر کو ہدیہ دیدیا۔ **رواہ ابو داؤد**۔ یہ روایت دالست

اگر قی ہو کہ غازی تو نگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور قلم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مالی خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
 علماء غفیس نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ ذبیہ نظر۔ اور بعض نے کہا
 کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ قدرتی فقرائے غنی یعنی اُسکے نوگروں سے زکوٰۃ لیکر اُسکے فقیروں میں دلپس
 کیا جائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقرا میں تو اس کے معارف میں حدیف الہود کو مقبول نہوگی۔ اس میں سچی نظر
 یہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پادیکا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح خادم و غازی بھی ہے۔ اور شاید
 تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین اقبلیتین جب غم و خسارہ اُٹھاوے اور امام المسلمین
 مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ اسحاق کر کے اسکو روادہ لیکن کلام فقرب آدیگا اور غازی تو نگر شاید کہ
 راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاق ہو۔ ورنہ متقی نہیں کہ غازی تو نگر دن کے معرفت سے
 شاید کچھ نہیں پیچھا جائے۔ اپنا بیج فقیروں کو پونچے مگر قبول شافعی رحم جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے
 جاویں اور یہ غام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب مروج نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ قائم رہ۔ قال فہذہ
 مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ چہات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ فن یعنی زکوٰۃ
 کا صرف کرنا فقط انہیں چہات میں ہوگا جسے تجاویز نہیں ہو سکتا۔ لعل لک ان یدفع الی کل واحد منہم
 پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے۔ فن یعنی قدر زکوٰۃ
 کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کر کے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو
 اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر انحصار کرے۔ فن حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
 قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ فن۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
 افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل ہو۔ الزایدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضہ
 ہو کہ قرضہ ادا کر کے اُسکے پاس نصاب سے کم پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک
 کو نصاب سے کم ہو پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضی خان۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل
 صنف۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے کہ صرف کچھادے تین فرد پر ہر قسم سے۔ فن یعنی
 سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد ہر صنف کرے حتی کہ تین فقیروں تین مسکینوں تین مکاتبوں
 دینی بنیاتیوں کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام
 للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ فن اور آیت کریمہ میں بھی اضافت
 ہے یعنی تولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
 ہیں اور صیغہ جمع کے کثر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے اننا نجلہ یہ کہ استحقاق ملکیت بہان
 ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہوگا
 کہ انہیں سے صرف تین کو فیرون کا حق دیدیا جاوے۔ اننا نجلہ امام نووی رحم نے جو علماء شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر
 صنف فقراء میں ثلاثین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت خود کی اور تین کی ملک نہیں اُنکے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی
 تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور اننا نجلہ فی الرقاب اور نے
 سبیل اللہ۔ میں لام میں بلکہ نے ہے مگر نمازاً یعنی لام لینے سے بھی بہان ملک و استحقاق کے معنی باہد اجتہاد باطل
 ہیں۔ اس کے سواے خاصہ بہت ہیں چاہو مینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبيان انہم مصارف

واللہ اعلم بالصواب - اور چارویں دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو چارویں دلیل کے ہے) واضح بیان اس امر کے
ہے کہ یہی اختلاف مصارف و زکوٰۃ میں یعنی جان زکوٰۃ صرف کیجا دینی نہ واضح استحقاق ثابت کرنے کے - فن
یعنی لازم واضح اختصاص کے ہر اور کلمہ انا واسطے حصہ کے جو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص نہیں
اصناف میں ہر خیر و ن میں مجاوز نہیں ہے - اور لازم کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - و ہذا الماعرف ان الزکوٰۃ
حق اللہ تعالیٰ ہے - اور یہ اسلئے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالیٰ ہے - و لعلہ الفقراء و المصروف - اور
جو محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - فن یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج
ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص
ہو - لہذا تباہی باختلاف جہانہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - فن یعنی
محتاجی ہونا ادا سے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی جہت فقر و یا سکینہ یا طراست یا سافرت وغیرہ پس ان سب جہات
کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - واللہ ہی و ہنیا الیہ مروی عن عمر و ابن عباس - اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت
عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - فن ابن جریر رحمہ نے حضرت عمر رحمہ سے اس آیت میں روایت
کی کہ ان اصناف میں سے میں صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ
بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول جرانی جان و ردون کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو سلمان
تاجر و ن سے راہ کا عشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن در کاڑ سے وصول ہوا
ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق عذر حمل نے قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء و المسکین
الآیہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک
اہمیت ہے - قسم سوم اموال خراج و خزیہ اور بنو قریظہ کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و عربی تاجرون سے وصول
کیا - یہ اموال مدیاؤن پر پل بنانے و شکرین و نہروں و ریاضات و سرائین بنانے میں اور عدالت کے حاکمون
کو تو مال وغیرہ و مدارس کے معلمون و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چارم وہ مال جو بیت کے در
سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردون کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کو
دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال
کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف استقدر لیں جو انکو مع ذرا و مددگاروں کی کفایت
کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم نفسہ قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی
سلاطین جابی رحمہ - مع - و لا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیا جائے - فن
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت
کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات میں قسم بن اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقہ
الفسر - سوم مستحبہ جو سوا سے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوٰۃ میں سے
اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ و ریحہ و خدیج بن اخیانہم و ردیانی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ
فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے نوکر و ن سے لے اور انکے فقیر و ن میں پھیر دے - فن صحاح السنہ میں ہوں ہے کہ جو
انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں انکے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے نوکر و ن سے لیا جائیگا اور انکے فقیر
میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رحمہ نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسوا سے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ **ف**۔ خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ **ف**۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع فیہ نین۔ **و**۔ و ہو رواجہ من الی یوسف رحم۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رحم سے ہے۔ اختیاراً بالزکوٰۃ۔ برقیاس زکوٰۃ کے۔ **ف**۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسف رحم سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا ہر مع۔ ہر جملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ نفل نذر و نظر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح المحادی ۵۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جو از یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ **ف**۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر بن سعید بن جبیر مرسلانی قولہ تعالیٰ ماتفقوا من خبریہون ایکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دروے نحوہ عن محمد بن اسحاق۔ ہر حاجری محارب اور حاجری ستامین تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اسے تعالیٰ نے فرمایا انا یناکم امر من اللہین فانکم انابہ۔ منع۔ اگر کما جادے کہ ہر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہو گا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجو ان فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ **ف**۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فانہم واضح ہو کہ سراج سے ہند یہ بین لایا کہ حاجری ستامین کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام یعنی نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ سادری کے مسئلہ میں ابو یوسف رحم کے قول پر فتویٰ ہے۔ کافی المحادی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولانی یہاں مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جادے۔ **ف**۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ بل بنانا اور نہ کنوین و نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یقطن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ کسی میت کو کفن دیا جادے۔ **ف**۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لا تعدم التعلیک و ہو الرکن۔ کیونکہ اس میں مال کرنا منع ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ **ف**۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو نقدہ اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام نفل کا ہے اور مالکین اللہم رحم نے کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی نقولہ انا الصدقات للفقراء اجم۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تعلیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور کھم کر رہا تو کفن جیسے دیا تھا اسی کو واپس ہو گا نہ وارثان میت کو۔ معنی۔ ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ **ف**۔ ہمارے اور ائمہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تعلیک بیان بھی نہیں۔ لان قضاء دین الفقیر لا یقضی بالتعلیک منہ۔ کیونکہ فقیر کا قرضہ ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی اگر آدمی نے فقیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضہ ار کی ملک ہو کر قرضہ ادا ہو کیونکہ بیان ایک مسئلہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضہ ار کی طرف خالد قرضہ ادا کو قرضہ دیا یا پھر بکر خالد نے زید سے سچا قرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید بخدا کہ خالد

ایشان مال واپس کر لے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
 نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی ملک نہیں لازم ہے۔ لایسما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف
 میت کی ملک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل ملک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
 ملک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زائدہ قرضہ اس نے دوسرے سے
 لیا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی ثنابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی
 وصولی میں قابض ٹھہریگا۔ ادا قاتیہ الیمان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زائدہ یا مردہ کا قرضہ
 اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خان میں بھی ظاہر اسی کے موافق
 ہے لیکن بدایہ و خلاصہ میں عدم جواز اور جانب میت پر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
 یا حج یا حق کیا یا کسی زائدہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زائدہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زائدہ
 کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز میں ہے۔ اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کی
 ضرورت نہ کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو چلوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب
 اسے محتاجی میں تو نہ کر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو نہ کرنے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
 کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زائدہ کا ادا سے قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل ملک نہ تھا
 حتیٰ کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی ثنابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات نبھانے تکلیف کے قدر مالک
 رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیونکہ نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
 مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر نبھانے تکلیف کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
 اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر خالد نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی ملک
 ہو چکی جب کہ ادا فی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مت گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
 ثنابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ تصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
 کہ میرا قرضہ جو ظان پر ہے وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کر لے
 تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
 زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال میں کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ ولا تشتري
 بھار قیۃ تفتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
 ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب بر خلاف
 امام مالک رحمہ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب کی تاویل میں مالک رحمہ اس طرف گئے ہیں۔ ف۔ یعنی فی الرقاب کے
 یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے ملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رحمہ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
 کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزاد فی رقاب میں ملکتوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور ملوکوں کو خرید کر
 آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعاق استقاط الملک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ اعاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو سادہ کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ میں ملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
 کر دے۔ و لیس ملک۔ اور یہ ملک نہیں۔ ف۔ حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو ملک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
 اگر کو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ کتاب کو اس مال کا مالک کر دیا کہ دیگر کسے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوئی ہے۔ م۔ و لا تدفع الی غنی۔
 اور زکوۃ کسی تو نگر کو نہ دی جائیگی۔ و نہ تو نگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
 سے زائد اس قدر رائج ہو جو دو سو درہم کا ہوتا ہے۔ محیط و الجوامع۔ اور یہی قول مجہر مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذہبی
 لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی و لا لذلٰی مرۃ سومی۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے تو نگر
 یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب ثروت تندرست کو۔ و نہ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مروان بن زید
 نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن جابر نے توثیق
 کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول
 دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید الصبر بن عدی بن الحیار رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُس وقت
 کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کتنے دین کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو
 دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم جاہلو تو میں تم دونوں کو دیدوں
 اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ نتیجہ میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام محمد
 نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ م۔ ہون ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن جابر نے صحیح میں و
 نسائی و ابن ماجہ و بزار رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ م۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ اُن کے تقار
 میں پھری جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا لانے سے صاف معلوم ہوا کہ تو نگر کو غازی ہو یا اصلح کرنا والا
 غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ م۔ و ہو باطلاق حجتہ علی الشافعی فی غنی الغزاة۔ اور یہ حدیث
 اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو نگر غازیوں میں حجت ہے۔ م۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
 تو نگر کو زکوۃ دیا جائے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا و فیفہ نہو اور اُسے مال قیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن اخیر
 یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاشعنی لغنی۔ نگر و تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور نفی مطلق
 ہے کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ و کذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مارونیاہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ پر حجت جیسے کہ
 کہ ہم اور پر روایت کر چکے۔ و نہ کیونکہ اس میں تقسیم کرنا قبول ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا
 ابن الجوزی رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
 ابن العام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جسے زکوۃ لہجاء ہے اور چکو دیجا رہی پس جو غنی
 ہو لے کی صفت رکھتا اس سے بیکرو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو نگر کو بھی دیجاو
 تو ہو زعم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاطمہ ان الصرافین انھن یعنی انکو آگاہ کر کو انھن۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
 تو نگر وہ جو کہ اُن سے زکوۃ لہجاء ہے اور انکو دی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف
 دیجائیگی لہذا ابن العام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان ہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جمل مرکب ہو جاوے
 کہ جو نفی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ مگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ پر روایت ابو سعید رضی
 اللہ عنہما پنج تو نگر دن کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ م۔ جسے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ م۔ غارم۔ م۔ غازی
 فی سبیل اللہ۔ م۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور بیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن العام نے کہا کہ
 اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابر ہی نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رحمہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہو اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اسے قیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ صفت - منہرجم کتاب ہے کہ حق ہے کہ حدیث ابو سعید رحمہ جس سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہان جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو دخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجہ میں تو نگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رحمہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ کما فی البخاری۔ اور حدیث معاذ رحمہ اور حدیث لاسحل الصدقۃ یعنی الخ۔ دونوں مصارف زکوۃ کے واسطے نص ہیں اور بالاجمل جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے جس حدیث ابو سعید رحمہ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اخیار میں سے غازی و غازی کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر دور سے دگر وہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج ہے تو اسکو روا ہے۔ کما اشارہ الیہ الامام ابو بکر الرازی البصاحہ رحمہ۔ ولای دفع المذکر زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عہد آنہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ایہ وجہ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا اور اسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عہد زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جسے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ وللاسل وللدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ و ولد وللدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفلی۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و تاکنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزی کے نطفہ سے بطور زنا و پیدا ہوا ہو یا حلال جو رد سے ہوا مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے بعد لعان کے اسکی جو رد کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہو ہو۔ م۔ منع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے بغیر خود پیدا ہوا اور مروج کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہیں۔ لان منافع الاملاک منہم متصلہ فلا تحقق التحلیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے دان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو علیک پورے طور پر متحقق ہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ علیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و مروج کے تو انکو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صدقہ رحم و دباتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں مہ چا و بھوپھی و داموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اسکی پرورش میں ہے یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بچائے نفقہ کے زکوۃ اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا ہوگی مگر جب کہ اسکو

نفقہ میں مصوب نہ کرے۔ مٹ۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جو روکو۔ للا شترک فی المنافع عادیہ۔
 بوجہ شترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ فت۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جو روادفہ ہر ایک دوسرے کے
 مال و منافع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو روکو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیں گے پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور
 اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ جب تک مال کا فائز یعنی مجھے حاجت مند سے مستغنی نہ کر دیا۔ اس کی تفسیر میں
 کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تو لگ کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
 خاندان تو لگ کر جوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت و منفعت کے۔ و علی ہذا برعکس اسکے لفظ فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأة
 اے زوجہا عند ابی حنیفہ لہذا ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
 ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ فت۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ و قال تدفع ایسے
 اور صاحبین نے لکھا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ فت۔ اور یہی قول شافعی رحمہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لک اجرن
 اجر الصدقہ و اجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاو گی ثواب صدقہ اور ثواب صلۃ
 قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی کو فرمایا تھا
 درحالیکہ اسے ابن مسعود رحمہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرما
 صدقہ نافلہ بر محمول ہے۔ فت۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو جب ثواب
 لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی حضرت زینب رحمہ سے روایت
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسی جامعیت عورت تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زبورون سے
 ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں کوٹ کر عبد السمون مسعود رحمہ کے پاس آئی اور میں نے لکھا کہ تم خفیف ملکیت
 کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو در نہ میں تم لوگوں کے سوائے غیر دن کو دون۔ (بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ
 عبد السمون مسعود رحمہ نے زینب کو لکھا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے
 پس ابن مسعود رحمہ نے لکھا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت بانی کہ آسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایک مامت القاد جوئی تھی یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور
 میں بات کرتے ہوئے تھراتے و ہیبت کھاتے تھے پس اسٹنہ میں بلال رضی اللہ عنہ باسرا یا تو میں نے لکھا کہ تو رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے
 انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رحمہ نے
 جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رحمہ نے عرض
 کیا کہ ایک عورت انصار یہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینب کون سی زینب ہے۔ عرض کیا
 کہ عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب
 قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ زینب رحمہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رحمہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر ادبیری
 اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ خفا رہا۔ مترجم لکھا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں
 ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رحمہ کو غم شدہ ہوا چو لگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد السمون مسعود رحمہ سے

لذا کبرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریریں دروغ کرنا دلیل صدقہ نقل ہوا اور میں کتابوں کے زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ ہر زرع کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ نکالنا بیان زیب رہنے سے مصرح و مقصود صدقہ نقل ہوا اور تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صدقہ انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولای دفع اے مدبر ہا اور زکوۃ دینے والا نہ دے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس ملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہر خواہ مطلقاً یا مقید پس وہ اسکی ملوک رہیگا تو عہد نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے۔ و ام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہر کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہو لیکن خاوند کی ہنوز ملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ ملکی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقہ ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں موقوف ہے۔ ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ انوکسب الملوک سیدہ۔ کیونکہ ملوک کی کمانی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب ہیں اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتی کہ جب مجھے استعفیٰ دیدے تو آزاد ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے لیگا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمانی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہوتی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوتی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ۔ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے بکر آٹھ اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار ہوا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمانی کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام پر اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم لانہ بمنزلہ المکاتب عندہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقال یدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دیدے۔ ف۔ یعنی شفا بکر اسکو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ لانہ حرید یون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد و خردار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوۃ دی بھر آٹھ بھی مال اپنے ذمہ کے فرض میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولای دفع الی ملوک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے ملوک کو۔ ف۔ یعنی سوا کے مکاتب کے کوئی ملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد جو باطن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع ملولہ۔ کیونکہ ملوک تو اس ملک کے ہاکی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا تو نکر یعنی مالک نقد نصاب ہے پس زکوۃ ادا نہ ہوگی غلام مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک جو کہ اپنے مالی کو ادا کر لگا اگرچہ مالی تو نکر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیراً۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند اسکی نابالغ ہو۔ لانہ بعد غنی بال مال۔ ایہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ ملکا ہو یا اثرکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ علیٰ الصبح فرق نہیں ہے

بمختلف ما اذا كان كير افقرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ **ف**۔ تو بالغ فقیر کو دینا واجب ہے اگرچہ اس کا باپ تو نکری۔ لانه لا يعد غنيا يسارا يیه وان كانت تفتقه عليه۔ کیونکہ بالغ فرزند پوجہ تو نکری پدر کے تو نکری نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ **ف**۔ مثلاً اندھا یا ناتجا ہو حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اسکے تو نکری باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے منہ پر مبنی ہے۔ وبخلاف امرأة الغنی لانها ان كانت فقيرة لا تعد غنية يسارا وجها۔ ویر خلاف تو نکری جو مرد کے کیونکہ اگر جو مرد خود فقیر ہو تو شوہر کی تو نکری سے تو نکری شمار نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ ہاں شوہر یا اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقة لا تصیر موسرة۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ حدت غنیہ نہ ہو جائیگی۔ **ف**۔ پس جب بذات خود فقیر رہی تو اس کو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ التحفہ - مع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے ہو ہاشم کو۔ **ف**۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جب میں سے آپ کا اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان الصدقات لے حرم علیکم غسانہ الناس وادساہم وحوضکم منها خمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ امیر بنو ہاشم اس وقت اہل بیت کے تھے کہ تم پر حرام کر دیا تو لوگوں کا دھون دانے میل کھیل کو اور اسکے حوض و باغ کو یا پھر بن کا یا بھوان۔ **ف**۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہونگے اور ایک حصہ ہاشم کے پھر باقی حصہ کر کے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ سہر کافی اکتدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کھیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کافی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھو باروں میں سے ایک چھو بار ان کے میں شامل کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حصہ دے مجھے جن میں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ رواد البخاری و مسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل البیت تنکو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ رواد الطبرانی۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ ایضاً میں ہر نہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ **ف**۔ کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور دفع بھی جائز ہیں الذخیرہ۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کامرت کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شیعہ مختصر اگر غنی و انھیں میں کہا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ دفع میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرنی میں ہے کہ اگر فقر اور دفع کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو نکریوں کے حکم میں ہیں۔ مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط میں ہے۔ کافی الفتح۔ بانجھ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند خطر و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ حدیث میں دھون کے لفظ اور میل کھیل سے اشارہ موجود ہے اور ہاکی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب حاصل یا ہو گیا حاد سے تو پانی میلانگندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یجد نفس باسقاط الفرض۔ میل کھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ **ف**۔

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب ادا کرنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کبیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادا رکھ نہ کریں۔ پس نبو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التلویح بمنزلة التبر والبار۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستقل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو و نہون ہو جو میں پھر ٹھنڈک کے لیے اسنے پانی کے تغار میں اپنا منہ دیا تو وہ پانیوں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا بال بھی پاک نیا وہ نبو ہاشم کو روا ہے۔ بالجمہ صدقہ نفل اگرچہ بالاجماع جائز ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس خمس خمس کے ذریعہ سے قرآن نبو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہ ح سے روایت ہے کہ نبو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعض خمس خمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا تو آنگے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور محمدی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لینے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں بیان فقہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا حق ہے اگرچہ اول کا خبر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر نبو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ہم آل علی۔ و سے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازدواج کے بطن سے ہوں اور نبو ہاشم میں خود حضرت علی رض بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رض کے۔ و آل جعفر۔ اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رض کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل ہاشم۔ اور اولاد ہاشم بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ نبو ہاشم میں ہے۔ و موالیہم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ ظاہر ہے ہاشمیوں الی ہاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبتہ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیہم۔ اور رہے آنگے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ قلما روئے۔ تو ہو جو سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولیٰ نے۔ ف۔ جتنا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے نبو مخرم کے ایک شخص کو صدقات برعاطل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں چٹک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کروں۔ پس۔ سالہ اھل لی الصدقة۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر یہی ہے کہ جو مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس عرض سے جاؤں۔ فقال لا ائٹ مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایع میں فقال مولی ان قوم من انفسهم وانا لا اھل لنا الصدقة۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ و اولاد ابو داؤد و الترمذی و النسائی و احمد و الحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ نفع۔ اھل نبو ہاشم کے موالی کو بھی نفل نبو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور اور نبو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض نبو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب جو حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر واسطی جانی رحمہ اللہ نے بیان کیا جیسے سوائے نبوہا ششم کے نبوہا مطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کما جاد سے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو نبوہا ششم کے مولیٰ میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدد ہی ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القشری عبد الفرائیہ۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا فرائی غلام آزاد کر دیا۔ حیث تو خد منہ الخیر۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ و۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں دیتے مگر حال المقتضی لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ و۔ اور نبوہا ششم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاقی کیا والا للاحاق بالمولیٰ بالنفس۔ اور آزاد کرنے والے سے لاقی کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ و۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ حسین قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جان وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ و۔ یعنی نقطہ صدقہ کے باب میں وارد ہے اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہوگا۔ قال ابو حنیفہ ومحمد اذا دفع الزکوٰۃ الی رجل بطنه فقیر۔ ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزرکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی وہ حالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ و۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او بائسی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہو یا بائسی ہو یا کافر ہے۔ و۔ یعنی زکوٰۃ دینی کافر پر نہ حرجی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التمس۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انه ابوه او انیه۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہو یا اسکا بیٹا ہے۔ و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عدلاً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا خلافاً لعلیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزرکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ و۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی رحمہ۔ نظروں خطائے یقین۔ بوجہ ظاہر جو نے خطا کے بائقین۔ و امکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ و۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزرکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً نہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں عقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں تاکہ کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ و صا رکا لا وانی والقیاب۔ اور یہ معاملہ مثل غروف و کبرون کے ہو گیا۔ و۔ یعنی پانی کے غروف بعض نہیں بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نہیں زیادہ یا برابر ہوں تو تم کر کے ناز چھو اوسا اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کر کے ناز چھو پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نہیں تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ چون ہی پاک و نہیں کپڑے خصلت ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شہر کھنے کے واسطے ہر صورت تحری کو کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ جس زیادہ پاک یا برابر ہیں اور بیان بھی اگر بھیجے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس تحری واقع ہوئی وہ نہیں تھا تو اعادہ کرے مع ک۔ اسی قیاس پر جب غائب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر محل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کر لیا و لیکن جو دے چکا وہ پس نہ لے لیا اور جس نے لیا اگر اسکو حال محل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اور غائب کی چیز پر زکوٰۃ واجب ہے نہ ہونے کی وجہ سے
ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جو مال معلوم کے ساتھ ہوں
یعنی زکوٰۃ دینا واجب ہے اگر مال معلوم ہو جائے
اور اگر مال معلوم نہ ہو جائے تو زکوٰۃ دینا واجب نہیں ہے
اور اگر مال معلوم ہو جائے تو زکوٰۃ دینا واجب ہے
اور اگر مال معلوم نہ ہو جائے تو زکوٰۃ دینا واجب نہیں ہے
اور اگر مال معلوم ہو جائے تو زکوٰۃ دینا واجب ہے
اور اگر مال معلوم نہ ہو جائے تو زکوٰۃ دینا واجب نہیں ہے

اسکو طاقل ہو اور بعض کے نزدیک نہیں۔ نفع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نوزکوۃ ادا ہو گئی۔ ولہما حدیث مصحح بن یزید۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث مصحح بن یزید ہے۔ ف۔ جسکو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور امین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واسر میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ اس معاملہ میں فرمایا کہ۔ با یزید لک مانویت و یا معن لک ما اخذت۔ امی یزید میرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور امی معن میرے واسطے یہ اشرفیان میں جو تو نے لے لین۔ ف۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو ایسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقہ۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ ف۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن رضی اللہ عنہ اشرفیوں کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ فہب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یکایک واقعہ ہے۔ دوم متحمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی نذہ الاشیاء بالاجتہاد دون القطع۔ اور طریقین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہر نہ بالقطع۔ ف۔ کیونکہ امین حج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے۔ فیئینی الامر فیہا علی ما یقع عندہ۔ تو بناے کاران چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع ہو کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی۔ کما اذا اشتبہت علیہ القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ ف۔ تو چونکہ بناے کار امین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جہر تحریری واقع ہو گئی اس طرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ صحیح معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوۃ ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اسکی رائے میں چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کتاب کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزرکی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مشغور اور دوم حج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا ماز مزرکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجہ سے ہوتی ہے کہ اسے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا سے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور مراد اختلاف اسوقت ظاہر ہو گا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہو کہ یہ شخص تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو ناد ہو جائیگی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بناے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رحمہ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحضار امام رحمہ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں۔ کیونکہ اسکا جمع فارض ہے اسلئے کہ کہ رسد کہ اعادہ میں اسکے مال پر قدر قرض سے

ترائد نوبت پہونچگی اور یہ شرح میں مسجع نہیں ہر اور یہ تحقیق نفیس ہر کہ سوائے اس ترجمہ کے مخرج میں نہیں ملے گی
 قاسم تعالیٰ اعلم ہم۔ وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فت
 یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہر۔ انہ لا یخیر یہ۔ مروی ہو کہ نہیں جائز ہر۔ فت میں کہنا ہوا
 کہ یہ اصل کے قیاس پر ہر کہ مدار حکم حقیقی مصرف ہر ہر۔ اور یہ روایت نوادر ہر۔ والظاہر ہو الاول۔ اور
 ظاہر الروایۃ نوادی اول ہر۔ فت یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگی جب کہ اُسے غالب گمان میں مصرف
 ظاہر کر دی۔ و نیز اذا تخری و دفع و فی اکبر رائہ انہ مصرف۔ یہ حکم نو اسوقت تھا کہ اُسے دل تخری کی ادل
 دیا اس حالت میں کہ اُسے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا مصل ہر۔ باقی رہیں اُسکے خلاف
 دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک و لم یخیر۔ رہا جب کہ اُسے شک کیا اور تخری نہ کی۔ فت یعنی شک ہوا
 کہ مصرف ہر یا نہیں اور اسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تخری کرتا مگر نہ کیا۔ او تخری فدفع و فی اکبر رائہ انہ نہیں
 بمصرف لا یخیر یہ۔ یا اُسے تخری کی یعنی غالب گمان ہو کہ مصرف ہر بھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اُسے غالب
 گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تخری اول بدل گئی تھی نو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا
 نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فت یعنی جسوقت اُسے
 مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا بھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن
 اگر اُسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص در حقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
 گمان غلط تھا اور اُسے اداے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہو گئی۔ ہوا صحیح
 یہی قول صحیح ہر۔ فت اور بعض مشائخ نے عدم جو از سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تخری اسکی ایک جانب
 تخری مگر اُسے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہو کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز
 ہر اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں
 وہی جہت جس طرف تخری تھی تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اسپر کفر کا خون
 ہر اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تخری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو بھر جب معلوم
 ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی۔ کذا فی الفتح۔ بعبید شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بققرار ہر اور دینے والے
 کو ثواب پس جب اُسے نیت زکوۃ کی اور در حقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو دفع
 اُسے شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے۔ فت یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔
 ثم علم انہ عہدہ او مکاتبہ۔ بھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکتب تھا۔ لا یخیر یہ۔ نو اسکی زکوۃ دیا
 ادا نہ ہوئی۔ فت مکتب بھی اسکا غلام ہر مگر کائی کا خود مختار ہر تو عہدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہر جسکی
 کائی مولیٰ کی ملک ہر جیسے مدبر یا ام ولد یا قن بٹنے محض ملوک۔ کائی شرح الطحاوی ج۔ لافہدام التملک
 بوجہ تملک مدوم ہونے کے۔ فت یعنی مزی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اہلیۃ المملک
 بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ فت یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اسکی کائی کا مالک
 اسکا مولیٰ ہوتا ہر تو تملک نہوئی۔ و ہوا الرکن علی ہامر۔ حالانکہ تملک رکن ہر چنانچہ گذرا۔ فت اور مکتب
 میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہر کیونکہ مولیٰ نے اسکو اپنی کائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے ہی معنی ہوئے
 کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہر بھر اسنے احسان کر کے مکتب کو خود مختار کیا لہذا مکتب کے مال کا ایک جہت

سولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ بلیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل بلیک رکن ہے خافہم سولہ چوتھا
 دفع الزکوۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف
 خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اسے مال کاں۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف سونا چاندی یا جانور وغیرہ
 لان الفنی الشرعی مقدر ہے۔ کیونکہ تو نگرہ شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف پس
 جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ غرقاً تو نگرہ ہے۔ والشرط ان یکون فاضلاً عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی
 حاجت سے فاضل ہو۔ ف اور نصاب کا نامی ہو یا شرط نہیں۔ وانما التماہ شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا
 تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگرہ ہے کہ اسکو زکوۃ دینی
 جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دوسو درم کی کتاب میں ہوں جسکی حاجت مالک کو بڑھنے بڑھانے یا حفظ و نفع میں ہے تو زکوۃ
 زکوۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف
 وغیرہ ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کر ایہ پر چلانے کی بقیہ تین ہزار درم وغیرہ ہوں گراگلی آمدنی
 اسکو مع عیال کے کافی نہیں تو امام محمد کے قول میں اسکو زکوۃ دینا جائز ہے یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو
 اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن قتیل کے نزدیک اسکو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جو اسبر ہوں تو نہیں
 جائز ہے۔ اسکا میعاد ہی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج فقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے
 اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو لیکن اگر قرضہ ارتکک سے ہو تو بھی اصح قول میں اسکو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ ہنزلہ ابن اسبیل
 کے ہے۔ اور اگر قرضہ ارتکک و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اسکو قاضی
 پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان جو زمین
 رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار
 کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ البیہوت۔ پس عدم جواز اسکو جو دوسو درم یا اسقدر
 متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملک اقل من ذلک۔
 اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز ہے اس سے کم کا مالک ہو۔ ف یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس
 فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے پیل حدیث کہ جس نے
 لوگوں سے سوال کیا وہ جالیکہ اسکے پاس اسقدر ہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آویگا
 کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر نمودار یا خدویش یا کدح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ حسن الترمذی۔ جواب یہ کہ اول
 تو اسکی اسناد میں حکیم بن جبر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو بھی بن عیین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
 ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی
 ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوۃ دینا جائز ہے۔ وان کان صحیحاً مکتباً۔ اگرچہ
 وہ شخص تندرست کائنات والا ہو۔ ف خلافاً للشافعی رحمہ۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر
 ہے۔ ف غنی نہیں ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیری لوگ زکوۃ کے مصارف ہیں۔ ف کسی
 قسم کے متاع ہوں۔ ولان حقیقۃً الحاجة لا یوقفت علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو توقف نہیں
 ہو سکتا۔ ف حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوۃ ادا ہوگی تو۔
 احتیاج۔ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

دلیل پر۔ فن۔ یعنی حکم کا مدد اور اس پر جو کہ حسین حاجت مند کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ و جو فقہ النصاب۔ اور دلیل
 محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ فن۔ کیونکہ جبکہ پاس نصاب ہر اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جبکہ پاس نصاب مفقود
 ہو وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہو یا جو بزرگ کے نہیں ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب
 علم میں مشغول ہوا اور کما کی جوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اسکو زکوۃ حلال ہے۔ مع۔ ویکرہ ان بیع
 الی واحد مانتی درہم فصاعد۔ اور مکرہ ہے کہ ایک شخص کو دو سو درہم یا زیادہ دیدے۔ فن۔ جبکہ وہ فرضہ
 ہو یا عیالدار ہو کہ بعد ادا اسے صرف تقسیم عیال کے دو سو درہم سے کم بڑے ہیں۔ البسوط مع۔ وان دفع جائز
 اور اگر دیدے تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر فرح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر فرح نے کہا
 کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فن۔ یعنی جس شخص کو دو سو درہم دے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا۔ قارن الادار۔
 مقارن و متصل ادا واقع ہوا۔ محصل الادار الی الغنی۔ تو ادا اسے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فن۔ اور یہ جائز نہیں
 و لئلا ان الغناء حکم الادار۔ اور ہماری محبت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فن۔ یعنی ادا اسے کرنے پر یہ
 اثر مرتب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فقہ تعقیبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فن۔ اور ساتھ ہی معافین
 ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لغنی
 منہ۔ لیکن یہ مکرہ ہے جو بزرگ قریب ہونے تو نگر کی کے ادا سے۔ فن۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر
 سے قریب تھی۔ کمن صلی و بقر یہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے ناز بڑھی ایسی صورت سے کہ اُس کے قریب میں نجاست ہے
 فن۔ تو ناز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ فن۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تو نگر کی ایک قسم کی نجاست
 ہے جو بھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان لغنی ہما انسانا احب الی۔ امام محمد رحم نے کہا کہ ادا صدقہ کے ساتھ
 کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ فن۔ مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مراد نہیں
 بلکہ۔ معناه الاعتناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فن۔ یعنی ایک یوم کا روزہ نہ
 دینا۔ نفع۔ لان الاغناء مطلقا مکرہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکرہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوۃ
 من بلد الی بلد۔ اور مکرہ ہے زکوۃ کا مال نقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فن۔ اور جو کرنا چاہیے
 یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقہ کل فرقی صہم۔ ہر فرقی کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ فن۔ اور یہی قول ائمہ
 ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ بن زمر۔ ابیہیل حدیث معاذ بن زمر کے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی تولد توخذ
 من اخیایا ثم و تروالی ہذا ثم اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور ان
 حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فن۔ یعنی ہر فرقی تو مکرہ کی زکوۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقروں کو دی گئی
 تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اربع ہر ادا دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکرہ ہے۔ الا
 ان یقللوا الانسان الی قرایۃ۔ مگر اگر آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فن۔ جو
 محتاج اور دوسرے شہر میں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق یا۔ اوالی قوم ہم اوج من اہل بلدہ کیا ہے
 قوم کی طرف منتقل کرے جو اُس کے شہر والے نفار سے زیادہ محتاج ہیں۔ فن۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت
 نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں باطلہ رحم ہے۔ فن۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صدقہ رحم نسبت
 حق جوار کے اشرف ہے۔ اور زیادہ دفع اسکا حق۔ یا حاجت دور کرنے میں دنیا دہی ہے۔ فن۔ جبکہ زیادہ حاجت مند
 کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ نفع۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو

منقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ السراج ۶۔ پھر میں محدث میں کراہت ہر وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہر لہذا
فرمایا۔ و لو نقل الی غیر ہم اجزاء۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوال کے سوا کسی دوسرے کی طرف منقل کر کے لے گیا
تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ فقہ السراج اہل العلم کا اتفاق ہے۔ و ان کان مکروہاً۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان
المصرف مطلق الفقراء بالنص و السراج اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں نہیں قرآن۔ فقہ یعنی
تو تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جو ان کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس
فقیہ کو ہو بوجادے ادا ہو جائیگی۔ و السراج تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ عین میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا
یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا صہرہ وقت طلب کے
نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ۷۔ صدقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا
اولیٰ ہے و اذبح جو کہ خداداد اگر نافرمان ہے اگر کسی خاص دم یا روپیہ یا خاص فقیہ کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں
حتیٰ کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیہ کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیموں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر
انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا
کرے پھر اگر ٹھٹھ ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اسپر فقط قدر
قریبہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ میں حالانکہ مال صرف سو میں تو صحیح یہ کہ اسی قدر
لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تند رستی ہو تو سو صدقہ
دو تگا پھر جو اتوا ادا کرے پھر اگر اسوقت چاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے
جب میں کھاؤں تو سر نقد پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب بیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر نصف
کہ منظر پر صدقہ کی نذر کی پھر فیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی
تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر میں سنم

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ
کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر فقط عربی ہے مگر زمانہ اسلام
سے پہلے نہ تھا پھر قبول ابو بکر بن العزیز رحمہ اللہ حضرت شامی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نو دی رح
نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہو گویا ماخوذ از فطر بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن
ترجمہ اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت روزوں تھا بلکہ ہی فطر
ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جبیر روزہ نہیں۔ حالانکہ
دقائق حکمت خود میان سے باہر ہیں۔ و السراج تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ذی یعنی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے
جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترمیم دیا جاتا ہے اور پیسے سے فرق یہ کہ جبہ از راہ کرم ہوتا ہے نہ ترمیم۔ کما فی المصنف۔ ان حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ بنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ انتمی۔ و۔ یہ ترمیم تھا کہ عید کے
روز سب لوگ رزق سے خارج ہو کر باہم خوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول
کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم قیمت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت و جوب وقت

استجاب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے۔ اور سبب شریعت روایت الہیہ او وادان ماجہ بن
ابن عباس رض سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے
اور نفی سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ
مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد
میں کوئی بوجہ نہیں ہے۔ قال صدقہ الفطر واجبہ علی احرار المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فضلاً
عن مسکنه وثیابہ واثاثہ وفسرہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقہ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو صدقہ
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و بٹیار و خدمتی غلاموں سے۔ فقہ یعنی یہ چیزیں
جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ
شرعی تو گھر ہو جسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے ملوک خارج ہو اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے غلام
ہو کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ ہا و جو
مطلقاً علیہ السلام فی خطبہ ادا عن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع من بر او صاعاً من شعیر۔ پس
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں دو جمید کے ایک یا دو درہ پٹے فرمایا تھا عبد الرزاق
بسنہ صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر جو آدھا صاع گہون یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبی
بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبی بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ فقہ کہا گیا کہ عدوی غصب
بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبی کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الفریہ رحم نے کہا کہ اصح عذر یہی عذریع و منقوط
ری۔ ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عدوی ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط
ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ
اداء صیغۃ الامر واسطے واجب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مؤنث ہو مسلمان ہون میں سے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دوسری روایت میں ابن
عمر رض نے کہا کہ پھر لوگوں نے اسکے عدل میں نصف صاع گہون سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اسواسطے
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ طر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اہل
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقہ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و ملوک
پر اتم۔ رواہ الحاکم صحیح۔ بالجملة یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغۃ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب
دار ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ و بمثلہ مثبت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت حقا
فقہ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فقہ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیات میں
شبیہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقہ الفطر سنت ہے اور یہی بعض
متاخرین و ظاہر یہ ذخیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رض کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صدقہ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقہ
دیا کرتے ہیں۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا نسخ ہو جائے

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ وہ کسی کو
 ماذاتہم فقل العفو الایہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ دیکھو کہ وہ کسی قوم کو
 کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گزری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق ہے
 ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال تھے کہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
 بھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزاد ہی و اسلام و تو نگری شرط ہے۔ و شرط التحریر یہ تحقیق التملیک۔ اور شرط
 آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کمان سے
 مالک ہو گا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں
 کا بھی واجب ہے۔ والا سلام لیتقع قربہ۔ اور شرط اسلام کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
 ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار نقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن غنی
 اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الا عن غنی یعنی نہیں صدقہ
 اگر تو نگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
 میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
 کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے جہاں کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی
 جہاں کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ و ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
 یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر اُنکے اس قول
 میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔
 اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہ ہو گا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پردا ہو تو شاید
 یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پردا ہو کر غنی ٹھہرے جو آپ یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر قوت ممکن نہیں تو
 تو نگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہو گا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
 وقد رایسار بنصاب نقد الغنائم فی الشرع بہ فاضلاً عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا اسود
 و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب قابل
 ہو اشیا سے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی سکون و کثیرے داثامہ و گھوڑا و ہتیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروریات
 سے زائد ہو۔ لہذا مستحقہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق ہجرت اصلیہ ہیں۔ ف۔ یعنی
 ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ و استحق بالحاجۃ الاصلیۃ کا معدوم۔ اور جو
 نصاب کہ مستحق ہجرت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے بانی اگر پیٹے ہی کے لائق ہو تو کا معدوم
 شمار ہو کہ وہ ہم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزیں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب ہونے لگا تو غنائم کے
 مرتبہ پر ہے۔ ولای شرط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نور ہو خواہ خلقی جیسے سونا
 چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ تو تو نگری میں مضر نہیں۔
 و متعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ و وجوب الاضیحة و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ
 ملنے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر
 صدقہ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ - یخرج ذلک عن نفسه - نکالے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے - حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر
من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر وعید - ذکر اوائی - من السلیق - فن ترجمہ
یہ کہ یہ دلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاکیزہ
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع جو ہر بار سے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر جو آزادہ مذکر و
باموٹ ہو - و یخرج عن اولادہ الصغار - اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے - لان السبب راس
یعنی وہ بی علیہ - کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دینا اور اس پر شعلی ہے - فن راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی - لانہا تضاف الیہ - کیونکہ صدقہ مذکور رمضان ہوتا ہے راس کی جانب - یقال زکوٰۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس - فن یعنی صدقہ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ رمضان
جانب راس ہے - وہی امارۃ السببیۃ - اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے - فن جس سے ولایت ہوتی ہے
راس اسکا سبب ہے - اگر دہم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں ولایت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے - جواب دیا کہ - والاضافۃ
الے الفطر باعتبارانہ وقتہا - اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے - فن غلام
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقہ الراس یا زکوٰۃ الراس میں آمد کوئی بات
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کر دیا - ولہذا تعد و تعد و تعد و تعد الراس مع اتحاد الیوم - اور اسی وجہ سے راس متحد ہوا
سے صدقہ مذکور تعد و تعد و تعد ہوا چاہے جو دیوم متحد ہونے کے - فن یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا - پھر اگر دہم ہو کہ تو
کار اس یعنی صرف ایک ہی زکوٰۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی - اس دہم کو
دفع کر دیا کہ - والاصل فی الوجوب راسہ - اور اصل وجوب صدقہ الفطر میں تو خود تو نگرا - اس ہے
فن اور باعث اس میں یہ کہ - وہو موثوق علی علیہ - وہ یعنی تو نگرا اسکی ثبوت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دینا
اور اس پر شعلی ہے - فن کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر مال
و غیرہ - پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جان یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائیگا
خیلی قریب ہے - تو لاحق کیا جائیگا راس تو نگرا کے ساتھ میں - ماموئی معناه - ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو - فن یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور آخر دل ہو - کا ولادہ الصغار - جیسے اسکے نابالغ اولاد - فن رکن
و لڑکیاں - لاشیونہم وہی علیہم - کیونکہ یہ تو نگرا ہی انکو روزینہ دیتا اور آخر دل ہے - فن جیسے اپنی راس پر
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ موت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنہر ہی ولی ہے سبب صدقہ ہونے اور ان میں ہر راس کا صدقہ
بھی ایسا ادا کرے گا - لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت
و شدہ ہے - پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا ہے کہ حدیث ثعلبیہ رو میں عن کل حر و عید صغیر و کبیرہ وادہم تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں عن کل حر و عید الخ میں علی سے مراد یہی
کہ عن کل حر - کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مخصوص یہ کہ

مولیٰ اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونث و ولایت میں نہ ہو حتیٰ کہ غیر دون اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ من تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور و مونث میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ کی قرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو ہا لا جماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہیم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تو نگرہ ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جو اب نہیں کیونکہ ولایت و مؤنت کا مجموعہ و عامی متبادر ہے چنانچہ تھا ہے۔ م۔ دادا کی پرورش میں اسکی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہوا ہو۔ قاضیخان۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مع۔ و حمالیک۔ اور اپنی مالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف۔ اگرچہ ملک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب ننون۔ نقیام الموتہ والولایت۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ ف۔ سر دہی رحم نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مؤنت نامہ دونوں ملکی سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور مالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم۔ ف۔ ملکون میں۔ اذاکا نواللخدمۃ۔ اسوقت کہ مالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولال مال للھنار۔ اور اولاد صغار کا خود کچ مال ہو۔ ف۔ مثلاً انھوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف۔ جیسے مذکور ہو تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ ف۔ اور انکی طرف سے جو مولیٰ ہو یعنی باپ یا اسکا دمی یا دادا یا اس کا دمی یا قاطعی کا مقرر کیا ہو آدمی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رحم کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صغیر بچہ واجب نہیں اور یہی قول زفر رحم و شافعی و احمد و اہل حق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ جہادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اسپر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشریع اجراء مجری الموتہ۔ کیونکہ شریع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من تمونون۔ یعنی انکی طرف سے دو جکی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ۔ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال ہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے (فرج) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت۔ د۔ ولا یودی عن زوجۃ اور مرد تو گھر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر ہے وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ نقصور فی الولایت والموتہ۔ بوجہ تصور کے ولایت و مؤنت میں۔ ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لایلیما فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سو اسے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح ہوئی۔ ولایونہا فی غیر الروایۃ

تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔
 وعندنا وجہا علی المولیٰ بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجہ صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی ملوک کے ہوتا ہے
 کا لزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان مالیک تجارت کے ہے۔ فـ پس اگر تجارتی ملوک کے سبب سے
 صدقہ فطر ہو تو ان مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودوی الی الثناء۔ پس یہ
 مودی ہو طرف مکرر کے۔ فـ حالانکہ ایک سال میں گھر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل تورہ علیہ السلام لایسفی فی الصدقۃ
 یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مالیک کچھ رکھنے کی سہولت
 عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ مـ مع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں
 ہو۔ فـ یا زیادہ شرکا دیوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ المبسوط۔ لافطرۃ علی واحد منها۔ تو اسکا
 صدقہ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے۔ نقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منها۔ بوجہ ناقص ہونے
 ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ فـ اس میں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے اس کے نزدیک ہر ایک
 پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں محمد
 ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فـ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں
 ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منها ما یخصه من الرؤس دون الاشخاص۔
 اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہونہ اشخاص میں سے۔
 فـ اشخاص جمع شقص یعنی ٹکڑا دیا۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملکر حتمی راس کامل ہو جائیں انکا صدقہ
 دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
 نصف ہوئے تو اسکے دو غلام نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ العنایہ۔ بناء علی انه
 لایری قسمۃ الرقیق و ہما یریا تھا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رحم رقیق کا ثوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
 اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ فـ یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابو یوسف چنان موافق ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ مبسوط میں
 ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند ملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
 فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جائے
 اور قول ابو یوسف رحم مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
 انکا فذر یہاں یہ ہے کہ ثوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ
 حسین ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی صدقہ
 بھی واجب نہیں ہے۔ العنایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ فـ کسی امام کے نزدیک
 صدقہ واجب نہیں بلکہ چھ صاحبین غلاموں کا ثوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانه لا یجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ
 ثوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منها۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی قبہ
 پورا نہ ہوگا۔ فـ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویودی المسلم الفطرۃ عن مجده الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام
 کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق ماروینا۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں
 یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہما ادا عن کل مرد عبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو اگر کسی مؤنت کاملہ اور ولایت نامہ
 رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغیر یا ملوک ہو۔ پھر ملوک غلط ہے خواہ مسلمان ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے موت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے
جائے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ و قولہ علیہ السلام فی حدیث
ابن عباس اس او دا عن کل حر وعبد یہودی اور نصرانی اور مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے
آخر تک۔ ف۔ وار قطنی نے بدو ن لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح معنی کہ دنیاغ
کھا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ منع۔ ولان السبب قد تحقق والولی من اہلہ۔
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو موت و ولایت میں ہو) بیشک مستحق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔
ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہیں مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن العلام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجھ میں دلائل کے
دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کما جاد
کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مفع۔ مترجم کنایہ کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاعلم تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا
خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العید۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا نہ
غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ و ہو لیس من اہلہ۔ اور حال
یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ عکس
ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہوا اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا
ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو بیان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہوجہ
سے کہ ابتداً وجوب اگرچہ غلام پر ہو اگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تمثال محمد
ومن باع عبد او احدہما بالانحار۔ امام محمد نے ضمیمہ میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے
ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ میں روز کے اندر بیچ پوری کرے یا توڑ
یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فقہر علی من یبیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جسا کہ ہو جادے۔ ف۔ شیخ الاسلام
نے شرح جامع ضمیمہ میں کہا کہ۔ معناه انه اذا مر یوم الفطر وانحار باقی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گننا اور ابھی خیار
باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیا گیا مگر ساقط نہوگا بلکہ
بعد اسکے اگر بیچ پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کنایہ کہ یہ غلام
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید کیا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے
فاقطہ۔ وقال زفر رحمہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الاولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے
ف۔ حتی کہ وہ اجالات دیدے تو پوری ہو جادے اور توڑے تو ٹوٹ جادے۔ وقال الشافعی علی من
لہ الملک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا صدقہ اس پر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے
مذہب ایک خیار ہونے سے ملک منوع نہیں ہوتا تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یوں ہی شرح پہلے دفعہ

وغیرہ میں نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ یعنی رح نے تتمہ و تطبیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر
ہو اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جاوے۔ انتہی۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه
من وفاء نفقہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کا نفقہ۔ جیسے نفقہ۔ و۔ یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا مالک ہو۔ ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد ليعود الى ملک البائع ولو اجترقت الملك
لمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يثبت عليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع روکی
گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس
جوابات کہ ملک پر متبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ و۔ یعنی صدقہ الفطر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اسکا
جواب یہی کہ دلالت تامہ و مونت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف
النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانهما للحاجۃ الناجزۃ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت ناخبرہ۔ و۔ یعنی فی الحال
مازل حاجت کی جت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ و۔ بلکہ
وہ لامحالہ کسی برنی الحال ہوگا۔ وزکوۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہے۔ و۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اسخار خرید اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بھی جیسا ملک ہو خواہ بفعل یا بانجام کارین
فصل فی مقدار الواجب ووقفہ۔ فصل قدر واجب امدوت وجوب کے بیان میں۔ الفطرۃ نصف صاع
من براد و دقیق او سویق او زریب۔ صدقہ الفطر آدھ صاع گیون یا آٹے کے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیر کا۔ و۔
علی ہذا زریب بمنزۃ گیون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھو ہارے یا
جو کا۔ و۔ اس سب میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سواے زریب کے۔ وقال الزریب بمنزۃ
الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زریب بمنزۃ جو کے ہے۔ و۔ حتی کہ زریب سے ایک صاع واجب ہے۔ و جو روایت
عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ و۔ صدر الاسلام ابو امیثیر نے کہا کہ یہی صحیح
ہے۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زریب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ و۔ والاوّل روایت الجامع الصغیر۔ اور اولیٰ یعنی زریب
سے نصف صاع ہے روایت جامع صغیر ہے۔ و۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایہ ہے لیکن اسپر فتویٰ نہیں اور نہ اسکی تصحیح مرستی
ہے۔ و۔ وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذک علی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
و۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو برصغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھو ہارے یا ایک صاع زریب سے پس ہم اسکو برابر
نکالتے رہے یا تاک کہ ہمارے بیان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگوں سے کلام کیا

منبر پر یہ کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گھوڑوں سے دو دیر برابر کر کے بن ایک صاع چھو ہمارے کے ساتھ
پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ احمد
فی صحاحم۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہر تو گیہوں و اسکے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ دانا
ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا
ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد السمیع بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر
بیوم اولیٰ من نقال ادا صاعا من بزاز و صاعا من اثنین ادا صاعا من تمر و صاعا من کل حرد و عبد صغیر و اکبر۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا تمغہ دیمان
دو ادا دیوں کے یا ایک صاع چھو ہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا اکبر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت
کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام
سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اربعہ وقت میں جو وزیب و اقط و چھو ہا راتھا۔ اور
حدیث اول میں جو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین پر۔ **م** منفع۔ و مؤذ
جماعہ من الصحابہ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ **ف** ازاجلہ عبد السمیع بن مسعود و جابر
و ابو ہریرہ و عبد السمیع بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق مع۔ و فہم الخلفاء الراشدون
رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم میں۔ **ف** حضرت ابو بکر چنانچہ
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ رحمہ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من خنطہ یعنی
حضرت ابو بکر نے صدقہ الفطر دو دیکھوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیقی نے کہا کہ شقیق بن ابی قلابہ رحمہ نے ابو بکر
کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب
چنانچہ عبد السمیع بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقہ الفطر کو ایک صاع جو یا چھو ہارے
یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں کثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی
ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ مع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو دینا نکالنا اختیار کیا۔
مراد اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے جو اسکو معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف
نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عموم طور پر اجماع تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو
لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو
نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ لکھا قرۃ البیہقی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے
یا اسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھو ہارے روایت کیا۔ و ما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔
اور جو شاہی رحمہ نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ **ف** یعنی گیہوں کی نصف
صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ میں احتیاطاً
کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میں ہر
پھر گیہوں وغیرہ میں آئے اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیر منصوص چیز
میں بظہر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انگو حدیث تعلیہ رقم مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل بدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جنہیں گھئون میسر آتے تھے گھئون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث تعلیہ رقم میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہر جگہ نام
یعنی رقم نے لکھے ہیں۔ اور عقرب ہم لادینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سند ہی رحمہ نے جو در اہل اللیب میں
نصف صاع خطہ کا احداث نام معاویہ رقم لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
بتلخیص بیان ترجیح کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گھئون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح السنہ جس سے وجہ استدلال
ہے کہ ایک تو طعام سے قبا در گھئون و دوسرے اسپر غیر دمر وغیرہ کا عطف تو مرث حفظہ رک گیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضی اللہ
عنه سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے نکالتا
تھا تو معلوم ہوا کہ گھئون سے صاع نکالنے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من خطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضی اللہ عنہ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ با گھئون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اسکو قبول نہیں کر دنگا اور نہ اسپر عمل کر دنگا۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث سوم ابن عمر رضی اللہ
عنہما حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گھئون سے۔ انخ۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث چارم۔ یحییٰ
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن
عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گھئون اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گھئون کو باقی چیز دن کے صاع
سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ ایک صاع طعام صدقہ الفطر فرض کیا جو کوئی
گھئون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ انخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اس میں طعام
عام رکھا گیا یعنی گھئون و چھو ہارا و جو وغیرہ سب طعام میں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام
فیم ہر یا صاعاً من طعام شعیب۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمر بن عمرو رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام۔ رواہ الدارقطنی
حدیث نهم۔ از مالک بن انس بن عثمان عن ابیہ رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام۔ بھی صاع عام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں گھئون و چھو ہارا
وافط وزیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام گھئون مذکور ہے۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعمر ہے جو قابل محبت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الزراق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گھئون مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں کیگا
حدیث نهم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ مشرک ہے اور ابن عیینہ نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف
ہے حتی کہ شافعی رحمہ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں اہل تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
کچھ نہیں سنا۔ دم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن عیینہ راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثر دن کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حاد بن زید
اور حاد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علامہ ہرین یہ راوی ایک صاع گھئون کو منصوص کرتا ہے
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گھئون کو باقیوں کے ایک صاع سے پہلے کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضی اللہ
عنہم کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ لہذا قال اللہ الطحاوی۔ حدیث چارم روایت الحاکم حدیث

ابن عمرؓ میں سید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توفیق کی بھر بھی اسکی مراد میں معلوم ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھو بار یا ایک صاع جو بھر لوگوں نے اسکی برابر ہی میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ تمج کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے بدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بار سے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جامعۃ الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھو بار سے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہو کر مخرج کتاب ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جبکی وسعت میں گیہوں کے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ رقم واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل میں کے واسطے ہو۔ فافہم۔ والد تھو اعلم۔ م۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعیدؓ میں ایک صاع گیہوں صحیح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مخرج کتاب ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالی مخفی ہم۔ اور ابن خزیمہ رحم نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ رقم سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کسی کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفل کا معارفہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر باتو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بھٹے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوا چھو بار سے و زبیب وج کے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو زبیب و اقط و چھو بار سے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح مد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید زہری سے گزری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقعہ جو دھو ہمارے سب کو شال ہو گیا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیون میں مراد ہے پیل مذکورہ بالا کہ گیون اس وقت نہیں تھا۔ پس مرویہ تھری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام سے موجود ہے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیون کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی استفادہ نکالتا رہا۔ لیکن یہ تھری کہ ابو سعید زہری کے نزدیک مخصوص طعام نہیں ایک صاع ہر قوی صاع ان طعام میں بھی جو مخصوص نہیں جیسے گیون۔ اور مشرک کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیون کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابو سعید زہری کو البتہ یہ نص نہیں پہنچی کیونکہ اہل المدینہ جو کا طعام اس وقت گیون نہ تھا اور آخر عام طہر معاویہ زہری کے کلام سے ابو سعید زہری نے نصف صاع گیون کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہ زہری بطور اجتماع کے واقع ہو لہذا ابو سعید زہری نے اسکو تسلیم نہ کیا جو جانے اجتماع کے کہ مقدار صاع مخصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدلتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابو سعید زہری کے دوسرے صحابہ زہری کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیون میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرت خلفائے راشدین و حدیث عمر بن حزم وغیرہ صریح میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیون میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے بغض صحابہ زہری کو اور مخصوص جنگو گیون سے نکالنا کیسے تھا معلوم رہا چنانچہ انھوں نے روایات کر دین۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن امیہ عن جابر روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہہ کی گلیون میں پکا رہا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقہ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر و بیاض و نث ہو آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیون سے نصف صاع اور اسکے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب۔ اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے دھوہر علماء کے نزدیک یہ محبت ہے کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعی رحمہ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التفتیح نے زہری کہ دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ مرویہ حاکم ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن جابر نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بھری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بھرہ بن خلیفہ پھر حاکم بن عمار کہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ رقبہ ایک صاع جو ہمارے یا جو سے یا نصف صاع گیون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اسکے کہ حسن بھری نے ابن عباس سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث تھری حدیثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الملیث بن سعد عن غیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین میں خطہ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیون فرض فرمائے۔ تنقیح التحقيق میں کہا کہ اسکی اسناد قوی و قلاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضرب نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات تو محبت میں تھی اور یہ جو بیعتی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

دہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہجو نقل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہوا یہ کوئی مفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا۔ اور اسما و بنت الصدیق رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ رواہ احمد بن ابی المبارک عن ابن ابیہ۔ اور شک نہیں کہ ابن ابیہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت ثابت کے لائق مفرد ہے خصوصاً جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن العمام رحمہ اللہ نے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد الغزیز بن ابی رواد بن ابی جہان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے نصف صاع من عبد اللہ بن ابی رواد بن ابی جہان مسند و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے صحابہ و طاہرین و ابی اسب و عرقہ و سعید بن جبیر و ابو سلیمان عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جامعیت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہو ہے انتہی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب سمجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم مخصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اسکا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی بدعت ہے اس نے جھک ماسا اور اس نے جامع صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رضی اللہ عنہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثر دن کے پاس نص کا علم تھا۔ فاعلموا انہ قالوا اعلموا انہ قالوا۔ م۔ پھر معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولما فی الزبیب انہ والتمسوا بآثارہ فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و جھو ہارے دو تون مقصود میں باہم تقارب ہیں۔ فن۔ تو قدر صاع میں یکسان۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید وغیرہ میں زبیب سے ایک صاع مخصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والتمسوا بآثارہ فی المقصود۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم تقارب ہیں معنی میں۔ لانه یوکل کل واحد منهما بجمع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ فن۔ اور زبیب و جھو ہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر التواء۔ اور جھو ہارے میں سے کھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر الثمالة۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فن۔ پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ جھو ہارے و جو کے ساتھ ایک صاع۔ و بهذا نظر التفادوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں و جھو ہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت عام سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ پہنچے ہو گا کہ کسی وجہ سے خیر نہ ہو گا۔ پھر میں کہتا

و دقیق ادسوق - یعنی ظاہر لفظین آتا دستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً حکم جاری نہیں ہند افرایا - و مراد وہ من
الدقیق والمسوق یا متحد من البر - اور مراد دقیق دسوق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے - فن
یعنی گہیوں کا آٹا اور گہیوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر الشعیر - راہو کا آٹا تو مانند جو
ہے - فن کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجلہ آٹا دستو بھی غیر منصوص ہے مگر متدویر باجرہ چنے اور چانول
وغیرہ کے صرف استقدر فرق ہے کہ آٹا دستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے - اور
چانول و جو اور وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف نے کہا کہ - والاولی ان پر اعمی فیہما - اور
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمتہ احتیاطاً - مقدار اور قیمت کی
ازراہ احتیاط - فن پس نصف صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑا جاد
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دیدے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑا دے کیونکہ جو چیز
منصوص نہیں میں انہیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعض اخبار میں
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - فن - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ مادی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث خود ہذا احتیاط
ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی طوطہ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں ہوتا چاقو قیمت کا بھی لحاظ رہے
منفع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ شکت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو دائد و نسائی میں ابن عمر رضی عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حدیث فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زریب سے نکالتے تھے - پھر
جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آئے اور گہیوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہیوں بجائے ان چیزوں
کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد الغنی بن ابی رقاد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
ابو سعید رضی اللہ عنہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں چکی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - نا حفظہ واعدتہ لعلہ اعلم - ولم یبین ذلک فی الکتاب
اعتباراً للعالم - اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع منسوخ میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
فن کیونکہ غالباً آٹا دستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا - مگر جم کتابہر محصل کلام مصنف اس مقام پر بھیچے ہوں
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا دستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گہیوں کے آٹے
و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہوے اور
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا دستو کو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہو لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں ہذا
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا دستو
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہوجاتی ہے
بہر گہیوں یا جو کی سلت بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں مذکور کا لحاظ بوجہ آنیزش بانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا
والغیر یعتبر فیہ القیمۃ ہوا صحیح - اور علی خواجہ کی ہوا گہیوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے

فہم۔ اور یہی حکم جو اربا بارجہ چاندل وغیرہ چیزوں میں جو مخصوص تین میں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گیون کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل مجنوی ہے تو نصف صاع گیون مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اسکا جقدہ بارجہ پڑتا ہو ادا کر دے پس غیر مخصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت مخصوص کے عوض جقدہ پڑے۔ فافہم۔ پھر خاصہ یہ کہ چاہے جس مخصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعبر نصف صاع من بروجز یا فایرہ عن ابی حلیفہ وعن محمد بن یحییٰ کہ لکھا۔ پھر گیون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ بیانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیون سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ تیسرین ف۔ ع۔ اور شاید قول محمد رحمہ اس نظر سے کہ گیون وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب اربو میں کلام آدیکا م۔ اور صاع معتبر ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سادی۔ ت۔ والدقیقہ اولیٰ من البر۔ گیون کا آٹا دنیا گیون دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آدیکا والدراہم اولیٰ من الدقیقہ فیما یردی عن ابی یوسف۔ اور گیون کے آنے سے دہم دینا بہتر ہے اس روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے ادھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیون سے بیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہوگی اور بارجہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لادے۔ وہو اختیار الفقہ ابی جعفر لانه اذفع للحاجۃ واجعل بہ۔ اور یہی قول فقہ ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑا حکم حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقہ ابو الیثب نے فقہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیون دینا بہر حال میں بہتر ہے کیونکہ اس میں موافقت سنت و اطوار شریعت ہے۔ الفایع۔ لیکن فقہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیثب نے اسکو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف رحمہ نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو ہریرہ وغیرہ یہ کہ درم در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفصیل الخطۃ۔ اور فقہ ابو بکر الاعمش سے گیون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی فقہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیون یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نالنا افضل ہے یہ نسبت گیون کے آنے و درم کے۔ لانه البعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذنی الدقیقہ والیقنہ خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا قیمت جائز ہونے میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے یہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ یعنی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین مخصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوی۔ جن انا جون کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو اُن سے صدقۃ الفطر سداے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ ابو ہریرہ۔ جس اناج کا ذکر مخصوص ہے اس میں کھرا دنا کاہر برابر ہیں۔ و۔ اگرچہ صاع نہایت عمدہ گیون دینے کی قیمت نصف صاع گیون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جلی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چارم صاع کھرے گیون جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہایان صاع کا۔ حال والصاع عند ابی حنیفہ

و محمد ثانیۃ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صلح آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ و
اور بالا صلح چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ ۱۳۰۔ درم ہے۔ و۔ نووی رحمہ نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸۔ و نصف درم ہے۔ مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جسکا وزن دو پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صلح با قبیلہ وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہو گا تو ادھر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے۔ و۔ اب خلاف یہ کہ صلح آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطریقین۔ و قال ابو یوسف غصۃ ارطال
و ثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی
و۔ و قول مالک احمد ہے۔ نقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصبعان۔ بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے۔ و۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن جان نے ابو ہریرہ
رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی السمر علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا و بارک لنا فی قلیلنا کثیرنا
و اجل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن جان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صلح ہے۔ ابن العمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ دے گا۔ ان متعددہ ہر جو بیعتی نے روایت کی
حسن بن الولید القرضی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رحمہ سے دایس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک مد وازہ کھول دوں جسے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صلح کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صلح ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس بن یکا جنت ہے۔
انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس جنت لا دیں گے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے پورے آدمی آئے جو ماجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صلح
نہا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صلح ہے پس
جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اسکو تاپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صلح کے بارہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رحمہ سے سنا کہ یہاں اور یہی صلح پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
برجوع کیا اور قول مالک رحمہ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسناد ثبت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
حضرت علی السمر علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس انداز سے لگاتے جس سے کیل کرنے اور سب
اہل المدینہ بھی کرتے تھے۔ ردوہ السحاکم و صحیحہ مطبوعہ۔ و لثنا ما روای انہ علیہ السلام کان یؤضار بالماء
و یغسل بالصلح ثانیۃ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل وہ جو مروی ہو کہ حضرت صلح
وضوہ کرتے ایک مد و رطل سے اور غسل کرتے ایک صلح آٹھ رطل سے۔ و۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ
وارقطنی نے انس رحمہ سے بن حرق سے روایت کی اور بیعتی نے جلاء طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رحمہ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہے کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی
نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رسل ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجاہد رحمہ اللہ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ان بن سنان میں اس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے ہیں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مدی مقدار دو رطل ہو اور نصف صاع یا دو د کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہو تو آٹھ رطل ہوئے۔ منع۔ وکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث نبوی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثانیۃ ارحال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیث وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحہ قال سمعت صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک طغیر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و اسیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کسی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں لکھا کہ اہل عراق اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر مجھ سے صاع سے تنقیص کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ و هو اصغر من الماشی و کانوا يستعملون الماشی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے حذر راند کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۲۰۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ بھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف بنین نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ لہذا ذکر ابن العمام رحمہ اللہ۔ مخرج کتابہ کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو یتایع میں ذکر کیا کہ در حقیقت امامون میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور اسار سارھے چھ درم ہیں پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہر رطل ۳۰۔ استار سے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن یتایع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقہ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسوطی امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصحیح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تھائی حساب ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل حساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ البیہقی۔ مانع ہو کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ ادا کرنا حوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنطر دلیل ظہری و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مانع ہو کہ ادل صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت واجب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ و وجوب الفطر یتعلق بطول النہر من یوم الفطر۔ اور فطر واجب ہوتا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طبع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک بنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اسپر اس وقت فطر واجب ہوا۔ وقال الشافعی لغروب الشمس فی ایوم الاخیار من رمضان اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وجوب فطر متعلق ہوتا ہے رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہر چنانچہ جو کوئی آسوقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان جو جانے یا پیدل
 ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیملۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا
 فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرۃ عندنا۔
 تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وغیرہ
 لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
 نہ تھا۔ و علی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہو کر گیا اس رات میں
 اسکے ملک کو یا فرزند دن سے۔ ف۔ توجب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رحمہ کے نزدیک فطرہ
 واجب ہو چکا پھر مراد اور بارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہٰذا مختص
 بالافطر و ہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب
 ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و
 لنا ان الاضافۃ للاختصاص و اختصاص الفطر بالیوم و دن اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
 واسطۃ اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات
 میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہی میں یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شام
 طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو
 فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
 طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا
 کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامۃً مشائخ کے نزدیک تمام عہدہ اسکا وقت ہے۔ کافی البدائع۔
 اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اس پر واجب الادا ہے۔ البجہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے
 اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا
 تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ ناز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو
 ادا کرے وہ ساقط نہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت ناز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث
 ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے ناز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک حصہ
 ہے۔ لہٰذا مراد اول الباب اور اسی کو ابن اللہام نے اختیار کیا۔ مصلیٰ بذاتہ ناز دیدنا واجب ہے۔ مگر مصنف نے
 شاید ہر بنا سے قول عام مشائخ بون لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل ان یمضوا
 الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلیٰ کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور
 صحیح یہ کہ واجب ہے بدیل حدیث مزبور۔ لانیہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اللہ علیہ وسلم
 نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جہانہ
 جہان ناز عید پڑھانے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم احمدیہ میں روایت کی۔ منع۔ اور قول کان یخرج
 استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاعتناء
 کی لایتشاغل الفقیر بالمساۃ عن الصلوۃ و ذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
 حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں ناز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ وفت اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہر تو فراموش داری کی موافقت بغیر غدر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قد موہا علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانا اوی بعد تقرر السبب فاشبه التبعیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اسے سبب تقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی ثنوت و ولایت میں ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن العمام رحم نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جو از ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آدے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بچا ہے اسکے قائم ہونا جو وقت وجوب کے لازم آدگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و سباب زکوٰۃ الفطر جیکے آخر میں ہے کہ اس سبب صدقۃ کو لوگ فطر سے ایک دو درہم پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم بھی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے بھی پس ہی حکم بیان دلیل ہے۔ کمافی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جینہ کا آیت اگر کسی سکھانا۔ یہ حدیث مرید ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو درہم پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ جو ہمارے مجموعہ دھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات ملے خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادہ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے احوال کا ضامن رہیگا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کر کے انھیں کے احوال کو خلط کرنا ہوگا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر یا محمد نے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المفہرات۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور ایسی ہے فتویٰ دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

پھر جب پیشگی دے جائز ہے

مطابق جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ **فـ** یعنی غائب مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جائز ہے۔ **فـ** صحیح ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ **فـ** اور عامۃ خون و شریح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بتوں نے اسی کو صحیح کہا اور دوا البجہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **النہر**۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ **و۔** اور اسی پر فتویٰ رہا۔ **م۔** وان اخر دہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ **فـ** بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ **لـ** تم تسقط۔ تو یہ صدقہ انکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ **و** کان عظیم اخراجا۔ اور صدقہ کو نکالنا بظہر واجب واجب رہیگا۔ **فـ** حتیٰ کہ زندگی میں ادا کرین یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر یا م قربانی نکل جاوین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ **لـ** ان وجہ القرۃ فیہا مقبول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ **فـ** چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک بہ کہ فقراء کو ناز کے لیے فکر قوت سے فانی کرنا اور دوم یہ کہ روزہ دانوں سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یقدر وقت الاداء فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ **بخلاف الاضحیۃ**۔ برخلاف قربانی کے۔ **فـ** کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اسد تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ **والسدر تعالیٰ اعلم**۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اسکے وارث نے اسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ **ابھر**۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ **والتمام فی الفتح**۔ **م۔** (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اسکی طرف سے فطر واجب نہیں۔ **السراج**۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطر اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مالک کا نہیں ہوتا۔ **قاضیخان** مثلاً بچہ کو کسی نے غلام بہہ کر دیا۔ **م۔** باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطر نہیں ہے۔ **التا تارخانیہ**۔ مالک کا صدقہ الفطر اسپر جو مالک رقبہ ہوتا مستعیر مستاجر اور وصیت رکھنے والے پر۔ **قاضیخان**۔ بشرخص پر اپنا فطر ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اسکو گھر سے کر کے ڈوبا زیادہ سکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ **البتیین**۔ لیکن درالانتخاب میں لایا کہ اکثر دن کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر دوا البجہ و خانیہ و دبائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقہروں کو مستغنی کرنا حکم واسطے استہاب کے ہے۔ **و۔** اور بقول ابن الہمام ہر جیکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بظہر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جو از صرت کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بطور دلیل اوطیقی کہ بشرخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ **م۔** جیسے جماعت ایک کو دے تو باہفاق جائز۔ **الزیلعی**۔ عورت نے اپنے گھون اور شوہر کے گھون بغیر اسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیا تو حدیث کی طرف سے ممانع ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہو اسکے غلط

کرنے والے کی جو جاتی ہو اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوئی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اہل عیال کو ادا نہ کیا۔ انطییر یہ ہے۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہ اتفاق میں کیا کہ بقضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ درجہ زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفالت یا نذر باقی ہر وہ مرتبہ ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں کیا جائیگا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی کیا قوت ہو۔ اگر میت نے ادا سے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجا دیگی۔ البجورہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جو رو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوٹوں وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ البجورہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البہد النعت در۔ اگر اپنی جو رو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاویٰ الشیخہ۔ ت۔ د۔ صدقہ فطر کے معارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ التلخیص۔ شجرہ واجبات اسلام کے صدقہ الفطر و قربانی و ناز و نذر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ در۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا۔ انطییر یہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ مفاہے قلب اور ترجمہ و معافیت مساکین اور بہتر ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی دانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کھانا پانی تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل فکر جان لینے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی ذلت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایاماً و احتساباً فخرہ انفق من ذنیہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد و عورت کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آئمہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور قبولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابجدار میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پھر روزہ حتم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھانا نہ تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ بلع کر دیا یا تنک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آدیگا۔ پھر نفث میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض۔ واجب۔ مستحب۔ مندوب۔ نفل۔ مکرہ تنزیہی۔ مکرہ تحویلی۔ اور صوم رمضان کا

اور اذیت میں ہر اور قضاء وغیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین وغیرہ معین
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم انذر کا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات
میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدہ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو یوسف و فقہ الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادا سے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو کثرت سے ہونے کے لائق نہیں۔ کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و سبب دونوں واحد ہوئے
جانے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت و وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظن بھی طلحہ
ہے لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر۔ یا صوم رمضان میں یہی
مبہ سبب کل روزوں کا ہو گیا اور اس میں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا جرم۔ یہی میرے
نزدیک حق ہے۔ النہایہ۔ اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہے۔ النہایہ اتفاق۔ لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں
یا درمیان ماہ کے کسی رات میں جوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور عینہ گذرنا تو امام حلاوتی
نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اسی پر نتوی ہے۔ المعراج۔ اور افاقہ تام مرض میں معتبر ہے
بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ دسیانی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا و کفارات طہار و قتل و قسم و جزا
الصید والا ذمی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ و لیوفوا نذرکم۔ حکم
وفا ہے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے خفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
جمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مع۔ لیکن ادل ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم عاشوراء
مع نوین کے مسئلہ ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البعض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور اسوا کے اسکے نوافل ہیں معین
کوئی گراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و تقیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ مع کافی والنہایہ۔ اور چاہے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مع۔ اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیں گا۔ انخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہار اور سحری کھانا سحری
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہ ہو۔ کمافی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضروری ہے۔ اتفاقاً خان۔ اور نیت مشروع نہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں در نہ روزہ رکھیں تو اس نیت پر روزہ
نہو گا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو قبول افطرہ حاتم نہ ہو گا۔ محیط
اور اگر کما انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھو لگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ الظہیر۔ اجتہاد سے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتی کہ اس وقت نیت کر لی پھر فاضل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرنا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہیں جائز ہے۔ انخلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الایضاح۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

۱۰۸ پندی صاحب نادی سر اجید

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ فتنہ خواہ اسے تعالیٰ کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہو یا ہوا پابندہ کے نذر کیسے سے واجب ہو یا ہو بہر حال واجب ہے۔ ونقل۔ اور
دوم نقل۔ فتنہ یعنی جو واجب ہو پس یہ سنت و مندوب ونقل سب کو شامل ہے اور کمرہ تحریری درحقیقت ملو
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فتنہ معین و غیر معین۔ منہ ما یخلق زبان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادا سے روزہ رمضان اور
نذر معین۔ فتنہ ثلثا اسے تعالیٰ کے واسطے پھر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ معین ہے۔ اور
اداسے روزہ رمضان اس واسطے کہ کہ قضا رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
فتنہ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم یزحمت
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین بن نیت نہ کی جائے کہ صبح ہو گئی۔ اجزۃ النیت ما بینہ و ما بین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فتنہ اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فتنہ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نقل میں التبع
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نقل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہے کہ صوم رمضان
فرض ہے۔ فتنہ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ
کتب علیکم الصیام لما کتب علی الذین من قبلکم الایہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
ہم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فتنہ اور خطاب ان لوگوں کو جو ان
ہم بدلیل عقلی تو کافر و جنون و طفل خارج ہوا اگر تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فتنہ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا داعطت سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا
اسکے منکر کا کفار کیا جاتا ہے۔ فتنہ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والہذا
واجب۔ اور صوم مندوب واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذرکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ ادا
دفا کریں اپنی نذرین۔ فتنہ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہ ہو۔ فتنہ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا عظام زید کے ہاتھ فروخت کر دینا۔
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملنے ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشہر۔ اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا ایضاً الفیہ۔ اور ایسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہے۔ فتنہ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بیکررہ۔ اور کرر ہو جاتا ہے صوم جو کہ
آنے مینہ کے۔ فتنہ یعنی جب ماہ رمضان آتا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو ایسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہے جب آدم سے تو واجب ہے بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ فقہ الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الہم ہونگے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصلہ ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہی پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روزہ سبب صحت الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو استقدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہو گا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بغیر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے ناز و فخر و غرور و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے ناز و فخر کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مفہوم نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان سمجھ میں آئے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہور یہ) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے ناز و فخر و غرور و عصر و غیرہ جو وقت فاضل بیچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس ناز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ مثلاً مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ ناز مثلاً ظہر میں نیت ضروری کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض و نیت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضروری ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اس قدر تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے نفل ناز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو لیں میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں نفل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نهار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہو جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام صیغہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب میں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزہ دن کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اندر تعالیٰ نے فرمایا کہ فمن شهد منکم الشهر فليصمه۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راجع بطور غور و تحقیق میں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہ روزہ تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فقہ الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر محقق نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی حقیقی نہیں کہ جو روزہ کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی ناز و فخر کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی ناز کو واسطہ نیت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیونکہ نہیں جائز ہے کہ تمام صوم بغیر اسکے کہ معرفت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہر اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہر اور جزو لائتجزی نکالتے سے یہ بترجہ کیونکہ وہ جسند لائتجزی صرف قتل میں ہر اور خارج میں کبھی پچانا نہیں گیا۔ علاوہ ازین جو شخص اُس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہر۔ فافہم واسعد تعالیٰ اعلم۔ س۔ و سبب الثانی التذہر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر صین کا سبب خود نذر ہر۔ والینہ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہر۔ و۔ اور میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ و سبب تہ و تفسرہ ان شار اسعد تعالیٰ۔ اور ہم اسکی بیان اور اسکی تفسیر کرینگے ان شار اسعد تعالیٰ۔ و۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر صین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہر اور شافعی رحم کے نزدیک رات سے نیت ضروری۔ و۔ وجہ قولہ فی الخلافۃ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یؤ الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہر کہ لا صیام الا تم یعنی صیام نہیں اسکا جنہ رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ و۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم یؤ۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشعبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہر اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یؤ جمع الصیام قبل الفجر صیام نہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرغ من اللیل۔ اور نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہر۔ نسائی نے کہا کہ صحابہ ہر نزدیک دعت ہر اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالک رحم کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر دعت کیا اور خود مالک نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول روایت کیا۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہر تو اسکا زنجیر قبول ہوگا و ارتطبی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ یعنی رحم نے رد کر دیا کہ اسین ایک تو یحییٰ بن ابی وہب موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ ہر صورت یہ حدیث واحد ہر اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یؤ۔ از کج ہر اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہر یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو میرا روزہ رمضان ہر ورنہ میرا روزہ نذر ہر۔ اور ماتد اسکے کہ یہ نیت تردد ٹھیک نہیں ہر بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرغہ از فرض یعنی قطع نیت کو قطع کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطہ قطعیت نیت کے ہر اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہوا بعد فجر کے قطعیت کر لے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو کر روزہ عدم سابق کے۔ یہ لفظ مقصود نہیں ہر بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہر اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو سکتا دوسری نص صریح آوی کی کہ بعد فجر کے بھی قطعیت صوم صین میں کار آمد ہر لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اول میں صرح ہر۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہر اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی موقوف ہونے پر زور دیا ہر اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجلد ایک دلیل تو شافعی رحم کی اس حدیث سے دوم دلیل سنوی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما قصد الفجر الاول۔ اور اس دلیل سے رات سے نیت واجب کہ جب پہلا فجر صوم فاسد ہوا۔ لفقہ الفقیہ۔ وجہ نمونے نیت کے۔ و۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں۔ فسد الثانی۔ توجہ دانی بھی فاسد ہوا۔ و۔ جز اول دہائیک کہ نیت نہ تھی اور جز ثانی حان سے نیت کی۔ حاصل آنگہ بفریت کا حصہ بگرا تو نیت والا بھی بگرا۔ ضرورتہ انہ لائتجزی۔ وجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم بگرا نہیں ہوتا۔ و۔ تاکہ ایک کٹا صحیح رہے۔ اور کٹے نہ تو صرف صوم واجب میں ہر۔ بخلاف النفس

برخلاف نفل کے۔ لہذا متفرق شدہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک کثرت ہوتا ہے۔ ف۔ اور صحیح قول یہ نہیں ہوتا۔ ذکرہ البیہقی۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رحمہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ بھر لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ فین تو فرمایا کہ بھرتو میں اب صام ہوں چو کہ روز تشریف لائے تو بچنے عرض کیا کہ بار رسول اللہ صبح کو حلوائے جس پر آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی بھی کچھ کھا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے کثرت ہونا ان نفل صوم کی نیت کا جملہ ہے۔ پھر حضرت رحمہ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا فقہاء۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہدا لاعرابی برویہ اللہلال۔ اور بخاری میں خیر علم کا قول جو اعرابی کے چاند کو کھینے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ من لم یاکل فی صوم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جسے کچھ کھایا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھا دے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہو کہ بقیہ دن نفل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہو کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن ابی حزمی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف ہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نہ اور کبھی صوم رکھے۔ اس سے ظاہر ہو کہ یہ روایت کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں صحیح ہے اور امام طحاوی رحمہ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رحمہ دربارہ صوم عاشوراء وارادہ ہے کہ اسلی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھایا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھا اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ قال المرحوم بل ہون ثلاثیات البخاری حدیثاً الکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمہ بن الاکوع الحدیث۔ م۔ اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روزہ میں روزہ معین ہو جس کی اس سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اتیک پانی نہیں گئی۔ ابن ابی حزمی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں نے حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزہ سے لٹا دے تو روزہ رکھے اور میں تو روزہ سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رحمہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اس کے بعد سنا ہو گا اور اس وقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریقہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رحمہ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریقہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ یہ مرتب ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدار نہ بقیہ روز کے اس کا حکم ہوتا اور صوم کا حکم بقیہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رحمہ نے یہ جواب دیا کہ۔ مارواہ محمول علی نفی التفصیل والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت و کمال کے نفی پر۔ ف۔ یعنی جب رات سے نیت نہ تو اس کا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا یمسک۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالا جماع بعد ہون میں ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا یمسک بھارہ مسجد الانبیاء المسجد۔ یعنی مسجد کے چاروں طرف والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں چاروں طرف بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ اور معناه لم یؤانہ صوم من اللیل۔ ہا۔ کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت لی کہ وہ صوم ہے۔ ف۔ مراد یہ کہ

لم یجوز ان الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو صوم من اللیل - یعلق دوسرے صیام سے ہر
 نہ کہ لم یجوز - اسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ اہم صنف رحم کے مراد تو ظاہر ہے ہر کہ جسکی نیت رات سے صوم
 کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اسنے رات سے صائم ہوئی
 نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گیا یا نہ ہو
 قطعی فیہ فائدہ دقیق - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور
 اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - فن - یعنی خواہ رمضان ہو یا نہ رمضان ہو وہ صوم کے لیے قیمن ہے - فیوقوف
 الامساک فی اولہ علی النیت المتاخرۃ المقترنۃ بالکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس
 نیت پر جو امساک سے پچھلے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کا نقل - جیسے نقل میں - فن - چنانچہ
 اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ
 کی نیت پر متوقف ہے پس اگر اسنے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہو تو کھاجائیگا کہ
 ابتداء کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آئندہ نیت انظار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اسوقت نیت صوم کی تو کھاجائیگا
 کہ ابتداء کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتداء کا امساک آئندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
 ہونا - لان الصوم یکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہر کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
 دراز کھنچا ہوا ہے - فن - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیت کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اسر تعالیٰ
 کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرورت سے معلوم ہوگا - والنیت لتعینہ لئلا تعالیٰ - اور نیت
 اس امساک کو اسر تعالیٰ کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - فن - پس اگر نیت خالص ہوئی تو پھر
 دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اسنے
 اس صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجیح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجہ کو ترجیح ہوگی
 فن - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزہ کل کے ہر پس کل دن میں
 صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
 تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
 نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت اُسے یا زیادہ تک ہوئی
 بھر قلیل باقی تھا اسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ اوہا بغیر نیت واد حایع نیت ہو یا اس سے بھی کم نیت ہے پس
 کوئی وجہ نہیں کہ اسکو عبادت محض انے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہو تو
 عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین میں اول
 وقت میں نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوٰۃ والحدیج - برخلاف نماز و حج کے - فن -
 کہ ان دونوں میں ابتداء عقد سے یعنی حیثیت سے ایک شروع کرنے کا عقدہ باندھا ہے اسی وقت سے نیت شرط ہے
 اور اکثر حصہ میں کافی نہیں - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونوں کے کئی کئی ارکان ہیں - فن - ایک ہی رکن
 آئندہ نہیں ہیں تو ان میں جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
 حیث شرط قرار تھا بال عقد علی ادا تھا - پس شرط ہر متصل جو نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونوں کے ادا کرنے کا
 باندھا ہے - فن - اور وہ نماز میں بغیر تحریرہ اور حج میں احرام ہے - پھر اگر کھاجاؤں گے کہ جب صوم میں رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب یہ کہ
 خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔
 بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ فت کہ قضا رکھنا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے
 بلکہ وہ دن نفل روزہ کو محتمل ہو تو قضا رمضان متعین ہوگا۔ لہذا تیوقت علی صوم ذلک الیوم و ہذا نفل
 کیونکہ وہ اسکا اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ فت یعنی شرع نے اُس روزہ کے صوم
 کو اس پر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہرے گا بھر اُسکو قضا نہیں
 ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضا کی نیت کر لے لہذا قضاے رمضان میں رات
 سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع ہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے
 محفوظ کر دیا جب کہ اس پر اسدن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جہت
 نیت کر کے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضروری اسکے ساتھ
 عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضروری ہے تو جب اکثر حصہ اسکا کہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت
 ہونا مزج ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ فت یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہاں
 میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لہذا لم یوجد اقترانہا
 بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ قرحت جنبہ الفوات۔ تو عبادت فوت
 ہونے کا بلکہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جانا چاہیے کہ قدوی نے مختصر میں کہا کہ۔ مابینہ و بین الزوال
 یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع اسکا سے زوال تک کے درمیان۔ فت۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت
 ہو گیا۔ و فی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ فت اور
 نہار غنی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ و ہذا الاصح۔ اور یہی
 اصح ہے۔ فت۔ جامع صغیر میں ہے۔ لہذا لا بد من وجود النیت فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر
 نہار میں ضروری ہے۔ فت۔ جو نصف سے زائد ہو۔ و نصف من وقت طلوع الفجر الی وقت النہار الکبری
 لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے تہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ فت۔
 یعنی نہار شرعی کا نصف اس وقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فقہ شرط النیت قبلہا لیتحقق فی الاکثر
 پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ فت۔ ہمارے دیار میں بہر دن فجر سے
 تک ہو۔ و لا فرق بین المسافر و المقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ فت یعنی دونوں کے
 لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافاً لفرق۔ بخلاف زفرح کے۔ فت کہ اسکے نزدیک مسافر
 میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضروری۔ بمسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ
 کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا یا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ لہذا لا یفصل
 فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہم نے ذکر کی اُس میں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ فت۔
 واضح ہو کہ مسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنف نے
 ذکر نہ کی اور دوا ایچہ وغیرہ میں مسافر و مقیم مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب
 پر فیض و امت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر کرنے کی دلیل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا اساک ابتدا الی نیت پر موقوف ہو گیا۔ م م م م۔ اور صحیح بر حائض میں زفر رحمہ کے نزدیک
مقیم نذر رست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ کما فی ما بینا
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ و ثلثا الضرب۔ من الصوم۔ بتاوی مطلق الیثمہ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی وجہ میں
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے روزہ کی نیت کی۔ ہدیثہ النفل۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و ثلثہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ۔ و ثلثا کل رمضان کا دن ہر جسکا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اسے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ختم ماہ عید ہے ایسا ہے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پابا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے
کہ جو ان کی قسم انسان میں عالم و صنایع و فقیروں و امروا پابا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ و قال
الشافعی فی نیتہ النفل عاہث۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عتہ کرنے والا ہے
و۔ یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہو نہ فرض ہو نہ نفل ہو۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر ادا و نفل کا وقت نذر ادا تو کچھ
نہ ہو ایم۔ و فی مطلقہا لہ قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ و۔ یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور اس کے مذہب میں اصح یہ قول ہے کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه نیتہ النفل معرض عن الفرض فلا یكون لہ الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسے فرض سے متہم نہ ہو تو فرض اسکو نہیں ملا۔ و۔ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہو تو نفل بھی نہ ہو ایم۔ ولنا ان الفرض متبعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متبعین ہے۔ و۔
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گزر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ یعنی شافعی کی طرف سے
کسی صوم کا صل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پابا گیا۔ فیصواب
باصل الیثمہ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ و۔ یعنی اسوقت میں جب صوم نیت جہات
سے پابا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہ ان اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمشکوحدنی اللہ اریصا بک اسم
جنسہ جیسے کسی مکان میں تھا آدمی ہو تو اسم جنس سے پابا جاتا ہے۔ و۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ و اذنا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ اور واجب آخر۔ یا کسی دوسرے
واجب کی۔ و۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اسے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ نقد نوے
اصل الصوم۔ پس بالفرد اسے اصل صوم کی نیت کی۔ و ثریا وہ جہت۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ و۔
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہت۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ و۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
اصل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کا عدم ہوا۔ بقی الاصل و جو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے۔ و۔ اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے فی میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین

المسافر والمريض والصحيح والسليم عند أبي يوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مریض اور صحیح و سالم و بیمارین کچھ فرق نہیں۔ **فت** حتیٰ کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة كذا يلزم المعذور مشقة - کیونکہ رخصت یا خبر صوم کی تو اس نعرے سے بھی کہ معذور کو مشقت لاحق ہو۔ **فت** یعنی مسافر یا مریض پر حج ہو۔ فاذا تحلها التحق بغير المعذور۔ بھر جب اسے مشقت کو اٹھایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ **فت** اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند أبي حنيفة اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک۔ **فت** ان تبينون من تفصيل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر طبعه واجب آخر يرفع عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ **فت** رمضان سے ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالاسم لعمامة في الحال و تحريم في صوم رمضان الى ادراك العدة۔ کیونکہ اُسے وقت کو اسم کے ساتھ مشغول کر لیا ہو جائے فی الحال حتیٰ ہونے اور صوم رمضان میں حدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ **فت** یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال تھا ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اسم تھا اُسے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض نفل مسافر کے جو احسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارانے اختیار کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رحمہ سے دونوں روایوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں لکھا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ۱۔ و عنہ فی نية التطوع روایاتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دور و اتبہین ہیں۔ **فت** ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احکام اور فرق دونوں میں پاک روایت پر۔ **فت** جب فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ماصرف الوقت الى الایم۔ اسے وقت کو اسم کی طرف صرف نہیں کیا۔ **فت** کیونکہ نفل سے فرض رمضان ٹھہر کر ہے اور واجب دیگر میں اسم صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ ۲۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی صحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ دراختیار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مفروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر آسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر نہ کرے کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البھر۔ اگر تقیم کے سوا سے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہ تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اسے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتداء سے روز سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم ہوگا۔ البھر۔ والسراج۔ اگر رمضان کی رات میں اغواء یا جنون ہو ابھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کر کے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس وقت معین ہو۔ والضرر الثانی۔ اور قسم دوم۔ **فت** وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے مطلق نہ ہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمہ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ **فت**

اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کفشاء شہر رمضان۔ چھ ماہ رمضان کی قضاء و صوم
الکفارة۔ اور روزے کفارے کے۔ فن۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کسی
اندھ نعلی کے واسطے مجھے چار روزے ہیں۔ السراج مع۔ فلا يجوز الا بئیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں کرنا
سے نیت کے ساتھ۔ فن۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضروری۔ اتفاقاً نیت ہو جائے کہ شروع
میں حج پر لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضروری۔ لانه غیر متعین۔ کہونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فن۔
یعنی کوئی وقت اسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الاجتداء۔ پس ضروری ہے متعین کرنا ابتداء سے
فن۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب ہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے
(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہو تو تحریری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ حقیقت
جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
اس سے پہلے ظاہر ہو تو رمضان ادا ہو گیا۔ فن۔ اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ بھی
کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ تو کوئی واقع ہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السطی۔ چنانچہ
قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہو گا اور اگر نذر میں نفل کی نیت رات یا دن میں
کی یا نذر میں و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر متعین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہ ہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ محیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
یعنی کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان جو چکا اب نفل رہا۔ و النفل لکھ جو
بئیت قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ فن۔ صحیح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے۔ صحیح بہ الزلیعی۔ خلافاً لما لاک فانه یمسک باطلاق ما روینا۔ خلاف قول مالک رحم
کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی لا یمام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اس میں مطلق ہے صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذا الصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازاں کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
صائم ہوں۔ فن۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور امام ادبہ گزری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر ادلی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جس کا
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا
گارا رواہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ م۔ ولان المشرع
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ فن۔ تو یہ دن صوم نفل
کے واسطے خارج مشروع ہے۔ یمتوقف الامساک فی اول البوم علی صیورہ صوما بالئیت علی ما ذکرنا توہماک
اس میں کہ اول میں اس کا صوم ہو جائے نیت پر متوقف ہے یا نہ ہو کہ ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ تو جب اسے نیت صوم کر لی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے شریک نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت
ہے جو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے حال

اشافی بخور و یصبر صائم من صین نوی او ہو متجز عہدہ۔ اور شافی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا سویت سے کہ اُسے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ **ف**۔ یعنی رکن واحد طوع فجر سے سات تک نہیں ہے کہو نہ مینا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفس تو خوشی خاطر پر مبنی ہے۔ و لعلہ نیشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اُنکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرط الامساک فی اول النہار۔ گزشتہ بات یہ کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو۔ **ف**۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائیگا۔ پس فرق یہ جو کہ اُنکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی شل ہمارے ہے۔ و عندنا یصبر صائم من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا۔ لائے عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔ فیعتبر قرآن الیتیمہ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ **ف**۔ الحاصل اختلاف یہ کہ اُنکے نزدیک نیت اگر جہ اقل سے ملتی ہو نام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ محل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہ تو اکثر حصہ سے متصل ہو کہ وہ بھی بمنزہ کل کے ہے۔ قال فیغنی للناس اور نہ پایا کہ لوگون کو چاہیے۔ **ف**۔ یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ **ف**۔ الاختیار ۶۔ پس لوگون پر یکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یتمسوا اللیل فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی اسیسویں تاریخ۔ **ف**۔ اور ترجمہ کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نفس قضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالافتقار واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ صیئہ ۲۹۔ کا ہوتا اور ۳۰۔ کا ہوتا ہے ۲۹۔ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جگہ قول پر لوگون کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰۔ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹۔ کو واجب ہے۔ فان راوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹۔ کو لوگون نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیکم۔ اور اگر چاند اخیر روزہ گیا۔ **ف**۔ بوجہ اسر یا گارے غبار کے اس جہت سے کہ کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ املوا اعدۃ شعبان ٹلشیں یومام صاموا۔ پورا کریں شمار شعبان کا پیش دن پھر روزہ شروع کریں۔ **ف**۔ اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لردیہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت ردت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی ہلال رمضان کے۔ و افطر لردیہ۔ اور افطار کرو وقت ردت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس میں داخل ہو وقت ردت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاملوا اعدۃ شعبان ٹلشیں یوما۔ پھر اگر تم پر روزہ جادے ہلال تو پوری کرو گشتی شعبان کی۔ ۳۰۔ روزہ۔ **ف**۔ یہ حدیث مجہولہ و غیرہ میں متفق کلام سے داروی اور یہ فقط رعایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں فقط شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گشتی۔ ۳۰۔ روزہ کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گشتی اور افطار کے لیے رمضان کی گشتی پوری۔ ۳۰۔ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹۔ کا چاند بوجہ ابر و غیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ و لان

الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا۔ **ف** یعنی جیسے برابر جلا آٹا تھا کہ اسکا دھوا
 بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینقل عنه الا بدلیل۔ پس اس سے نقل ہوگا اگر بدلیل۔ **ف** یعنی اس جیسے
 دوسرے جیسے میں نقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے۔ ولہم یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ **ف** ہر شک
 ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹیگا۔ (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰۔ پوری
 کر سکیں۔ السراج۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ رواہ الترمذی۔ یوم
 کا قول یا جنزی الا جماع مغیر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی یوم
 یا نجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔ **ع**۔ ولا یصومون
 یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ **ف** واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
 کو مطلع صاف ہو تو اگلے دن یوم الشک نہیں۔ الجملی۔ اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان
 کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا ابوہریرہ کے وجہ اسکی گنتی پر رمضان ہو جاوے کہ ہو شک ہو کہ ۳۰ شعبان
 ہو یا اول رمضان۔ المبسوط۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایہام
 الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یوم
 کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ **ف** یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے۔ ابن عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت مسلم
 کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ وبنہ المسئلہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احد ہا ان
 نیوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وہو مکروہ لما روینا ولا نہ شہد
 باہل الکتاب لانہم راوا فی عدۃ صومہم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلئے کہ یہ یوم
 دفعاری کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں نہ رہا لیا تھا۔ **ف** اور بات
 یہ جوئی کہ یہ یوم ان دنوں نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس
 زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے جائز دن میں شہادے اور
 شمار نہ کیا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ نیت
 سے رکھا۔ ثم ان ظہران الیوم من رمضان یخبرہ لانہ شہد الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو جائے کہ دن واقعی رمضان
 کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔
ف اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد شک الشہر فلیصم۔ **ع**۔ وان ظہران من شعبان کان تطوعا۔ اور
 اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا۔ **ف** یعنی مع کراہت۔ وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اس نے
 یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لانہ فی معنی المنفون۔ کیونکہ یہ تو منفون کے معنی میں ہے۔ **ف**
 منفون وہ نفل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھے یاد کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً ناز ظہر پڑے چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
 فرض شدہ کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑے چکا ہے پس اگر پڑے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب
 نہیں۔ اور بیان تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسے سہاے یوم الشک
 کے کسی روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والمثالی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت
 یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ **ف** اتند قضاء و کفارہ کے۔ وہو مکروہ ایضا لما روینا۔ اور

یوم الشک
 کی نیت کرے
 اگر روزہ
 نیت کرے
 تو اسکی
 قضاء واجب
 نہیں ہے

اور یہ بھی مکرر ہر بدیں اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ **ف**۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے اجازت ہیں اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیش قدیمی: نہ کہ در رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ رواہ الامۃ السنۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سر شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ رواہ احمد وغیرہ۔ شذری وغیرہ نے کہا کہ سرابرمہما کا آخر اور درحقیقت یہ بین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ **ف**۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روزہ شعبان کے روزے جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہے اس میں معمولی ذلیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہو ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شبہ یا بیچ شبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم اشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکرر وہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکرر تھی۔ م۔ الا ان بذادون الاول فی الکراۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ **ف**۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ تم ان طرآنہ من رمضان بخیر یہ لوجہ اصل الینتہ۔ پھر اگر گھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا لوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خالص کر فیض کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو قبول ابو حنیفہ رحمہ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح بھی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ فاحفظہ۔ م۔ وان طرآنہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ **ف**۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہو چکے بارہ میں وقول میں یفقد قیل کیونکہ تطوعا لانه منہی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ **ف**۔ پس ناقص سمجھو۔ فلایتیامی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ **ف**۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل بخیر یہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ سے جسکی نیت کی ہے۔ **ف**۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ **ف**۔ یہی صحیح ہے۔ المبطع۔ لان المنہی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ **ف**۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روزہ مقدم کرنے کی مانعت وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تحداد مجربا دے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ منوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفایہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے مانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ بخلاف روزہ عید کے۔ **ف**۔ عید فطرہ و عید اضحیٰ میں روزہ منوع ہے۔ لان المنہی عنه وهو ترک الا جائزہ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ **ف**۔ پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

اُنہی فرد جل کو روکیا کیونکہ لوگ اُس دن اس قدر نالے کے صاف ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ
مانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ مانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو نیت
رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ مانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو
کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ مانعت ہیں داخل نہیں تو وہ مانع
جائز ہر تم نے اسکو بھی مکرہ کیونکہ جواب یہ کہ - واللہ را تہ ہنسا بھوتہ النہی - کہ بہت بیان مانعت کی مہر
کے ساتھ ہے۔ **ف** - یعنی نفل میں مانعت اسکو بھی شامل ہے۔ الفتح - یہی کتاب میں اشارہ ہوا کہ جادے کے علی
صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگرچہ باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں ہے پس
صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی ہے۔ **و** - الثالث ان نیوی التطوع وهو غیر مکرہ لہما رخصۃ
و فی مہری صورت یوم اشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکرہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے
جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** - بلکہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ فی صحیح السنہ - پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن رمضان کا تھا
تو رمضان سے واقع ہو گا۔ نہ نفل ہے۔ **و** - وجہ علی الشافعی فی قولہ کیرہ علی سبیل الابتداء - اور یہ حدیث
وامام شافعی رحمہ اللہ پر محبت ہے اُنکے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکرہ ہے۔ **ف** - اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص
کا معمول واقع ہو مثلاً دو شنبہ چہ شنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اسے
اس روز ابتداء روزہ رکھا - پھر تردید یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر محبت ہوگی۔
اور حدیث ابو ہریرہ روزہ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ - والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
لا تقعدوا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصوم ذلک الیوم سے
التقدم بصوم رمضان لانه یو دہ قبل آوانہ - اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ یقیناً
نہ کر در رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر اگر کسی شخص کے روزہ کا دن تیرے تو وہ اس روزہ
رکھے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ یقیناً کرنے سے مانعت ہے کیونکہ اسکو عجل وقت
کے ادا کرنا ہے۔ **ف** - با فرض کی مقدار پر حائما ہے۔ بالجلہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے
تو نفل و واجب منع ہوا۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی
واقع ہو اور یہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رحمہ اللہ نے
ذکر کیا ہے۔ **و** - الا تطوعاً - کے لفظ سے جب یہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا
کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکرہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حد
ذکر کی ہر کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکرہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہو گا جبکہ
عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رحمہ اللہ نے چہ سوال کے یعنی جوشش جہد کے روزے کھانے میں
رمضان سے متصل رکھنا مکرہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ اللہ نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر
کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی وجہ ہے۔ مترجم کتاب کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً
جو از نفل کو تقضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **م** - ثم ان وافق صوماً کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع - پھر
اگر یہ نفل روزہ موافق تیرا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔
ف - یعنی اس میں شافعی رحمہ اللہ کا یہی اتفاق ہے مثلاً دو شنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم اشک کو بھی دن

یہ خود پیش کرنا بہت غلط ہے اور اس سے بعض چیزیں خاص ہو کر جائز نہیں ہوں گی اور بعض نفل کی قسم سے مانعت نہ ہوگی بلکہ بعض چیزیں ہر عام روزہ میں

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گند جانے کے ثبوت
 ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو۔ واسطی حاصل اس صحت میں اصل صوم ہی
 کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ
 اس میں اصل نیت موجود ہے۔ والحمد للہ ان فی جمع فی وصف النیت۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردد نہ کرے
 وصف نیت میں۔ و۔ نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان یومی ان کان عدا من رمضان
 یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ پانچویں صورت یہ کہ اگر کل کا دن رمضان
 کا ہو تو اس سے روزہ رکھیں گے اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ و۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے
 یعنی اسکو بیان کرے۔ و ہذا مکروہ لمرودہ بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائرہ دو امر مکروہ
 کے درمیان ہے۔ و۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو
 تو ضرر و تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان
 اجزاء لعدم التردد فی اصل النیت۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا ہو تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں
 تردد نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا
 ہو جاتا ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان لا یجری عن الواجب الآخر۔ اور اگر ٹھکانا کہ وہ دن شعبان کا تھا
 تو دوسرے واجب سے کافی ہو گا۔ و۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الحجۃ
 لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ و۔ کہ رمضان
 کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ بان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیت
 لا یتلفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ و۔ بلکہ تعیین ضروری ہے۔ لکنہ یکن تطوعاً۔ لکن
 یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری
 لیا ہو نہیں۔ و۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لشرع فیہ مسقطاً۔ بوجہ شرح کرنے
 اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ و۔ یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا
 کہ واجب ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع
 کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلۃ منوطہ
 کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان یومی عن رمضان ان کان
 عداً عن التطوع ان کان عداً من شعبان۔ اور اگر ایسے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ
 کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکو لانه ناد للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لیے
 کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ و۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہرانہ
 من رمضان اجزاء عنہ لما فر۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق
 و۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان جاز عن نفلہ۔
 اور اگر ظاہر ہو کہ وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ نفل سے جائز ہو گا۔ لانه یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم
 نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا
 ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ و۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستسقاء فی غریبۃ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اٹارنا اسکی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فـ جب کہ اپنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مغنوں کے امتد ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور مجسم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر کوئی نے دن میں قبل ردال کے یا بعد ردال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آبنوالی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البھر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن جسد شمار کریں یا شعبان کی ۳۰۔ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضا کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات قرار پا دیگی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتویٰ میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ گزری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ کافی الايضاح۔ اور تحفہ میں جو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حضرت تک تو گزری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اس کے نزدیک بھی آبنوالی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا فیخص التحفہ۔ اور غدا اختلاف ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن میں چاند دیکھا کہ مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عید اُروزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اپنے بعد ردال کے دیکھا ہو۔ کافی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہو گا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ البھر۔ اور اختلاف مطالع یہ ہے کہ ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہوتا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے بیان آفتاب ڈھلا تو آئینہ نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے بیان ابھی نہیں ڈھلا یا غروب نہیں ہوا تو آئینہ ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم مالرویتہ خطاب عام پر یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو وہ ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اسطرح نہیں ہے۔ م۔ شرح کتاب ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوم مالرویتہ میں حق ظہر خطاب انہیں لوگوں کو ہے

جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر نہ آتا تو رویت کیونکر ہوئی پس حق نظر سے تو
 یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرہ حکم اللہ - یعنی صوم سے لکھا
 چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم ترہ لرہ غیر حکم - یعنی جو وقت کوئی قوم میں چاند
 دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آدے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
 ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ برجن شیعہ رویت ہلال پر ہے
 اور اسے فریقہ کا نام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر جہی کہ ایک ہر جہا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے
 افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
 بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے نام جان سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطلع کا تو
 وجہ ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطلع
 تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
 ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو انکے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائیگا۔ لیکن
 واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلوں
 کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جیسا کہ اننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر
 ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بیٹی نے
 تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگوں کے حساب سے آج - ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
 آج کے روز اپنے بیان چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اہل
 جماعت نے اپنا چاند دیکھا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بیٹی کا کہنا
 نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روپر دو گواہ تھے گواہی دی کہ دونوں نے فلان
 رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روپر ویسا ہوا ہے تو لکھنؤ
 کے قاضی کو بھی۔ اور کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انہوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
 دی ہے۔ کافی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بیٹی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
 وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر و غیرہ چھا یا ہے تو خلاف
 نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر شہاد اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بیٹی کے دیکھنے کی گواہی
 ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر آسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
 نے بقیاس اتجد اسے صوم کے عید کا جواز رکھا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور
 یہی صحیح ہے۔ سب تباہ ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطلع معبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
 صاحب النہرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کرب رحمة اللہ نے بیان کیا
 کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں
 پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے
 چاند دیکھا پھر میں آخر ماہ رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
 فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے عید چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس جب اس میں جہاس رنہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سبھ کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہم پر روزہ رکھ چاہتے ہیں تاکہ تہنیت پورے کریں۔ با چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رنہ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کرب رح اکیلا شاہد تھا اس وقت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الام۔ الفتح۔ قول امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کرب رح اللہ تعالیٰ عنہ میں کیونکر انکی شہادت قبول نہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رنہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک و اولاد کے واسطے انھیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زبیری نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا مشتبہ ہے لیکن ابن الامام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تاریکی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت بیان ہو چکی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطلع ضرور ہو گا تو ہمیشہ فقہار کا سلسلہ اقوام پر جاری ہو گا علاوہ برین عوام و خصوص مشرکین و غیر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہو پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اذنی ہو کیونکہ جال محمد بن اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرتے ہیں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن رآه ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ فـ یا فطر یعنی شہاد کا۔ ت۔ وحده۔ تنہا۔ فـ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ن۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل اللہام شہادۃ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ فـ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اول کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً متحققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البیان جلد دوم باب جو۔ البسوط و قاضی خان و اتھفہ۔ یہی صحیح ہے و دلیل سے اول۔ نقولہ علیہ السلام صوموا الرویتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ فـ تمام حدیث صحیحین میں ہے و قد راہی ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ فـ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا و قال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا اگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے سمیت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر۔ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ فـ اگرچہ جلع کرنے سے توڑا ہو۔ فلیصمہ القضاء دون الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارة۔ فـ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نقل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مخفون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان افطر بالوقوع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس پر کفارة بھی واجب ہے بشرطیکہ جلع سے توڑا ہو۔ فـ نہ کھانے پانے میں۔ لانه افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسے رمضان میں افطار کرنا الا۔ فـ حقیقۃ و مکنا دونوں طرح۔ حقیقۃً لبقیۃ بہ۔ حقیقۃً فور رمضان کے ساتھ اسکی یقین کرنے سے۔ فـ یعنی وہ تو اسکو اپنے عین میں رمضان سمجھا ہے۔ و حکماً وجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے

یہ روایت صحیح ہے

یہ روایت صحیح ہے

ف۔ یعنی بدلیل کس حدیث اس پر رخصہ واجب ہو تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہو اور جامع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہونا اگر شبہ سے ساقط رہا۔ و لئلا ان القاضی ردھما و رد بدلیل شرعی و ہونہم غلط۔ اور جاری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی نہت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا جو جم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط وہ کہ اپنے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادرت شبہ۔ تو اسے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ و ہذہ الکفارۃ تعدد ری بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ سب اس وقت کہ اسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسے ایسا کیا ہو۔ ولو انظر قبل ان یرد الامام شہادۃ اختلاف المتنازع فیہ۔ اور اگر اسے روزہ توڑ دلا قبل اسکے کہ امام اسکی گواہی رد کرے تو اس میں متنازع نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہو یا نہیں ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صحت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ قاضیان۔ اسے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اسے با کسی اور نے روزہ توڑا تو عام متنازع نے کہا کہ کفارہ واجب ہو اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ اطلاق صہ۔ یہی اصح ہے۔ و۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ اس پر جو۔ اتفقہ۔ و امام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کر لیا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شبہ کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روزہ دھا ہو تو قبول کرے۔ البسطلع۔ ولو ان کل ثبایا الرجل ساد اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ فطین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روزہ نہ گیا۔ کم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ نہ کرے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کرے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھا کہ وہ کہاں ہوا اسے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اسکو تو نے ہال سمجھا۔ مع۔ بالحد و گون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ و لو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اسے روزہ شروع کر کے عید آوڑ دلا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آوڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہو اور اگر اسے توڑ دلا تو اس پر قضاء ہو مگر کفارہ واجب نہیں انقائض بخان۔ اعتبار التحقیقۃ الی غنہ۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے فہم میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اس اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے و نہ حکم افطار کا ریت پر ہے

و اگر امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کرے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھا کہ وہ کہاں ہوا اسے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اسکو تو نے ہال سمجھا۔ مع۔ بالحد و گون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ و لو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اسے روزہ شروع کر کے عید آوڑ دلا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آوڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہو اور اگر اسے توڑ دلا تو اس پر قضاء ہو مگر کفارہ واجب نہیں انقائض بخان۔ اعتبار التحقیقۃ الی غنہ۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے فہم میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اس اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے و نہ حکم افطار کا ریت پر ہے

قائم ہے۔ واداکان بالسماوعلمہ۔ اصحیح کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فن یعنی ابراہیم کا گڑھا فہر وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فن یعنی سلمان
عادل بالغ عادل کی گواہی۔ فی روتہ اللہال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فن یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلاکان اوامراۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرکان او عبادا۔ خواہ آزاد ہو یا ملوک ہو
اور خاسر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج۔ صبح۔ لائے امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
فن۔ نہ دنیاوی حسین آزادی و مرد ہونا و دوسرے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسرے کم نہ ہونا
کچھ شرط نہیں ہے۔ محاشیہ روایتہ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فن چنانچہ ایک سلمان
عادل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی لفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فن یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد و رد ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر رد و رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو مقبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے
کہ اسی سات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولیٰ
کے نقل کر گواہی دیدے۔ میں کتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رو کر دے۔
وجیز اگر درمی۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو غرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو رد وے کا حکم کر دے بخلاف ہلال
نظر ہلال انھی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال نظر دینی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بجز عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کما فی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ وکثیر طہ العداۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ جی بات
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ فن۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام محمدی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عد لاکان
او غیر عدل ان یکن مستورا۔ اور محمدی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
فن یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو محمدی ہم کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ محمدی رحم کے نزدیک مستور کا قول مقبول ہے۔
حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقہی افتادی۔ مستور الحال کا قول خاسر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رحم نے امام سے

روایت کی کہ قبول ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور اس کی بیزاری رح نے صحیح کہا۔ و۔ پیل حدیث اعرابی کہ اس سے
 فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے گواہی قبول کرنی۔ لیکن منہی نہیں کہ وہ ان حدیث ظاہر میں معصومیت
 زمانہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہونے اور لکھنا شہاد علی الناس ہونے کے توحی یہ
 یہ کہ چارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ معنی۔ والہ تعالیٰ اور عباد
 اور صحابہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابرہہ یا جبار یا اسکے امتداد ہو۔ فت۔ اب مرتبہ
 انقضت زمانہ یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
 حد ماری گئی جسکے حق میں اسرتعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابا۔ یعنی برابر انکے گواہی مست قبول کرو۔ اب
 سوال یہ کہ اگر محدود القذف کے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روئے حاکم۔ جواب یہ کہ۔ نے
 اطلاق جواب کتاب بدخل الحمد و فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف بھی داخل
 ہو جاتا ہے۔ فت۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
 کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد کتاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ فت۔ کیونکہ جب محدود القذف
 نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ و جو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
 فت۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر دہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
 ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نمونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہوا نہ قبول
 ہے اور ہم نے اسی کی فراہم کردی کتاب الشہادات میں کی اور بیان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
 نہیں ہے۔ لانا خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ فت۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت توبہ
 خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سواے ابوی
 سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی قبول نہوگی۔ لانا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
 ہے۔ فت۔ میں کتنا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
 ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتیٰ کہ اپنا معاملہ بیان کرے اور
 شہادت کی طرح اسکو منہی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادۃ ہے محدود القذف کی گواہی شہادۃ
 مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
 ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے نقل ہے کہ یہ خبر مردود ہے کہ اس میں گواہی کا نصب
 ضرور ہے۔ و کان الشافعی فی احد قولہ بشرط الثبوت۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
 دو ہونا شرط کرنے سے۔ فت۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کفر و آدمیوں کے دیکھا ہو۔ و اگرچہ
 علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر چار جہت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ فت۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ افع۔ یعنی یہ خبر ہے شہادۃ
 م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروری ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
 م۔ وقیم صح ان البنی علی المرتضیٰ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت
 کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ فت۔ چنانچہ ایک
 اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسے کہہ بان۔ آپ نے
 فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسے کہہ بان۔ آپ نے فرمایا کہ اسی ہلال نوگوں میں اعلان

کردے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن جہان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر سے ہے۔ رواہ ابو داؤد والدہ ارقطی۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ فت۔ اور روایت مسند کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ سے من قبول کی باصات میں۔ فت۔ وھما روا تلمیثین یوما۔ اور دو گون نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ فت۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوئی نے فرمایا کہ اس حدیث میں کہ مطلع صاف ہے۔ لایفطر ونیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بضر احتیاط۔ فت۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ مع۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ فت۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گواہ شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ عینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر مخصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جاہت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روزہ ہا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدین روزہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہو کہ ۲۹۔ قطعی میں اور ایک احتیاطی ہو کہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجو جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوئی نے کہا کہ جب مطلع روزہ ہا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ الذخیرۃ القیین ۲۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ فت۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی الذخیرۃ من الحلوانی۔ وثبت الفطر بنا علی ثبوت الرضا یتہ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بما اتہا۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا برہان سے ثبوت رضائیت کے بشہادۃ واحد اگرچہ ابتدا فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر قصد افطر کے واسطے ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رضائیت ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روزے سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کا استحقاق الارث ہمار علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق برہان سے نسب کے جو کہ اکیلے جائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ فت۔ یعنی جائی نے گواہی دی کہ میرے جانے پر یہ لڑکا ظان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ لان اسکا باب اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باب بیٹھے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو بیویں اسی طرح مسند فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ ہونا سے رضائیت کے ۳۰۔ کے شمار سے عہد ثبوت ہوا۔ اور ہر افاق میں فاجر البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحمہ صبح ہے مترجم کتاب کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رضائیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اور ہر وقت ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رحمہ۔ اور اسی کو زیلعی نے مشبہ کہا۔ واضح ہو کہ وہ مطلع میں اتفاق افطار حلال ہے اور خلاف مطلع صاف میں ہے۔ کافی الذخیرۃ من الحلوانی ۴۰۔ اگر اول میں دو گواہوں کا اول کی گواہی نہ روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روزہ ہا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المحیط المختصر ۵۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کتاب کہ لقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی ائمہ ہیں کہ میں کتا ہوں

کہ جب ۲۰ - شمار ہو کر کے صاف مطلع ہو اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی بر خلاف حق ظاہر ہو جائے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح اقبال الشیخ ابن الہمام اور دیگر اختلاف مطلع پر مدار تو ابتدا سے مدایع پر ہو نہ انظار میں گر آئے شہادت گندے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علامہ ابن مزنج اختلاف مطلع پر علی خلاف الظاہر قید بر حاسر تھالے اعلم بالصواب ہم۔ (زفروع ضروریہ) اگر دیات میں کسی ایک نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہ دن حاکم شرع نہیں ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاہن کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المحدثات۔ اس زمانہ میں بیان تو یہ حکم دینا شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر اذینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و وجہ وغیرہ صحیح ہو سیکے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شریعت میں اسکے مطلع ہوں۔ کما فی المعراج ہم۔ و اذالم کلن بالسمار حلت۔ اندھیب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کہ چاند دیکھا و اگر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ تم قبیل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر نوگو اہی قبول نہ ہوگی یا تنگ کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند نماز و ادب کے ہر اس میں ہزار ہزار کی گواہی قلیل ہو لیکن نام مصنف رحم نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتائی کہ۔ یقع اعلم خبر ہم و انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس استقدر تو اتفاق ہو کہ فرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرق بالردی فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت بلال میں تفرق ہونا ایسی حالت میں غلطی کا دہم دلاتا ہے۔ ف۔ تفرق سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ گناہ کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جو ہر غلط یعنی غلطی کا دہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے دل میں یقین آوے اور دہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اسکے جب دہم عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ یقین ہے نہ یقین کیونکہ دہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب دہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ فرد ہو جو ایسی حالت میں صحت خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا دہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہوگی فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یا تنگ کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جائے۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسمار حلت۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف۔ گر دیکھا بر و خندان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد یشتق الخیم من موضع اقمربعض النظر۔ کیونکہ کہیں بھٹ جاتا ہو چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ وہ بعض دیکھ لیتا ہو اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ تم قبل فی حد الکثیر اہل المحلہ پھر کثیر کی تعداد میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر اہل محلہ سب سے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس ردیت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف محسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر سچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً یا نفیاً۔ ہر تیساس قسامت کے۔ ف۔ جسکی یہ صحت ہے کہ محلہ میں ایک مشغول پایا گیا اور قائل نہیں معلوم ہے تو سچاس اہل محلہ سے لا علی ہر قسم سے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا حاصل ہوا ہے البتہ حکم براءت کا ہوا تو حکم کسی دواعاد کو اہل

پر جو جاتا ہو اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف صنعت نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کیا کیا کرے
 امام السبیلین کی رائے پر تفویض ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصرین و درم
 خارج المصر۔ اور فرق نہیں در میان اہل مصر کے و در میان آسکے جو باہر سے آیا۔ فن۔ لکہ امام کی رائے پر خبر
 مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آدین تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
 و ذکر الطحاوی انہ قبل شمسۃ الواحد اذا جاز من خارج المصر نقلہ الموائع۔ اور طحاوی رح نے ذکر نہ کیا کہ
 ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فن۔
 یعنی دھندل و غیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم مخصوص جبکہ پہاڑ و غیرہ بلند مقام سے ہو شاید
 یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر و غیرہ کی روایت تفسیر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول
 فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی ہے اس میں
 سے امام مرغینانی و صاحب قنادی الصغری و صاحب الاقصیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کما فی الدررۃ۔ فن۔
 و ایہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فن۔
 کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
 اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ فن۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
 طحاوی ہے کہ میں قلت کہ موانع میں قلت ہے۔ (فرع) جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے
 مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج۔ ۵۔ بھر بلال الفطر یعنی بلال شوال بھی ۶۔ رمضان کو تلاش
 کرنا چاہیے۔ الاختیار۔ ۶۔ و من رائے بلال الفطر وحده لم یفطر۔ اور جس نے بلال فطر کو نہ دیکھا تو وہ فطر
 نہ کرے۔ فن۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ فن۔ کہ جمادات میں احتیاط
 واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر آئے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور
 توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ احتیاطاً۔ الاختیار۔ اور اگر آئے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
 اور اپنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ النفع۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے بلال الفطر
 دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ السراج۔ ۶۔ بالجو بیان
 افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور بلال صوم کی صورت میں
 روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فن۔ لہذا تمنا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا
 پھر قبول ہونے والی گواہی بیان مانند بلال رمضان کے بیان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف ہونے
 کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسماء علته۔ اور جب آسمان میں قلت ہو۔ فن۔
 یعنی ۹۔ رمضان کو ابر و غبار و غیرہ مطلع پر ہو۔ تم تقبل فی بلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو بلال فطر دیکھنے
 میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دومر کی۔ اور محل و امر آئین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فن۔ اور
 اس گواہی میں فطر شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود و اقصی نہ ہونا اگرچہ تو یہ کہ چاکر شرط
 ہیں۔ و دعوی و مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ انکافی و التخریج۔ و علی ہذا استوار محال کی گواہی قبول
 نہ ہوگی۔ کما جو ظاہر الروایۃ۔ لہذا غلطی بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع ضائع ہے۔ و ہوا فطر۔ اور فطر
 فتنہ و محض دینی امر نہیں رہا۔ فاسشبہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق اعباد سے مشابہ ہو گیا۔ فن۔ اور

ان حقوق کی قضاوت میں عدد اور شہر اہم بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہے۔ والاضحیٰ کا فطر فی ہذا سنہ
ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال
اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دہی تو ایک مہر کی گواہی پر ثبوت نہ ہو گا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضروری ہے
جب کہ مطلع روزہ حاکم اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہو اور یہ کہ عدد و اقداف نہ ہوں اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ و ہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی
عن ابی حنیفہ۔ انہ کہل لال رمضان۔ پر خلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (دنا اور میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ م۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ
کی گواہی محض ہر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکے فطر سے مشابہت ہے۔ لائے تعلق پر نفع العباد۔ کیونکہ
ہلال اضحیٰ سے بندہ دن کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مظلوم ہے۔ و ہو التوسیع لمجوع الاضاحی۔ اور وہ نفع قریب
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹۔ رمضان کو مطلع روزہ حاکم ہو۔ وان لم یکن بالسماء
علتہ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ۔ تو امام
میں قبول کر لیا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جکی کثرت و حالت ایسی ہو جسے کہ یہ نفع اعلم
بخیر ہے۔ انکی خبر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کہما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں بلکہ مطلع صاف ہو (مخرج) جان کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روزہ سے مطلع میں ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دہی یعنی جہن گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کریں یعنی عید کریں۔ الزاہدی۔ ف۔ ۶۔ اگر ۲۹۔ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہفتے تھارے روزے۔ سے ایک ہفتہ
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ ہمیں موجود تھے تو اس وقت گواہی دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے۔ انچلاصہ۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روزہ حاکم
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو قیاساً صحیح مطلق و خلاصہ کے عید ہے اسیہ ترجمہ شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند آنھوں نے روزہ سے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور اگر
کے نزدیک آنکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روزہ حاکم ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اسے خطا ہوئی اور
انظار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطلاع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہو گا مگر گمان ہی ہمارے نفس تو قبول نہونا چاہیے۔
فاحفظ عاہدہ تعالیٰ اعلم۔ و وقت الصوم من حیث طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے ہم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا حتی تمیض لکم الخط الا بیض من الخط
الاسود من الفجر۔ بدیل قولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا الفجر یعنی تم کھاؤ اور پو یا تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈور سے سپید ڈور۔ الی ان قال۔ یا تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم اتھا الصیام الی اللیل۔
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدا سے وقت ہے اور دوم اتھا سے وقت ہے۔ و انھیطان
بیاض النمار و سواد اللیل۔ اور دونوں دورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ ہلال کے ابتدا سے میں بدعتا کے بعد سو جانے کے بجائے نہیں رہتا تھا پھر
ہلال کیا یا تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو جان سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کر دینی اس ہلال

دراز کھینچ لاؤ یا تک کہ رات کی حد آدے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ نعت میں اساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے جو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شروع میں۔ ہو الا اساک عن الاکل والشرب والجماع صوم
اساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ ہمارا۔ تام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے فجر
مع الیئہ سے نیت عبادت کے۔ ف۔ حتیٰ کہ فاقہ کرنے دیر پیر یا بعضی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الا اساک کو رود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق اساک ہے
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی
میں بھی اساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ الیقینۃ فی الشرح
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس اساک پر نیت بڑھائی گئی۔ یعنی تہیبا للعبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
اتہا ز عادت سے ہو جاوے۔ و اختص بالنہار لما لم یؤا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو بتنے
تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
امتحان صدق قیام کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال مستغیر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزیں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرزہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان یعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ ریح
یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگوار ہی
اور آدمی کو برداشت کرنا چاہیے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ و علیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گو ارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکات مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ
عن الجیض والنفس شرط تحقق الادا فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا
صوم محقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عدت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب کی
اور چونکہ اس قدر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ و فی الحدیث تفصیلا حدیثین
الذہرۃ لقوم ولا کھلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہو نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہو۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جب ہو تو
جنابت ادا سے روزہ سے منع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و طاہرہ کا قول ہے اور ابوہریرہ
ابن ابی اسود و ابی ہریرہ روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اسکا روزہ نہیں ہے۔ خطاباً رحم نے کہا کہ نسخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہ رہی اور ظاہر یہ کہنا ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جسکو صبح ہو جاوے
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع جو کہ پھیل جاتا معتبر ہے۔ نفس الامنیہ حلوئی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزائن الفقہاء میں۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
یا ادا اسکے پھیل جانے سے پہلے قطع ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ ترجمہ کہنا ہے کہ نفس صوم میں مفتی
تو قول اول پر نحوی دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو روکو طلاق ہے بھرا یا واقعا
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا متوی دینا چاہیے۔ و اسد تھالے اعلم۔ م۔

باب ما يوجب لقضاء والكفارة

باب ان صورتوں میں جو موجب تھنّاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر تھنّاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط تھنّاء اور کس صورت میں تھنّاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب تھنّاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی سنانی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ اگر روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظ۔ م۔ اذ اکل الصائم او شرب جامع جب صائم نے کھایا یا پییا جامع کیا۔ ف۔ پس اگر عمدہ ہو تو فرض رمضان میں تھنّاء کفارہ ہے اور اسکے سوا سے تھنّاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آویگا۔ اور اگر عمدہ نہ ہو بلکہ۔ باسما لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو انظر نہیں ہوا۔ ف۔ پس تھنّاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یا دنہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ و القیاس ان یفطر۔ اور قیاس جانتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ و ہو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جامع کا ترک ہے تو جب انکا وجود ہو تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کلاما ناسیا فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے ناز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی ناسی فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نماز رمضان میں بھور نسیان کھایا یا پیا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما اطعمک اللہ و شغاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی و ہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمہ اللہ و شغاه۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھائے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ امام مالک رحمہ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں اساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو انکو باقی دن اساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس نہ کر کے لیے گئے۔ جواب کہ اول تو حدیث کا حقیقی مضمون سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہو گا اسی پر مدار ہو گا۔ دوم صحیح ابن جان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا میں نے بھول کر کھایا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور پھر اس روز کی تھنّاء نہیں ہے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البرزنجی نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہو گا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا تھنّاء علیہ ولا کفارہ۔ جنہے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اسپر تھنّاء نہیں اور نہ کفارہ و قد رواہ الحاکم۔ بتقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع بالجلہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابراہیم و تابعین اخبار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ و اذا ثبت بذاتی حق الاکل و الشرب ثبت فی الواقع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جامع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ للاستواء فی الرکبتہ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جامع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہے۔

تو جب ان دونوں میں بھول مفر نہیں تو دلائل النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ معنی یہی حضرت مجاہد حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں تغافل و کفارہ واجب ہے۔ معنی اگر کوئی کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہی میں ہے حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جسکو قیاس کی بابت نہ وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا ناز پر قیاس کرنا قیاس مع افراق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں ناز اور روزه کے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزه میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ بر خلاف ناز کے۔ و نہ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتری۔ لان حیۃ الصلوٰۃ مذکورہ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ ناز کی ہیئت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب ہوگی۔ و نہ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحمید کے ہیں اور تحمید سے سوائے افعال ناز کے سب چیزیں حرام کر لین تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحمید ہے۔ ولان ذکر فی الصوم۔ اور روزه میں کوئی چیز یاد دہانے والی نہیں ہے۔ فی غلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ و نہ کیونکہ جن چیزوں سے منع کیا گیا اسنے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے وہ اس بھولتے سے توبہ بڑھ کر بھولنے لگتے۔ پس جب فرق ہوا تو ناز پر روزه کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفر نہ ہوا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف معنی نے کہا۔ ولان فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ و نہ چنانچہ نسیان دونوں میں ہند نہیں تو روزه۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ و نہ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم انظار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھانا دینا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسے یاد نہ کیا اور کھانا پتیارہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ و نہ اسی صحیح ہے۔ الظہیر یہ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں شک نہ کرے کہ توت دیکھے تو بخاریہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزه میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ الظہیر اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انظار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ تافضخان۔ اور اگر اسی حال میں رہا تو اس پر قضا و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیاً۔ محطی ہو۔ و نہ یعنی روزه یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی آ کر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکہ یا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہو۔ اگر جماع کر لیا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلمہ القضاء۔ تو اس خطا یا اگرچہ سے منظر پر قضا واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ و نہ اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فانه یقبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رحمہ کو خطا و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے علامہ برین حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی اسخطا و النسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان آٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور جارحیت۔ و نہ انکے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ و نہ تو فیہ آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وغدر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ و نہ تو کثیر الوجود عذر ہے۔ طیل التوقع کو کیونکہ قیاس کرین کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لا الحق۔ اور اس جہت سے

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جنگا قی۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول ہوئی
والا کراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فقیر قان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق
ہو گیا۔ کالمفید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضا کے فارق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض
نے اگر شبیے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر شبیے پڑھی تو صحت کر قضا کرے۔ الغایہ۔ اور جیسے مریض نے غلہ سے تم
کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے روزہ آپ کے
امتی بھولنے و خطا بھی کرنے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خالی دکرہ پر
کفارہ نہیں ہے۔ اقا ضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا تھانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یا نہین تو روزہ صحیح رہا۔
و الخلاصہ۔ یہی معتد ہے۔ السراج۔ سوئے والے کے حلق میں پانی قال دیا یا آسنے خود پیا تو مانند غلطی دکرہ کے اسکا روزہ گیا
پس قضا کرے۔ قاضی۔ ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔
زبردستی کراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ اقا ضیخان۔ اگرچہ اسکی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ یہی پرتوی
ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنون ہو گئی ہو جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالانفاق فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ
یہ حکم یہی حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحکم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو اخلام ہوا۔ ف۔ یعنی اسنے خواب میں
جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ کم یفطر۔ تو انظار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ بقولہ علیہ السلام ثلث
لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ میں چیرین روزہ کو انظار نہیں کرتی ہیں۔ انقی۔ ایک
آخر۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والجماع۔ اور دوم پھینکے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحکام
اور رسوم اخلام ہوتا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن
بن اسلم روایت کیا اور بزار رحمہ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا اگر ان
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت
لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درج حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رحمہ نے اسکو
سلیمان بن جان کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و فصیح ہے۔ اعتراض
ہو کہ سلیمان بن جان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جانا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت
لی ہے۔ طبرانی مع نے اسکو ثوبان رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مفسرین
جب کہ اسانید درج حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم مع سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی بار
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قرائی تو اس پر تفسار نہیں
جس نے عمدہ آخر کی تودہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور اخلام مثل قی ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل اعلم کا اسی پر عمل ہے
ولانہ لم توجد اجماع صوریۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولانہ
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف۔
وعد مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشیرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چہنوا سے و انزال ہو جاوے کہ یہ
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور بیان مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فانی
اھد یون ہما جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے یہ بھی انظار نہیں ہوا۔ لہذا بینا۔
ہے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ مگر خالی نظر ہے تو وہ بظہر نہیں اگرچہ عورت کی

فیج کی طرف ہوا اور اگرچہ مکرر سہ کر رہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہو پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے انتظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انتظار تو جماع سے
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے مہم ف۔ و صہار کا متفکر و امتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
منقطع نہیں ہو۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ و۔ و کاستنہی بالکف۔ اور انہند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا بر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہر وقت
دافع ہو کہ امام مصنف کی عادت یہ کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق میں انزال ہوا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہو۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہر ہی بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہو اور خواہ وہ عورت
میں قابل ثبوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا جو پایہ جافور کہ انہیں جب انزال ہو تو انتظار
ہوا۔ مع۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے ثبوت کا مردہ چاہا تو یہ حرام
ہو چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ تاجح الید طعون۔ ہاتھ کا جماع کرنا طعون برادر زلیعی رحم نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا
کہ مشرین جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے۔ بالکل ثبوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ ثبوت کو دیا ناچاہا اور حالیکہ اسکو حلال جماع میں نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابو حنیفہ رحم سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر حیوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ انرا رحمی نے فاتیہ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کتبا کہ بیان یہ اشکال دارد کہ حضرت عثمان بن عفون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انقضائ کی اجازت چاہی تھی اور منٹ ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
نفیحت تو بدیہی ہو بلکہ کئی ثبوت پس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جانا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنار ہو میں اسنے زرق سے مادہ میجر نکال دیا تو اس
حالت میں روایہ بلکہ اسید ثواب ہو۔ فانہم والہم تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح حیثی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضا نہیں اور نہ فصل ہے۔ السراج۔ میں کہنا ہوں کہ اگر آہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپر
پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہو گیا چاہے اور اگر نہ پس اگر ایک طرف اسکی خاچ رہے تو بغیر انزال منفسد نہیں ورنہ
منفسد ہے۔ والہم تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
اگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ نظیر یہ۔ جو رو کے ہاتھ میں آئے تھیں اسل ویا کہ انزال ہوا تو روزہ فساد کرے۔ السراج۔
جو پایہ جافور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا سے مباشرت کی پس اگر انزال ہو تو قضا نہیں اور اگر
انزال ہو تو قضا ہو نہ کفارہ۔ انقاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
المحط۔ اور اگر عورت کو کبشردن کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہو ورنہ نہیں
السراج۔ جو پایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہو تو قضا نہیں ہے۔ السراج۔ و لو اذعن لم یفطر۔ اہا اگر صائم نے تیل لگایا تو انتظار
نہوا۔ لحد مہ المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صدم کا منافی کھانا پینا جماع جو نہ مرد و عورتی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانون میں ڈالا تو قضا ہو نہ کفارہ۔ محلات کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق و تفصیل ہو۔ م۔ و کلاما اذا احمر

اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ فت۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ فت۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ وولما رونا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی ثلث لا یفطرن العیام الخ مسئلہ احکام میں افطار نہونا قول ابو حنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہر اور شیخ زین الدین العراقي نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک جماعت سے افطار ہو جانا ہر دلیل حدیث افطار الحاکم والمجموع۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن العیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا کردہ رکھتے تھے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں مگر محبت ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے
انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کراہت جماعت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوانے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اسے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رضی
اللہ عنہ روزہ میں پچھنے دلوانے سے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے امین کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قریح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطار الحاکم والمجموع سال فتح مکہ یعنی آنحضرت سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار نسخ ہے۔ منفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے
اور اسکو حدیث افطار الحاکم والمجموع پہنچی پس اسے اعتماد کر کے رد کر دے اور کھایا پیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کما ہوا
بہد نکم۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فت۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ فت۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہنچتا اور آنسو کی وجہ سے راتہ ہونے کا ہم غلط ہے۔ والد مع تیر شیخ کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فت۔
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کو مسام
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فت۔ تو دوش
میں ٹھنڈک پانا ہی حالانکہ بالاجماع وہ منقطع نہیں ہے کیونکہ آخر بدریغہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیجا
اور حنا کردہ رکھنا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ منقطع ہو بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور کردہ حالت کا افطار ہے۔ اگر
تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو صحیح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مفع۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا چمکانی جس کا مزہ حلق میں ملتا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ حیل اگر مسام کے ذریعہ سے
چرن میں گیا تو منقطع نہیں۔ شرح الجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک قطرہ کے مانند گئے تو منقطع نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ
حکام منہ میں اسکی نیکنی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ و لو قبل امرأة لافسده
صومہ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد ہوا۔ فت۔ اگرچہ اچھیہ عہد کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید بہاذم
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورتہ ومعنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جامع نہیں پایا گیا ہے نہ اندازہ عہد کے اور نہ اندازہ معنی کے۔ فت۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت
ام المومنین عائشہ دام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
دیتے وہ حالیکہ آپ روزہ سے چوتھے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تامہ ماہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ نشے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چٹانے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیر پڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد باسناد حید۔ لہذا جماع الفقہ من کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لٹکانے مباح کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ پورھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے لنگے ہو کر اسطرح چٹکانا کہ دونوں کی غمر مگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا غلبہ حق میں اثر لگتا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مفتی نہیں کہ باقی کردات پوجہ خوف فتنہ جل کے میں ورنہ بذات خود رزے کے منافی ہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں ہم۔ بخلاف الرجعت والمصاہرت۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ فن۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور عورت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہوا نہ ہو اور رجوع بقول فتاویٰ بان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے ثبوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جو رہنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر شکوہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدن نسبت کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آیا لگا از نجباً یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لٹکایا تو فیصل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی ثبوت بچا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ ثبوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فیصل کسی طرح حل نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیونکہ ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح حل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کا کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقہ ہو یا حکماً اسطرح کہ ثبوت سے انزال ہو اور یہ بیان موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان احکام سناک اور علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا ماحاسب ہے۔ فن۔ اگرچہ سبب ہوا اور ظاہر ہے کہ ثبوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا دیکھنا یہ سبب جماع میں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقہ یا حکماً ضروری ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی یا یا تائی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موضع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے فن میں ثبوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم ہوا۔ اور تصریح گذری کہ مس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعبیہ انقضاء و دن الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا یا سپردہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے فن بیان وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور دوسرے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو نام مضبوط ہم نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فن۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہو پس جماع حقیقہ تو یہ کہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے قندہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صورتہ او معنی یکنی لایسباب انقضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فن۔ تو بیان جماع

بطور معنی موجود ہونے سے فساد واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور ہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص محدود کامل سزا پر مبنی تھا۔
کئی کئی بیشی کو دخل نہیں۔ فقہ قرآنی کمال البجائہ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع
صورت و معنی دونوں سے کامل ہو اور یہاں صورت نمونے سے شبہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانا محدودی
بالتبہات کا محدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزا سے سرفہ و زنا وغیرہ
سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے ہر عاتقہ عورت نے مود کا بوسہ لینا اگر انزال کی
ترمی دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزنا ہدی۔ جو پایہ کا بوسہ لینا یا
تہرج چھوئی و انزال ہو اور روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جو رو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ
شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جائے
یا انزال ہو جائے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نہو
ہو چکی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح المداہیہ میں کہا کہ جماع اور انزال نہیں کہا
بلکہ ”جماع یا انزال“ کہا کیونکہ امام محمد رحم نے جو کہا کہ ”اپنی نفس پر امن ہو“ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور
بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ و
یکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس لفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔
بلکہ بعض لوازم سے یہ نظر ہو سکتا ہے۔ و رہا یصیر لبعاقبتہ فطر۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔
مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب جو سر کر لعاب نکل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں
ایک آسکی ذات کا اعتبار ہے اور دم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام
تک نہو تو۔ یعنی عینہ واجب لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف۔ جیسے صحیحین کی حدیث
ام المؤمنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بخوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف
ہو۔ یعنی عاتقہ و کرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہ
میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو مانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بخوف نہونے کے قائم مقام
کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو مانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و اشافعی مطلق فیہ
فی الحالین۔ اور شافعی رحم نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بخوف ہو یا نہو۔ و الحجۃ علیہ ذکار
اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ مع۔ پس
بخوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھینسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
صحیح یہ کہ شافعی رحم نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجہ شافعی میں صرح ہے
کافی ابینی۔ و البیاضۃ الفاحشۃ مثل تقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فحش طور پر بدن کا نا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے
مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد و عورت نہ ملے ہو کر اپنے آگے و پیچ کو اوپر سے ملاوین تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ
اگر خطر نہ ہو نہ مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ
انہ کرہ البیاضۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ ادبی الام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانا
مطل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کثرتہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ شبکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الامام
کہا کہ یہی وجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے کہ اگرچہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوستنا

جی کر وہ ہر دم۔ و لو دخل حلقہ ذیاب۔ اور اگر صائم کے حلق میں کبھی ٹھس گئی۔ وہ روزہ اگر قصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے۔
 ف۔ یعنی نیسان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ انظار ہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں بین بائین لمخوذ میں اولیٰ
 یہ کہ کبھی یعنی ایسی چیز جس سے بجا و شکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
 بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی کبھی کے سوا بے باکیرہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل انظار
 ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ فی القیاس نفی قصومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
 لا یغنی بہ کالترا ب والحصاة۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک پہنچ
 ایسی چیز جو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے انظار ہو جاتا ہے اور لا
 غذا انہوں نے کا اثر تو عہدی صورت میں کفارہ نہ ملے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ
 یہ ہے کہ کبھی سے بجا و کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
 بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ کبھی داخل نہ ہونے پادے۔ ف۔ فاشیہ الغبار
 والدخان۔ تو کبھی دھوین و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتا
 ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس کبھی بھی انھیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے کبھی بیکر نگل لی تو روزہ
 ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ شرح الطحاوی۔ اگر حقہ و تباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ ایشامی۔ اور چونکہ غذا و کی
 جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تباکو قبول صحیح ایسے مباحات
 ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے لعدم التام۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ و اختلاف فی المطر والثلج۔ اور شائع نے
 منہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ و الاصح انہ فیفسد۔ اور ارجح
 یہ کہ ان میں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ۔ یہی صحیح ہے۔ نظیریہ۔ لامکان الاتصاع عنہ اذا اواد ختمہ
 او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے
 سایہ میں بجا و ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ منہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بجا و آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
 ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھواں و غبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ دہم دفع ہو گیا کہ الم مصنف نے مکان
 احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملے مثلاً مسافر جنگل میں روان ہو تو اسوقت
 احتراز ممکن نہیں پس منہ و برف مفطر نہ ہونا چاہیے۔ جب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
 مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ منہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہونے میں تو بھرا ناکا حکم ان چیزوں
 کے مثل ہوا جیسے اساک واجب ہے۔ فاحفظ فائدہ دقیق نافع۔ م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک قطرہ داخل ہوئے تو مفطر نہیں اور
 اگر بہت ہوں کہ ٹیکنی حلق میں پادے تو روزہ فاسد ہوا۔ کما فی الخلاف لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر ٹیکنی پادے تو
 فاسد ہوگا جیسا کہ فتاویٰ فایض خان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ م۔ مترجم کتاب کے خزانہ کی روایت موافق فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ
 دو قطرہ تابع ریت ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریت میں اصلی ہے مطلقاً اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں لکھا کہ تمام
 منہ میں ٹیکنی پادے تو اسوقت ریت پر غالب یا سادی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر منہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
 نکل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریت کے برابر ہے تو فاسد ہوا روزہ نہیں۔
 الخلاصہ۔ اگر ناک سے ریت کے حلق میں کھینچ کر عدائے نکل گیا تو انظار نہیں ہے جیسے تسوک ہے۔ اگر چھک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
 منہ میں بیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہندو تار نہیں ٹوٹا تھا تو انظار نہیں۔ نظیریہ۔ اور اگر

ف۔ یعنی چھت یا سقف
 م۔ اگرچہ کبھی کبھی
 م۔ اور ان میں سے ہر ایک
 م۔ اور شائع نے
 م۔ اور ارجح
 م۔ اگرچہ کبھی کبھی
 م۔ اگرچہ کبھی کبھی

مارٹوٹ گیا تھا تو افطار ہو کر کفارہ نہیں جیسے غیر کا سوک نکلنے میں ہے۔ افق۔ اگر محبوب کا سوک نکلا تو فضا مع کفارہ لازم ہے۔ الحید۔
 ت۔ اگر کلی کے بعد نہ میں تری باقی ہو اسکو سوک کے ساتھ نکل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر اور دین
 قضاء نہ کفارہ۔ انفسیر۔ ابجیم کا کام کرنے میں تار میں یا کہ اس کے رنگ سے سوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد دہن کے
 باوجود اسکو نکل گیا تو فاسد ہو گیا۔ اختلاصہ ت۔ ولو اکل لکھا میں اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانخون کے درمیان گوشت کا
 جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ چھ کھا جاوے
 کما فی الباجع الصغیر۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر
 یفطر فی الوجہین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسنے باہر سے کھا یا ہے۔
 انعم لہ حکم الظاہر۔ اسلئے کہ تمہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمفۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
 ہوتا۔ ف۔ پس اگر تمہ خارج بدن نہ تو تاو کلی کا بانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہت
 افطار ہو جائے۔ ولما ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلہ رقیقہ۔ اور باہر ہی جت یہ کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
 ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے سوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نکلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔
 کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی
 طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اسنے بیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ تمہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسانہ زفر نے کہا وہ دم کو بھی مسلم ہے
 لکہ یکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا انداز فرم کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اتکا کر لیا پھر خلاصہ جواب فرم
 کا یہ ہوا کہ بان تمہ خارج بدن ہو مگر قلیل جب کہ دانتوں سے یا تو تابع ہونے سے اسپر نکلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والافاصل
 مقدار المضمفۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چار برابر کثیر پر بقرعہ قول امامہ کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حصہ سے کم
 ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید م نے ذکر کیا ہے۔ اسشیخ ابو نصر الدب سے م نے کہا کہ جسکے نکلنے میں رقیق کی حاجت ہو وہ کثیر
 در نہ قلیل ہے۔ اور یہ بھی خوب ہے۔ معنی۔ قول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہار سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ رقیق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
 ایگیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم
 اكلہ۔ پھر اسکو کھا لیا۔ یعنی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن
 محمد ان الصائم اذا ابتلع مسماً من اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد م سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانتوں کو دانتوں
 کے درمیان سے نکل گیا تو اسکا روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ خواہ مل ہو یا بقدر مل ہو۔ ولو اکلھا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداء کھا یا تو
 روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایتہ القاضیخان۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چنایا نہ ہو۔ ولو مضمفہ
 لا یفسد لانه لا شئی۔ اور اگر اس دانت تل کو ابتدا پر چا کر نکلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق ہوگا
 کثرہ اگر کیوں کا داد چا کر نکلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے۔ کما فی قاضیخان لیکن اگر دانت تل چبانے کی صورت میں اسکا خرہ حلق میں ظاہر
 ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانگی شرط خوب ہے تو بہر قلیل کے چبانے میں ہی داخل ہونا چاہیے۔ فتح میں لکھا ہوں کہ یہ قدم صرف داخل کر نیکی
 معنی پر ہے جو جب مزہ ظاہر ہو تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیز میں مانند آنسو دینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما م۔
 وفی مقدار المضمفۃ۔ اور واضح ہو کہ چار برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نکل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارة
 صائم پر صرف تضار واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند الی بوسف۔ بجا بوسف کثرت یک ہے۔ ف۔ یہی صحیح اختلاصہ۔ و
 عند زفر علیہ الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفر م کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلئے کہ یہ چیز کھا ہوا طعام ہے

فت اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہر اور یہ مقدمہ ارتوبالافتاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف نے یہاں طبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے جفت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کردہ رکھتی ہے۔ فت یعنی گنتائی ہے جسے ستر گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہو کہ بدبودار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق انعام یہ ہے کہ جس نے واندون سے چنابر گوشت نگا دیکھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہو تو امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوا اگر اس شخص کو اسکا کچھ اثر نہ ہو تو زفر دم کا تول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے اعمال سے راتع ہو اور کچھ طرح کا اجتماع رکھتا ہو۔ الفتح (مفروض) صائم نے دوسرے کے واسطے فقہ چاہا تھا اسکو نکل گیا تو ظاہر الروایہ میں فقہاء نے کفارہ ابو حنیفہ۔ اگر منہ میں فقہ تھا اسوقت فجر طبع ہو گئی پھر اسکو نکل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چائی، حالانکہ اسکو روزہ یا دینین پھر کیا یا پھر اسکو نکل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نکل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھالیا تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیان۔ فان درعہ النقی لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قری امتدعی نہ افطار نہو کفارہ یعنی جب کہ بے اختیار فر ہو گئی جیسے روزہ بھول کر ذکر کرنے میں افطار نہیں ہے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحد کا ہے۔ ابن الغزالی نے کہا کہ جمود طلاء کا بھی قول ہے۔ مع۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاضی فضا علیہ ومن استغفا عاذا فعیلیہ القضاء۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو فر ہوئی اسپر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمدہ فر کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ فت اسکی ہشتم بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشیر بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جبکہ ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ سکا رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فر کی پس افطار کیا صم نفل میں اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ طلاء انشم فما دونه۔ اور اس میں بھرشمہ فر اور اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسند میں تمام محدثین یہ نکلے ہیں کہ قریا اسندی یا اسنے عمر اگرائی۔ پھر اسندی یا بھرشمہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمدہ اگرائی ہوئی کبھی بھرشمہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ مؤثرین پیدا ہوئیں۔ پھر اگر اسندی و باہر نکل پڑی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلالت حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو بیڑ یا دہر تو قلیل ہو یا کثیر جو امام محمد رحمہ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للنسائی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھرشمہ ہو یا بالافتاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمامیہ۔ اور جب اسنے عمدہ فر کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھرشمہ ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا فتا ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ کہانی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے میں فر خود لوٹ گئی تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک تو سننے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی محدثین یعنی بھرشمہ عمدہ فر کرنے کی صورت میں وٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قری ہو تو قری کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رحمہ نے کہا کہ اس میں بھرشمہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اسکے معنی یہ ہے کہ جو فر خود باہر نکل پڑے خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قری عمدہ نکلتی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ باقی۔ میں نے سننے و لوٹانے کی

صومین تو فرمایا۔ طوعاً و کراً ان لم یفسد عند ابی یوسف لانه خارج حتی یتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیار ہی تو اندر روٹ گئی اور وہ بھر نہ سکی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہی حتیٰ اسکی جہت سے
و ضرورتاً روٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی سو عند محمد لا یفسد لانه لم توجد صورۃ الفطر و ہذا لا یتعلق و کذا
معنا۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ نظر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یون نظر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ فت۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانه لا یتعدی بہ عادی۔ کیونکہ عادت میں فور کے ساتھ غذا نہیں کجاتی ہے۔ فت۔
پس جب نظر ازماہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہو تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ وان اھا عندہ بالاجماع
وجود الادخال۔ والا تبطل۔ بعد الخرج فی تحقیق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیار ہی نہ بھر تو کو صائم نے خود لوٹا یا
تو بالا جماع روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا یا باگیا تو نظر کی صورت متحقق
ہو گئی۔ فت۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ نظر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو بھر نہ سکتے کی صورت میں ہے۔
وان کان اقل من طلاء الفم۔ اور اگر بے اختیار ہی تو بھر نہ سکتے کہ ہو۔ فت۔ فساد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ روٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہ ہو گا۔ فت۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانه غیر خارج۔ کیونکہ نہ وہ خارج ہے۔ فت۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا یصح
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیار ہی فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ فت۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعدا
فکذلک عند ابی یوسف عدم الخرج۔ اور اگر یہ قلیل اٹھنے خود نکالی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہی یعنی نظار نہیں
بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ فت۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ فت۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے میں۔ فت۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
تو کوٹا کر جوت میں داخل کرنا متحقق ہو تو نظر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تو حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوارم۔ فان
استقاء عدا طلاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عدا تو کی حالانکہ بھر نہ سکتا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ پس یہاں صوم
اپنے قصد سے تو کرنا بھی منع نہیں ہوتا کھانے پینے کے۔ اور بھر نہ سکتے کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ
بھر نہ سکتا عدا میں تو کرنا یا اتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لماروینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کیونکہ
اس میں مطلقاً عدا سے قضاء ہے پس بھر نہ تو ضرور ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اس حدیث پر پوچھتا ہے کہ انظار تو کوئی چیز
داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر تو خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پتھانہ پیشاب خارج کرنے سے انظار نہیں ہوتا تو قیاس
میں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عدا تو گرائے سے انظار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک ہے۔ اور نص کے مقابلہ
میں قیاس متروک ہے۔ فت۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عدا انظار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت نظر نہ ہونے کے۔ فت۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک
یون کہنا بستر تھا کہ تو نکالنے میں انظار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں
نص میں صریح یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ ہم۔
بالجملہ عدا بھر نہ تو نکالنے میں با اتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من طلاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر
عدا نکالی ہوئی تو بھر نہ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فت۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لا اطلاق الحدیث
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عدا تو نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر جو اس
فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی خاصہ الرہانیہ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخرج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ورنہ اسی جہت سے قلیل تو نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹھہرتا۔ درپیشی رح منہ تبیین الحقائق شیخ الکفر میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر روایات کے مخالف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقامت عامہ آ۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اپنے عہد آفر کو خارج کیا جو ادب قلیل کو حکم عروج نہیں تو گویا اسے عہد کچھ تو نہیں نکالی۔ لیکن مفتی نہیں کہ شریع کے اطلاقات صرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل تو حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک شخصی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایہ میں ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفید نہیں کہ گویا عروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو صفر ہوتا ہو کہ اگر عہد آفر قلیل نہ ہو نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ ثم یفسد عنده لعدم سبق الفروج۔ تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفید نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ورنہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اپنے خود اس قلیل کو لوٹا یا۔ ففسد انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفید نہ ہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ورنہ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جیسے داخل ہونا صورت نظر ہو۔ وعنه انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفید ہوگی۔ فالحقہ ہللا الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھرنے تو نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ورنہ یعنی تو کرنا پھر حق میں اسکو نہ ماننا ضل اختیار ہی کثیر ہو گیا۔ تو گویا اپنے کر۔ تو قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے روزہ خواتم الاکل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عہد آفر نکالی جو ملکہ بھر نہ ہو تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہ اتفاق میں ہے کہ صائم کو توڑ ہوئی یا عہد آفر کی خواہ بھر نہ تھا کہ خواہ نکل پھر پاوٹ گئی یا اسے ٹھانی۔ اصح قول یہ کسی صورت میں افطار نہیں ہو اسو اسے اسکے کہ جب ٹھانی یا بھر نہ تو عہد آفر کی خواہ۔ اقول ظہر الروایہ میں جب کہ عہد آفر کی خواہ بھر نہ ہو یا کم ہو اور یہی افطار ہے۔ واسر اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ تو طعام یا پانی یا پھر ہو۔ اور اگر بلفم ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ روزے کا مفید نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر کچھ بھر ہو تو مفید ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ انظار تو عہد آفر نکالنے پر ہے خواہ بلفم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ جس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر انظار نہیں اگرچہ نہیں ہو۔ ومن اطلع انحصارہ او التحدید انظر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دوسرے کو تو انظار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ نظر کی صورت پائے جانے کے۔ ورنہ اگر کسی چیز کو جو میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی نظر نہ ہونے کے ورنہ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ ثم۔ اور یہی قول مالک رحمہ۔ زفروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دوسرے کے قضا کرنا کفارہ۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نکلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبنین۔ سوائے گل ازنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو انہیں کفارہ بھی ہے۔ خزائہ ہفتین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے پتلی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھوا داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الصراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے انظار کر نیوالی چیزیں غرام وغیرہ کی کھلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ انطاہ۔ اور گھی۔ سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جو زرب ہو۔ النمر۔ اور جو خشک و نوز خشک اور نباتات انڈا مع چھلکے کے اور آنا مع چھلکے کے۔ انطاہ۔ پس فطر زرب میں کفارہ ہو اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہو۔ ورنہ اور پتہ زرب اور پتہ خشک بھی جب کہ پورا نکل جاوے بغیر جانے کے اور عامہ مثلاً نخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر شاہا ہو۔ انطاہ خان۔ اور غریزہ کا جھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا ہو کہ کھن آؤ سے تو کفارہ بھی ہوگا۔ انطیر یہ کہچہ اگر وہ اور گور و سپر کا بھی یہی حکم چنانچا ہے۔ عا سراطلم علم۔ اور اندر
 و جامد میں کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتا ہون کہ ہمارے دیار میں جو ارد باجرہ کچا کھانے میں گوارون کو باک نہیں ہے
 پس فتویٰ میں مائل ہو گا۔ م۔ سورہ ماش و مشک میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سرد حوٹے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
 اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ انطیر یہ۔ بلبلہ جو سا کہ تحوک خلق میں اگر تو روزہ فاسد نہیں
 اور اگر بلبلہ کا کچھ جرم بھی اُترا تو فاسد ہوا۔ انطیر یہ۔ اور اگر شکر جو سی تو نکلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ مثل کنکری کے جب کہ
 غیرہ یا غیر باندن کی گولی بیٹ میں رہ گئی تو مقصد ہے۔ اگر انکا کوئی کفارہ باہر کر رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ انیسین۔ اگر وہ رہے ہیں
 پانچ حکم گوشت نکل گیا پھر اگر اسی ساعت و کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
 البتہ اتع۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ کڑی کا کفارہ نکلا اور دوسرا کفارہ رہا تو میں ہے پھر نکالے
 تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاء۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا حورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں ہے
 مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ انطیر یہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور
 اگر ہوا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ ح۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ
 دو راہوں میں سے کسی میں جملع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
 بہر حال اگر یہ جملع کیا ہو کہ روزہ یا دن میں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطا ہو مثلاً جو کہ جانے سے داخل ہو گیا
 تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر شے دونوں راہوں سے کسی میں جامع کیا۔ عا۔ و۔ و۔ حالیکہ عا۔ اسکا قصد
 کرنے والا تھا۔ خلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراک المصلحۃ الثمینیہ۔ واسطے حاصل کرنے اس غوی کے جو جاتی رہے
 واکفارہ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکامل البخاریہ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جامع کی صورت دینی
 مع ہی قصد کے پائے گئے۔ م۔ یہی عبور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشرط الانزال فی المصلحین اقبیا را بالافتسار۔ اور
 دونوں جگہ میں داخل ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس افسار کے۔ ف۔ چنانچہ خشفہ غائب ہو تو کھانے والے و کمرانے والے
 دونوں پر فصل واجب ہوتا ہے حالانکہ جامع سے وجوب مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جامع مستبر جرم۔ و۔ ہا۔ لکن قضاء الشہوۃ
 یتحقق دونہ۔ اور یہاں واسطے ہے کہ ثبوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ و۔ انا و لک شیع۔ اسانزال ہوتا تو سیری ہے۔ ف۔
 کہ بعد انزال کے جامع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاء ثبوت بدون اس کے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا
 اس واسطے اثر حایا کہ فرج تو محل جامع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید دم ہوتا کہ جمیع انزال ہو تب کمال ہو گا چنانچہ اسی سنی
 سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یحب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکرہ۔ اور ابو حنیفہ ہم سے نوادر میں روایت ہے کہ
 اگر وہ جگہ یعنی مقعد میں جامع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً لہا احد عندہ۔ برقیاس حد کے نام ہم کے نزدیک۔ ف۔
 یعنی ہام کے نزدیک حد و حد ہر حد و حد میں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
 حد و تا بھی داخل ہے اور مقعد میں جامع کرنے سے حد نہ ہو چھبہ کے میں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں ہو سکتی یہی امام شافعی کے
 بے شاکر دون کا قول ہے۔ والاصح انما یحب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ لان البخاریہ مشکا
 قضاء الشہوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ ثبوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ حد سے حیث طبع حد تک مقصد جامع زیادہ
 مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جامع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جامع کر کے
 کفارہ دیا پھر جامع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ پورا کر دینا ضروری ہے جامع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے عندہ کفارہ ہے اگر ہم
 اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع مطلقاً بوجہ فلا کفارۃ انزال اولم یزئل۔ اور اگر صائم نے مردہ صحت پا چھو یا چھو

سے عمدہ علاج کیا گیا ہے کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہو۔ و۔ ہاں قضاء البیہ انزال سے ہوا ہے بغیر انزال رفتہ بھی نہ جائیگا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی م کے۔ و۔ کہ کئے ہو ایک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہو خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کفارہ بھی کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا البیہ تہ۔ کہ چونکہ جنابت۔ و۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طبع پوری ہوا۔ لہذا بقضاء البیہ تہ فی محل مشتی۔ پورا ہوا ایسے محل میں قضاے ثبوت سے ہوتا ہے جو قابل ثبوت ہو۔ و۔ اور قابل ثبوت محل تو زندہ آدمی کی نزع یا برہ۔ و۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ و۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے نزع یا بقصد میں عمدہ حالت عدم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالاقلاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ بھرتا ہے نزدیک جیسے مرد پر عمدہ جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ و۔ جب کہ عورت بالفہ لے بھیرا کرادہ و جبر کے طبع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا بول میں جبر و اگرادہ سے کرنے دیا پھر بطبع خود راضی ہو گئی ہو۔ افاقضیان اور اگر بالفہ لے بطبع خود اپنے اور بطل غیر یا بھون کو قابو دیکر جماع کر یا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ اگرکہ وہ دغیرہ۔ اور جبر و اگرادہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطار میں اور اگر روزہ یا دھین تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمدہ عورت کی مطاوعت میں ہے۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رحم کا ہے۔ کما قال الشافعی۔ مع۔ شیخ ابن الہمام رحم نے کہا کہ اگر مضنت تم تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول پر کہتے تو بہتر تھا کہ وہ مرد مضنت بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے انعام کرایا ہے۔ مترجم کتاب انعام کرانے والے مضنت میں قضاے ثبوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حوصی مال و غیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہ ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالختار میں قیاس سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ نسل بار بار واقع نہ ہو اور اگر مصیبت کے قصد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہو گا اور علماء اصحاب نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اتھی مترجم۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ انہما اتفاقاً مترجم کتاب ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر جو شبہہ سے منقطع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب اتھی غرض کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر آکفارہ لازم کرنے کی کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک مقدم کتاب میں نہ تو حنفیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ صرح بہ اعلیٰ الظہار رحم۔ بان شیخ ابن الہمام رحم نے کافی سے نقل کیا جہاں ضمیر مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع انعام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دہر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں پر رضامندی جماع کر یا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جبکہ کفارہ نہیں ہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دہر میں انعام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو تقضی ہے اس واسطے کہ بے قضاے ثبوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے ثبوت کا محل بنکر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح غیبت و مرکب مصیبت فہمہ ہے لیکن کفارہ تو قضاے ثبوت پر ہوتا اور وہ موجود ہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں قابل حجت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ قال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لہذا متعلقہ بالجماع و مفعولہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ و۔ عت نہ عورت کا و انکاری محل الفعل۔ لہذا عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ و۔ و۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے ثبوت پر ہے اور وہ جیسے مومن دہر میں عورت میں اگرچہ دونوں کی ثبوت باہم جماعت سے پوری ہوتی ہے۔ و۔ فتویٰ قول تجب و تحمل عنہا الرجل اعتباراً بآثار الانحصال۔ اور شافعی رحم کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ لیکن عورت کی طرف

اسکو مرد اٹھاویگا پر قیاس آب افسال کے۔ و۔ یعنی جیسے رات میں مرد کے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دھو کر
 مٹا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہر اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مفتی نہیں کہ اس کفارہ میں دو باہر کے
 متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہو گئے کیونکہ حدیث میں باہر اتفاق منع مارو کہ کوئی دوسرے سے روزہ
 نہ رکھے اور نہ ناز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہو گئے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ
 علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المتطاہر۔ اور ہماری حجت حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان
 میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو متطاہر ہو جائے۔ و۔ یعنی ظاہر میں جو کفارہ قرآن میں ہو وہی عذر موم افطار کرنے والے
 پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔
 وکلمہ من منظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکور موصوفہ دونوں کو شامل ہے۔ و۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر دے
 اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الاقساط والافساح۔ اور اس
 دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عذر اذہ فاسد کرنے کا جو مرد نہ خالی جماع کا فعل۔ و۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال
 صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکتہ فیما۔ اور ایسی حرکت پنج
 کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ و۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مردی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
 متعلق نہیں بلکہ جو مرد کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
 ہوا۔ اگر کما جاوے کہ اجماع عورت مجرم ہوئی گرا اسکے جرماتہ کا فعل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و
 لا تحمل۔ اور تحمل نہ ارد ہے۔ و۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
 خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولای یجری فیما الحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ و۔
 چنانچہ اگر بیٹے نے جو رمی کی اور باپ چاہے کہ اُس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت
 کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار اذلی ہے جب اسکو عذر ضائع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر
 رقیہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال
 کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پانی نہیں لگتی۔ ظاہر بعض
 متقدمین شائع نے حدیث کا حاصل لکھا تھا اگر ایسے عنوان سے کہ میں حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہؓ سے
 روایت ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک برہہ آزاد کرے یا
 متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلا دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہؓ نے کہا
 کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے
 پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عوم کماں نکلیگا جب کہ مردوں کا عوم نہیں نکلتا جیسا کہ مردوں
 انفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہؓ نے دلیل لی کہ ظہار
 کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب یا تہت
 یہ او ماید اوی ہے۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کجائی ہے۔ فعلیہ انقضاء
 و الکفارۃ۔ تو اس پر ظہار و کفارہ واجب ہے۔ و۔ یعنی عذر کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز جو غذا یا دوا کی طرح
 کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو صرف تغذیہ ہو نہ کفارہ۔ غزانہ الکفین۔ پس
 کفارہ کی خصوصیت عذر جماع سے نہیں بلکہ عذر افطار سے ہے لیکن جنم کمال ہو تو وہ ہر فضلی و دوائی سے جو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہو گا۔ ام ایسی امام مالک و جہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ معنی ایسی امام احمد کا قول ہے۔ لانا غرضت فی الوقوع بخلاف اقیاس لا ترفع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ توبہ کے صلہ میں برخلاف قیاس مشروع ہو اور جو جو گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ فت یعنی جامع کرنے والا پشیمان و نام یعنی توبہ کرتا ہو آیا وہ آیات و احادیث میں صریح مخصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا ہے جس پر حضرت حل الصد علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تبہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس بیان نص و امام ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جامع میں اسی تک رہی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہو گا۔ فت یعنی سوائے جامع کے دوسرے حدیثی انظار سے کفارہ نہ ہو گا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت ببخایۃ الانظار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جمع انظار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں ہر وجہ کمال پایا گیا۔ فت یعنی حدیث در باب جامع دارد لیکن اس سے فقہاء ضرر سمجھ لیا گیا کہ پورے طہ پر انظار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحقیق۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ فت جب کما سنے فدائی یا دوائی چیز کھائی پی تو لازم آیا کہ ہر وجہ کمال انظار سے کفارہ واجب ہے۔ و بايجاب الاعتاق کفیر عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ البخایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا ہر فرض کفارہ ہونے کے بچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ فت جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ مع۔ شرح کتابہ کہ حدیث متفق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ جوین شافعی نے کہا کہ کتنے ہیں کہ ان توبہ سے رفع گناہ نہ ہوتا ہے تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے فتح ابن الہمام نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی نے کافول مرتفع نہیں ہوتا۔ و تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جامع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جامع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے انظار بطور جمع کے سمجھا جاتا ہے خواہ جامع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے فدا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے انظار کمال ہو جائیگا۔ مع۔ لہذا اگر صائم کے روٹی یا اقسام طعام پانے کی چیزیں یا رزقین یا دودہ کے اقسام میں سے یا شرب یا مشک یا زعفران یا کافور یا قابیہ کھایا پیا تو اس پر ہر ایک سے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ انفاضخان۔ اسی طرح سرہ دہری و آب مصفر و آب زعفران و آب باقلا و خرہرہ و آب خیارین۔ دعوہ انکور و مینو وادے و برت کا پانی عدا کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی مانند گل ارغنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا جھوٹا خرہرہ نکل کیا یا کچا گوشت کھایا۔ انحرانہ۔ بلکہ بد بودار کھایا۔ فت۔ یا بقول مختار کچی جربلی کھائے انحرانہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طہ سے کھادے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ مع۔ و تحقیق الذرہ۔ کہ اگر رزقین میں نہ کر کے کھایا۔ یا انکور کی مٹائی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ انخلاصہ و انحرانہ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی۔ نو زندہ سی نے کہا کہ میری ما سے میں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج۔ ظاہر ایہ تلازمی کرنی بن ہے لیکن ما جو د اسکے وہ کھائی نہیں جانی ہے تو کفارہ میں نال ہے۔ و الداعلم۔ مع۔ اگر در خون کی پی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انکور کی کوئل تو اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انکور کے کڑے پنے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سبب نباتات ہیں۔ انبیہین۔ اگر انکور کا دانہ کھایا پس اگر چاہا تو بہر صورت اس پر قضاء و کفارہ ہو گا اگر ثابت نکل گیا پس اگر اس پر نفرون نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر نفرون ہوں تو عامر علی کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں ام یہی صحیح ہے۔ الظہیر۔ اگر لوز یا جوز کو چاکر نکلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر۔ مع۔ السراج۔ اور ثابت نکلا تو لوز طبع میں ہے نہ جو زمین۔ محیط السرخسی۔ فت۔ اگر تک کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے

حدیث متفقہ و انحرانہ

حدیث متفقہ و انحرانہ

بھی مختار ہے۔ اٹھارہ بی صحیح ہے۔ ابو الکلام ہم مسئلہ تھا کہ لادھنواں پیٹے سے کفارہ ہی پانہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طہ پر استعمال رہا پس بقیاس ریت حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوانی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوار کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم ہم۔ قال واکفارہ مثل کفارۃ النظار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ہمارے ہے۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دواہ کے متواتر روزہ درود ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لمار وینا۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ یعنی حسین کفارہ مثل ہمارے کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ انکاتم سلمہ بن مخر البیاضی رضی اللہ عنہ جو مع۔ قالہ قال یا رسول اللہ ملکیت والہکیت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مرثا اور میں نے مارٹا یا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واتعت امراتی فی ہمار رمضان متعہا۔ اسنے عرض کیا کہ میں سہاست کر لی اپنی عہدت سے متعہ رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبۃ بندہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوا کے اپنے اس گردن کے۔ فقال ہم شہر میں تھا بعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پورہ روزہ رکھ۔ فقال بل جائی ما جار فی الامن الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھے جو کچھ آیا وہ نہیں آیا اگر روزہ سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک پورہ روزہ رکھ میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطم شہین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاؤں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی یفرق من تمہر پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑے اسنے ہاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجا کے فرق کے عرق ہے۔ فیہ تفرجستہ عشر صاعاً۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرماسے۔ وقال فرقا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال واصل ما بین لاتی المدینۃ احد ارجح منی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واسطہ مدینہ کی دونوں لاتین کے درمیان کوئی حاجت مند مجھے دہری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے فقال کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ادھر جبرے عیال کھاؤ۔ یخریک ولا یخری احد اجدک یہ کچھ کافی ہوا اور بدتر سے کسی کو کافی نہوگا۔ ف۔ محتاج ہستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عہدت سے علاج کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکا نانا کوے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پورہ روزہ رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساتھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خمر تھا پس آپ نے فرمایا کہ اسکو بیکہ تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے بھٹے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کر دے پس واسطہ مدینہ کی لاجین یعنی حنین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت مسود عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتیٰ کہ آپ کے آگے دیمان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الاکثرہ الصحاح۔ حنین مدینہ کے دو طرف دو حصہ ہیں یعنی پھر بڑے مقام حنین۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجادت نقد اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چار نہیں

جو۔ خذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ باطل ہے اور اسی جہت سے سعید بن خبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہو کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جب وہ علماء کا وہی قول ہو جو زہری سے نہ لیا۔ رہا یہ کہ مصنف صوم کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ صحیح کافی ہوا اور بعد تیسرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہ ہم ہو کہ یہ خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراموشی پانے تک اسکو صحت دی جب کہ وہ ماہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا۔ لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر الصبر عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والکلت یعنی اہل میں نے ارشاد کیا۔ یہ سبھی صحاح مستند میں نہیں لیکن دارقطنی وبقی نے معلیٰ بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلیٰ بن منصور کی تصنیف لکھا۔ کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم خط ہے۔ اور معلیٰ بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود ہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جہا باؤنیل کی طرح جس میں پندرہ صاع حبوبہ ہارے تھے اور یہ جب ساتھ مساکین کو صدقہ دینے جاوے تو ہر ایک کے واسطے چارہ صاع بڑا ہو پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کفارہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں صحت دی اور یہ قریب بقلط ہے اور کیا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جدید ہے۔ فافہم۔ بھر حدیث میں اول آکا دی رقبہ کو فرمایا پھر بیسہ نو تو تواتر روزے پھر نو سکتے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر جہت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث مقتضاه ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں منہ ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجہ خلاصہ میں صحیح ہے کہ تخمیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے بیان صحیح ہے۔ ن۔ ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع لنفس علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر جہت ہے کہ وہ مالک کی نفی میں کیونکہ حدیث میں بزرگوار دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تنایع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی یسلی کا قول ہے کہ تنایع شرط نہیں ہیں یہ حدیث بخیر جہت ہے۔ م۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوا کے میں جامع کیا۔ ف۔ گو یہ جامع عرفی نہیں فلاسان کے درمیان آئے ذکر کو استعمال کیا دانتہ اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر ثبوت پوری کی۔ ف۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجوہ الجمع معنی۔ کیونکہ جامع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جامع نہ ہوا۔ ولا کفارہ علیہ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان عدم صوریہ۔ کیونکہ جامع کی صورت عدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک رحمہ کے۔ ع۔ و لیس فی افساد دھوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضاء رمضان یا فرض کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجہات۔ کیونکہ رمضان میں عشاء توڑ دینا جو ہم میں بت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یجوز بخیر۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لازم نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو ستر بڑھے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس اجتہاد قیاس ہے۔ ومن احقق۔ اور جس آدمی نے حقہ لیا۔ ف۔ یعنی تل کے اندر سے مقعد کی آنت میں دوا پہنچائی۔ ف۔ واستعط۔ باسوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر داخل ہو کر حاتی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں چسکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوا سے تیل وغیرہ چسکایا۔ الفطر۔ تو میری موت میں روزہ انظار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔

فقہاء صلیحہ انظر ما دخل - بدلیل قول حضرت مسلم کہ انظر من چیز سے جو داخل ہو۔ ولو جرحی انظر هو ووصل ما فیہ صلیحہ البدن
 الجوف - اور بدلیل اسکے کہ نظر کے معنی پائے گئے اور وہ پہنچا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہو جوف تک - فت یعنی نظر جو دم گندہ ہو
 کہ جوف تک ایسی چیز پہنچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہو چہ اگر جرح ہو تو خط قیاس نظر ہو اور سوائے اسکے خطا ہو میں نظر ہوگا اور
 یہاں جوف داغ یا جوف کم میں پہنچا تو انظار ہو گیا پس اس پر نفاذ واجب ہے۔ ولا کفارة علیہ اور اگر کفارہ نہیں لے لیا مادموتہ کیونکہ داخل
 ہونا ازراہ صورت نہیں ہے۔ فت یعنی جو ماہ تمہ کی ہر ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابوعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رضی
 سے مرفوع روایت کیا کہ اتنا انظار ما دخل ولس مانع یعنی انظار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں انظار اس سے جو خارج ہو
 اسکی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے مہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مفرہ نہیں ہے یہی قول
 عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ
 البخاری - ایضا بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہوا موقوف اس میں سے عہد آخر کو راستہ نشینی ہے۔ مفعول - ولو انظر فی اذنیہ الماء - اور اگر
 صائم نے اپنے کانوں میں پانی چلایا - او دخلما - یا کانوں میں پانی نمود داخل ہو گیا - فت مثلاً دریا سے جو رکیا اور کانوں میں
 پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہ ہوگا - فت یہی قول مالک وغلزب شافعی وغیرہ کا ہے ع - لا یفسد
 المعنی - بوجہ نونے معنی کے فت یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی سوا الصورة - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف
 ما اذا دخل الدہن - برخلاف اسکے جب کہ آٹے تیل داخل کیا - فت تو انظار ہو جائیگا - اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے
 محیط السرخسی - اور قاضی خان نے کہا کہ اگر پانی نہ گھسا اور آٹے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا
 اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ آٹے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا
 جیسے کھڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا - مفعول - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہے
 اگر غیرہ یا تیر لگا ہوا اندر رہ گیا تو کیا گیا کہ انظر ہوا اور کیا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے - مفعول - ولو انظر
 جائفہ - اور اگر صائم نے دعا کی جائفہ کی - فت یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہنچ گیا ہے - او آتہ - یا آتہ کی فت
 یعنی جوام الدماغ تک پہنچا ہے - بدوا - کسی دعا کے ساتھ - فت پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع نظر نہیں - المبسوط وغیرہ
 ع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ دہن چپڑ ہے - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہنچی جوف تک یعنی جائفہ
 او دعا فہ - یا داغ تک یعنی جب کہ آتہ ہو - انظر - تو انظار ہو گیا - عند ابی حنیفہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - فت یہی
 قول شافعی و احمد ہے ع - واقع ہو کہ مغیرہ میں دوا کا پہنچنا ہوتا ہے - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہنچی ہے وہ تر
 ہے - فت اس واسطے تر دوا کی قید مغیرہ ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی انظار ہوگا لیکن خشکی میں
 بدلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوسکر اور پر جم جاتی ہے اندر نہیں پہنچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہنچ جاتی ہے - وقالا لا یفسد لعدم
 التیقن بالوصول لانضمام النقد مرہ و تساعہ آخری کافی الیائیس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں
 بھی انظار ہوگا بوجہ پہنچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہنچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ
 یقین نہیں - ولہ ان رطوبۃ الدوا تقاتی رطوبۃ الجرح فیزداد میلا الی الاستفیل فیصل الی الجوف - اور امام رحمہ
 بدلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچی طرف میلان پڑے جاتا پس جوف تک پہنچ جاتی ہے - فت حتی کہ اگر
 معلوم ہو کہ تر دوا نہیں پہنچی تو فاسد نہ ہوگا - النایہ - بخلاف الیائیس لانہ یشت رطوبۃ الجرح فینسد فہا -
 برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تر دوا کی رطوبت چوس لیتی ہے تو آٹا نہ بند ہو جاتا ہے - فت ہا بھلا طہر الدوا
 میں دواے خشک دترین اس بدلیل سے فرق ہے - اور اگر زخم ایسا نہ کہ میں سے جوف یا داغ تک پہنچنے کی بدیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہ ہو گا۔ ولو افطرتی اعلیل لم یفطر۔ اور اگر مردھائے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکانی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے و قول محمد مضطرب فیہ۔ ادا نام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان ینہ و بین الجوف فنفذا ولما ینخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اعلیل اور جوف کے درمیان راہ ہونے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان الامتانة بینہما حائل والبول یشرخ منه۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اعلیل و جوف کے درمیان میں شامہ حائل ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ و لیکن تحقیق اسکی اجزاء کے علم ترشح سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وذا لیس من باب النفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے ہے۔ و ف۔ اور ترشح میں غلامہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر ٹوٹی ہو بذریعہ حکم کے روان ہو کر شامہ میں جمع اور وہاں بذریعہ نصبتہ اللہ کر کے خارج ہوتی ہے فعلی بہا قول ابی حنیفہ رحمہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی طرح میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے ہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ و من ذاق شیئاً بقلہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہیں ہوا لعدم الفطر صریحاً و معنی کیونکہ فطر کی صورت و معنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ و لیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لہذا فی من تعریف الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ و ف۔ کیونکہ شاید کچھ خلق میں اتر جاوے محیط و قاضی خان میں ہے کہ نوذی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شور بہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ ویکرہ للمرأة ان تمضغ بصیبا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چاوسے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لہذا بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ و ف۔ کہ شاید بے اختیار خلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ و لا باس اذا لم تجد منہ بد اصیائہ للولاء لاتی ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چاکر گھلاوے لغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو۔ و ف۔ فسد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسامہ نہ ہو۔ محیط۔ اور قتادی مترقین اسکو مکروہ رکھا۔ مع۔ و مضغ العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانہ روزہ دار کو نظر نہیں کرتا۔ لانه لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ و قیل اذا لم یکن ملتئماً یفسد لانه یصل الی بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جاتے ہیں۔ و قیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئماً لانه یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ و ف۔ نہیں ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاص نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علق چبانہ روزہ دار کو مکروہ ہے۔ و ف۔ اگرچہ عورت ہے۔ لہذا فیہ من تعریف الصوم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر مایس کرنا ہوتا ہے۔ و ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ و لانه یتیمہ بالافطار۔ اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ شرم ہو گا۔ و ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا فائدہ ہو۔ اس باب میں حدیث فرمائی ہے کہ تمہت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ و لا یکرہ للمرأة اذا لم تکن صائمة یغیاہ مقام السواک فی حقمن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علق مکروہ ہے۔ و ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علقہ۔ چنانچہ آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔

فت اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو کرہ نہیں۔ وکیل الاستیجاب لما فیہ من التثبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو ملک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فسر اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولایا باس بالکحل و دہن الشارب۔ اور سرہ لگا اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانه نوع الاتفاق و ہولیس من مخطور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے منوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و الی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ فت یعنی مستحب کی طرف اہل کیا ہے۔ فت صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرہ لگانے استیجاب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرہ لگا اس سال اس کی آٹھ دہ رمد سے نہ رکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ ماتم کے سرہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا نقل روایت کیا ہے فقہ میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجمع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرہ لگانے میں حر و شبہ ہے کہ قاطان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولایا باس بالاکتحال للرجال اذا قصدہ التداوی دون الزنیۃ۔ اور سرہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دو اکڑنا مقصود نہ ہو نہ زنیۃ۔ فت کیونکہ سرہ عورتوں کی زینت معروف ہے نہ اور حال جائز ہے اور وہ شہین و در کرنے اور دھما کی بیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدوں خمر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جو یہ توفیق کی دیر ہے اور زینت و تہنن ضعیف نفس ہے۔ مفت میں کتابوں کہ بہت سی احادیث میں شکر انگلی کرنے و پریشان ہال و در کرنے کی تاکید و اور جو اندر احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول و بیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تہنن کا مرجع شہرائی رکھنا اور تہنن خصال کی مناسب جو بات ہو وہ در کرنا حتیٰ کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر تہنن ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد متقی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے پس اگر اگر تکمیل میں ہو یا پریشانی و در کرنے کا تہنن چاہے تو سرہ لگا دے۔ کلمی کرے۔ فت محسن دہن الشارب انا لم یکن من قصدہ الزنیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ فت یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانه یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فت اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت ترمذی وغیرہ سے خاص ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرفی وہ ہو جو بالوں کی سبیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرفی ثبوت ہے اور سیاہ سے مانعت روایت مرفوعہ بن داس کے موافق کام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ اعلم۔ ولایفعل تطویل الحجۃ اذا کانت بقدر المستون و ہولیس و ہولیس اور دائرہ میں ہر حالے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ دائرہ بقدر مستون ہو۔ اور ایک مٹھی ہے۔ فت اور نہایت میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ دائرہ کے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنا واجب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جو دائرہ اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ حضرت علی المرتضیٰ سلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو زینت دو اور دائری برہتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خدا بن علی رضی اللہ عنہ اپنی دائری سے ایک ٹمبی سے زائد کتراتے تھے۔ کما رواہ احمد والیودود والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتا کہ رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں رتو اور دائری برہتی چھوڑ دو مہم سیدوں کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر حلقہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں منجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں برہتے اور دائری کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ دائری میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو کسی نے باع نہیں کیا۔ ابن العمام نے کہا کہ دائری برہتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرتا ہے کہ اگر اسکو موسیٰ بن یسوع یا یہودہ وغیرہوں نے کھج موئے اوے نہیں اور نہ ایسا اکثر حصہ کترادے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور دائری وہ لوگ منڈاتے یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور برہنا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اپنے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی مع نے محبط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور دائری جب ثمرہ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنودن و چہرہ کے بالوں سے لے لے جائے کہ متشون سے مشابہ ہو جاوے۔ انتہی مقرر جا۔ اور مہم میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی چوڑوں کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے جنی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرر ایک نوع کی زینت ہو گی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہوا مردوں کے واسطے زنانہ سنگار نہ موم مگر مردانہ آرایش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو پڑھانے کے عیب سے بچے اٹھایا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا پڑھا یا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ پڑھا یا عیب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ مغزور و مقرر اور ہایہ کہ پڑھا یا عیب کی صورت یعنی سپید بال و جھتری کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر کچھ مہم میں کھج ہر قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح ہے کہ اسکو کترالے ہو العظیم الخیریم۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداه والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رحم نے کراہت سمجھی۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خلعت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو اور کترتا ہے ان میں مسواک کراہت بہتر خلعت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی و سنن وضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کراہت ضروری یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو شخص نمازی و متوجہ کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث کتاب قوی ہو گئی و جہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر تفصیل۔ نیز کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قبلہ اول وقت یا آخر وقت یا نہ خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود و هو الخلو ف۔ اور شافعی نے کہا کہ بعد زوال کے کہ وہ ہے کہونکہ اسوقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر نہ رہتا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ کما فی الصبح۔ فشاہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون خفیہ کے نزدیک بھی غسل سے نازل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اگر تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اسکی مشک کے ہو گی۔ کما فی الصبح۔ قلنا جو اثر العبادۃ والایق بہ الا خفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر العظم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بر خلاف خون

شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بھری جانتے تھے بلکہ حق الہی اب وہ جوشیح ابن الحامم رحمہ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی درزی میل نائل ہوتا ہے اور خلوت نہیں کیونکہ وہ تو عمدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابرانی رسی کی بیاں تک کہ کچھ کھاے پیے۔ چنانچہ طبرانی رحمہ نے عبد الرحمن بن قنم رحمہ سے روایت کی کہ بن نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو بوجھا تو فرمایا کہ ہاں۔ بن نے عرض کیا کہ لو کہ میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تمہارا پیچھا ہے۔ بن نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے کر رہے جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے نہ کی خلوت عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ! حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ اب خوب جانتے تھے کہ صائم کے نہ کی واسطے خلوت ضروری اگرچہ مسواک کرے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرمائے کہ حد اپنے نہ بد بودار کریں اس میں تو کچھ بھری نہیں بلکہ بد بھری ہر سوائے اسکے جو کسی بار میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بھری ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا وہ آتش و نرج بر حرام ہے۔ یہ اسی معنی میں کہ عباد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے دم غبار آلود ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غباراً کودہ کرے اور اسی قسم سے یہ کہ جسٹا مکان مسجد سے دور واقع ہو تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہو اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے بھربان سے چکر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ نفس الفتح۔ اور تحقیق لطیف ہے۔ حافظہ ہم۔ ولا فرق بین الطلب الا خضر و بین الملبول بالمار و المار وینا۔ اور واقع ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے جھگوٹے سے جو بدیل صوم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رحمہ سے مروی ہوا کہ پانی سے تری ہوئی مسواک کر رہے ہے روایت فضیل ہے۔ (قروح) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے سوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے کہ یوم عید کے بعد متصل بہترین یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر مانا افضل ہے لیکن حوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھالیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شمش عید رکھنے میں دلدادہ حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو کر رہ رکھا کیونکہ جو مستحب بعضی بہ بدعت ہوا سکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا بہتر ہے میں دور روزہ کر کے مستحب کافی انصاف ہے۔ م۔ ص۔ یوم افطار دوم اسی واسطے کہ بیرون دن و نام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک کر رہ تھوڑی ہی حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ حافیخان۔ پس اگر حدیث سے لگا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہے اسنے عید کے روز رکھا تو اب پھر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھ کر ٹوڑ دیا تو اب پھر تضار لازم نہیں ہے۔ اگلے ہی خاصہ الریاء ہے النہج صوم اوصال کر رہ ہے اگرچہ دور روزہ ہو سطح کہ رات میں بھی انظار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چاہیے دالے ایک ہاں دو روزہ پانی سے اسی واسطے انظار کر لیتے ہیں اور انہر بیکار کے باوجود بھی نوح کر اہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی ذہبت ہو گئی کہ کھڑے ہو کر ناز یا قہرات وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تھوڑی کر رہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رخصتہ فتنہ کی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم اللہ بہ کر رہ ہے سطح کہ تمام سال میں کسی روز انظار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں انظار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز انظار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ المصاحف۔ یہی صوم کا دوا کر رہ ہے جسکی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اسکو اذیت ہے و دیگر چیز اسنے میں پاکیزہ و کرناہت و بعد ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روزہ روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم ماضی واجب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم نہ یعنی نوین ذی الحجہ سو اے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور ہوں۔ افطاح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
تھا روزہ کا روزہ تاخیر دو غنیمت و غنیمت کے بغیر کراہت روا ہے۔ الحج۔ لیکن جمعہ کی ناز کے ساتھ ضعف نمودار نہ کر دے اور حدیث
عافیت ابی منی پر محمول ہے۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول روزے۔ اور نام محرم ورجب وتمام شعبان۔ افطاح۔ مکروہ
میں سے ایک یا دو عشاء۔ حید السخسی۔ یوم نوروز یا شیجر و انوار جب کہ ان ایام کی تعلیم کے لیے عدا ہو۔ انظیر۔ مکہ ہے جب
روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ اتفاقاً۔ مکروہ تھا یا محرم عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے۔
حی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کر دے اگر رکھا ہو اگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الحجہ۔ اوٹھی
وان وہین کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ لہذا۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں ملے ہو تو اسے اجازت دے روزہ نہیں
فصل۔ یہ فصل ان عذر دہن کے بیان میں جسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذر دہن سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم وچار حمل دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف نہ ہو پنجم۔ پڑھنا یا چوسنا سے روزہ پر قدرت
نہ ہو ششم۔ سخت پیاس و ختم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان نفل کا خوف ہو۔ ومن کان مریضا
فی رمضان فحاف ان صام ازاد مرضہ افطر و قضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے۔ و ف رمضان میں مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیاد ہی شروع ہوئی اور رمضان
رہی یا رمضان میں کسی دقت بیمار ہو گیا۔ بھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو نظر طاہر آیت عذر ٹھہرائے ہیں۔ بھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول
جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔
سوم شاق گر۔ روزہ سے نہیں بڑھتا۔ چارم شاق جو روزہ سے بڑھتا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرے مرض بڑھ جائیگا۔
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہو مثلاً کمزور
حسودن کا خوف ہو۔ پس اول دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چارم پنجم ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ خیالہ کی کتاب الغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع منیر
میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدہ من ایام أخر یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ فضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
سافر ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر و هو یعتبر خوف الملک او فوات العفو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رحمہ
لہذا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو نازل ہونے کا اعتبار کرنے میں
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ومن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تقضی ولی الملک فیجب لا حترار عنہ
اور ہم کہتے ہیں کہ قرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف جیسے تبدیلی
خوف ہلاکت سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن اللہ نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی نفل ہمارے قول کے ہے
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حج و مشقت اٹھاوے ہیں اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حج
و مشقت کا مدار تاہم اجتماع جاری ہو کہ حج و مشقت یا خوف زیادتی و طول سے ہر بعض خراب ہونے سے۔ بھر خوف بھی
ایام مرض کی ماہ پر ہے یا نہیں۔ بھر مریض کی ماہ خالی وہم ہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیبان
کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر ہو اور بعض نے کہا بلکہ عداوت ظاہر ہو نا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہو کہ روزہ سے بھر
اور لگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے سفار سے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مع۔ ہندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہو تو افطار و قضا کرے۔ التمر تاشی۔ کار بیکر کالی
 میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
 خیس کام ہیں۔ انصاف۔ منع۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیشیے نازیرہ سیکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیشیے پڑھے
 اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں
 اور یہی امام بقائی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کار بیکر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے
 اور یہ نہیں۔ اور اگر فازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فحشاء و فحشا کے مقابلہ کرے گا پس نجوت ضعت اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
 خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ منع۔ پھر دافع ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
 بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کذا قبل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں
 کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یعنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ
 مثلاً قرات خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ موم میں مریض وہ ہے
 جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شریع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
 سخت سواری اس میں تخیف نہ تھی چنانچہ حضرت علی النضر علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی
 لہذا ہمیں کوئی تید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فاقہم۔ و ان کان
 مسافرا لا یستقر بالصوم فھو مفضل۔ وان افطر جائز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
 رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ و فی قول مالک و شافعی رحم کا ہے۔ منع۔ لان السفر لا یعری عن مشقۃ
 فجعل نفسه عندرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عندر کیا گیا۔ و فی اسیں مشقت کی شرط
 بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخفف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہوتا
 ہے۔ و فی جیسے بعضی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کو نہ منقصا الی اخرج۔ تب شرط لگائی
 گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حج و مشقت لاحق ہو۔ و فی یعنی مرض میں اس شرط سے افطار جائز ہے۔ و قال الشافعی
 اور شافعی رحم نے کہا۔ و فی نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ منع۔ افطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ
 وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بلیل قول حضرت علی النضر علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا بیکوکاری سے نہیں ہے۔ و فی
 اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس
 من ام براء صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض نعت پر ہے۔ منع۔ و لکان رمضان افضل الوقتین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 رمضان دو وقتوں میں ہے افضل ہے۔ و فی یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر
 ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ انبی صلی
 برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت علی النضر علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
 جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت ہو چکی تو کمر اٹھو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے
 رکھنا غریب ہے اور افطار رکھنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ اور رخصت سے فریت ادلی۔ فکان الادا دفیہ اولی۔ تو
 رمضان میں ادا کرنا بتر ہوگا۔ و فی جیسے پڑے کے روزے ہنگام صبح کرنا رخصت ہے لیکن پانون دھونا غریب و ادلی ہے۔
 م۔ و ما رواہ محمد بن علی حاکم الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر
 کو جلد و مشقت لاحق ہو۔ و فی پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ گریہ ہے جیسا کہ ہم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام مصنف

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا آخرکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شائی ہو اور جو حدیث روایت کی ہے اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت علی علیہ السلام نے ابو حامد دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہر تہہ پایا کہ لیس من البراء الصیام فی السفر یعنی سفر میں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراغ انیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگو کر پی لیا پھر کیا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں میرج ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ شوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقعہ میں ہے کہ آپ نے اول ایک روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان حادثہ کو جد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا چاہا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور منظر ہوتے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انہیں میرج روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البراء الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف میں انھوں نے کہا کہ سفر میں انظار کرنا روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انظار فرمایا۔ مترجم کتاب ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد میں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا مسوج ہو۔ فاقم۔ معتم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے معیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ ہر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر وجہا علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر ہو گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ و۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر آپ قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فائدہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ اگر فائدہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قعدہ من ایام انتم یعنی دوسرے ایام میں سے اگلی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجہ حالت سفر و مریض میں مریض تو آخر قضا نہیں۔ لہذا ہم یہ رکاوٹ عده من ایام آخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار قعدہ قضا کے نہیں پایا و لو صح المریض واقام المسافر ثم مات۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر معیم ہو چکا پھر دونوں مریض ہوئے۔ لہذا قضا و القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ و۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مریض سے ۶۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بند تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا جو پوری قضا لازم ہو جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر البصحة والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - لوجود اور اگر ہذا المقدار کیونکہ اور اگر حدت اسی قدر حاصل ہوا - فت - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب اذان رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن حسین قضا ہو تو جس دن لے ہر ایک اپنے روزے کا سبب جو اور باقی دن اسے نہیں پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب اگر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدہ نہ واجب الا حقیقۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت اپنے واجب ہے - فت یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور اگر قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت اپنے واجب ہو کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے نہائی مال سے اور اگر نہ ہو تو خواہ فدیہ پورا کرے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مردوت و حق نفوت اگلی کو یہی کرنا چاہیے - پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے - ذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفہ والی یوسف و بین محمد - اور طحاوی رحم نے اس حکم میں در بیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - فت - اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولین لم یصح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - فت - امام ابو بکر بھاصل رازی نے کہا کہ مجھے امامون سے کچھ اختلاف کی رعایت نہیں پہنچی بلکہ مشورہ یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ امامون میں باختلاف اس مسئلہ میں مرعش و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے - مع - وانا بالاختلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے - فت - چنانچہ مرعش نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک - روزے میں - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ - روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا جہنہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضا رمضان و نذرین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - ولفرق لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - فت یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے - اور اگر نیک اصل وقت ہی جو وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ۱۵ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق النخلت - تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا - فت - گویا اسے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور نذر است اگر نذر کر کے اس سے پہلے مر جاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مرعش پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - و فی نذرہ مسئلہ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں - سبب اور اگر العتہ - ادا کا سبب حدت کا پایا ہے - فت بقدر بقدر ما ادرک - تو جس قدر حدت کا زمانہ پاوے اسی قدر وجوب رہیگا - فت - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رحم کے نزدیک بندہ کا اپنے آپ پر نذر سے واجب کرنا کچھ امدتوں کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - انتراری رحم نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بیہوش ہے اور گویا اسکے رد ہوا امامون کا زمانہ تھا تو وہ انکے احوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی حدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط سمجھتی ہے اگر اس قوم نے اقوال اسے کو نہ جانا تو اسکی جاہل ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - یعنی رحم نے جواب میں کہا کہ یہ انتراری رحم کا تعصب ہے اور جو کوئی صحیحہ پیدا ہوا

اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے مکمل کیا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علماء حنفیہ کے غیروں نے صحیح کی چنانچہ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ اللہ معروف ہے کہ طحاوی صحیح ہے۔ کتھا ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ کوئی مذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے عقلمند لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ فاضل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پرمیرگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ دنیا میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات و الحفاظ الجہادہ۔ یہ بہت بڑی بیعت ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت جہاد امام بخاری و مسلم کے ہر ایک وفاق ثقہ و استنباط میں وہ اکثر دن سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ بھٹون کتاہون کہ انوار کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ آئے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کتاہون کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن العمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذرین جب مریض نے کہا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک روزے میں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو نہ اگر مریض میں مر جاد سے تو قدر کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر نہ ہو کہ گویا معنی میں معلق بشرط یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے ایک ماہ کے روزے میں۔ یہ اس واسطے کہ فاضل بالغ کلام نا اسکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب بنفقد ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی توکل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبوطین کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جواد کا سبب ہو ہی قضا کا سبب ہے نہ نذر الخیر اکثر میں زلیعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادار شروع کرنا واجب اور ناجہ حرام ہے۔ اگر کو کو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضا کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پادے جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ کی روایت ہے یعنی الفتح۔ لیکن غایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادار کا سبب ہی قضا کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادار واجب ہوئی وہی وجوب قضا کا سبب ہے۔ اور قضا میں ادار نہیں بلکہ عین واجب کے قتل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضا دوسرے ایام میں اس کے قتل صوم ہے پھر قتل دینی کا سبب ادار کی عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ قتل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت توکل قضا کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ وقضا رمضان ان شاور فرقة وان شاور تابعہ۔ اور قضاے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پورے رکھے۔ فت۔ یہی ایک جماعت فہیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا اطلاق النفس۔ وجہ اطلاق النفس کے۔ فت۔ یعنی خود تعالیٰ خدمت میں ایام ہنر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دین خواہ پورے رکھ کر جو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب المتابۃ مساعۃ الی استیصال الواجب۔ لیکن پورے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مساعۃ ہو۔ فت۔ اور یہ مساعۃ با حادیث و اشارہ آیات مستحب مرفوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض غیر و مذکور کو جب موقع لا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب ہے تاخیر اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پورے لازم ہو فاضل۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان اخرہ اور اگر قضا کرنے میں تاخیر کی پابندی کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لاشعنی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ فت۔ اما صام سبب نہیں تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاصل بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضا کرے۔ فت۔ یعنی اس کے وقت سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضا کا وقت گیا۔ لاشعنی وقت القضا ہے۔ یہ زمانہ بھی قضا کا ہے۔ ولا فہم فی علیہ۔ اور اس پر کچھ فہم نہ لازم نہیں۔ فت۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضا بھی کرے اور فہم بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فہم نہیں ہے۔ لان وجوب القضاء علی

وہ وقت ہے
نذر کل صوم
نذر ما قلنا
کہ واسطے نذر
ہونے میں ام

الشرائی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا قدس کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی الفور میں ہے۔ حتی کان له ان یطوع۔ حتی کہ چہر قضاء ہو کر
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب شرعی ہے اور اگر علم پر اللہ تعالیٰ سے ہو جاتا ہے۔
ابعد منع یعنی پھر اس وقت نذیر کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور اگر غمی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب
ہر لیکن صحیح قول اول ہر حج۔ والحاصل والمرضیع اذا خافنا علی انفسنا او ولدینا ان یفترقا وقفنا۔ اور عالم عورت اور
دودہ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ انظار کریں اور قضاء کریں
وقضا الحج۔ منع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ناسی بر اہل اہل کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں
کہ یہاں مرض سے مراد دانی دودہ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودہ پلانا واجب نہیں۔ کاکا نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ یا والد مر ہو اور بچہ مان کے سوا کسی دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع
شیخ متقی ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ اور وہ یہاں۔
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا ہمیں خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ ہو جب کہ اسکا
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرض عورت کو ہر یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودہ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر ہر باہر مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو انظار کی اجازت ہے جب کہ وہ
مضر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے
جو واجب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لائنہ انظار بعد ر۔ کیونکہ یہ انظار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو تھری انظار میں ہے۔ ولا قد تیر علیہا خلافا للشافعی فیما اذا خاف علی الولد۔ اور دونوں پر نذیر نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو نذیر کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مریضہ نے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وہو یقیرہ بالشیخ القانی
اور شافعی اسکو بڑے جھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ یرین یعنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر نذیر نہیں ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے انظار ہے تو نذیر واجب ہے۔ ولنا ان القدیہ بخلاف اقیاس فی الشیخ القانی۔ اور ہماری دلیل ہے کہ بڑے جھوس
کے حق میں نذیر دینا برخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو سبوتا دعا و خواہش سے روکا ہوا رکنا۔ اور نذیر ہیگی سبکیں کو
خوب سیرا سودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والقطر بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور کچھ کے سبب سے انظار
کرنا بڑے جھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لائنہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ ہر حاجت میں تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ القانی الذی
لا یقید علی الصیام۔ اور وہ بڑے جھوس جو روزہ رکھنے کی عہدت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع السراونی میں کہ ایک شیخ فانی وہ کہ
دا کرنے سے عاجز اور اسکی قوت ٹوٹنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ مع۔ یقظہ۔ تو وہ انظار کرے۔ فت۔ یعنی
روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اس پر نذیر واجب نہیں اور ہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہو تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول بظہر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والا اصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطاعہ سے ہے اور اسباب افعال کے سبب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وعلی معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ عطار رح نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

وہی کہ جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وعلی معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا معنی لا یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ عطار رح نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت نسخ نہیں ہے بلکہ یہ پڑھے جو من مودعوت کے لیے ہر جنکو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فردر اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ یعنی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالذکر یوسف۔ بیان بالاتفاق لا تقنوا۔ یعنی میں تو کہ تعالیٰ یہ میں اللہ لکم ان تفعلوا یعنی ان لا تفعلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رد اسی ان تمید کلم یعنی ان لا تمید کلم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدو ن حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر مذہب طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتدا میں یہ احادیث تھی چنانچہ سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو نوگز دن میں سے جس نے چاہا اسے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نے نازل ہو کر اسکو نسخ کر دیا یعنی انقح۔ یعنی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو نسخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو نسخ ہونا قطعاً بیسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رابع۔ اور چاہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس پر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فاسر تعالیٰ اعلم بالحدود اب م۔ اگر شیخ فانی سفوف میں جو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے سختی کی۔ صفت ۲۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ہوتی حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ بطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ بنو امیہ و بنو عباس۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض میں گھر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ بین مینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ نفع۔ پھر غایب رہے کہ عاجزی دائمی سے مینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معجزہ چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہو تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر شخص رمضان ادا کی بنا تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر پھر سدا ہے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر جو مشغل حیض کے عاجز ہوا تو انتظار کر کے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ فضا برقرار ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر جو مشغل غلشی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہو تو جائزہ میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی بنا تک کہ فانی ہو گیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم فذر میں بردہ آزاد کر نیکنہ پایا اور وہ شیخ فانی پر یا انجام کو ہو گیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو نہائی ترکہ سے جائز ہے واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر نیوالی و دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ صفت۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاصی بہ طعم عنہ ولیہ لکل يوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیرہ اور جو شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے اور صاع گھولن یا ایک صاع خربا یا جو۔ صفت۔ اور جو تقدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک فانی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گھولن یا جو وغیرہ کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا ولی مذا اگر

قیمت دینا چاہئے تو سیری کے حساب قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعظم۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی جو کوئی اور ہو۔ لہذا محمد بن المنجد نے فی آخر عمرہ فقہار کا شیخ الفانی۔ کیونکہ انہوں نے مرنے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ ورنہ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے پہنچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضاء واجب ہے۔ تم لاید من الالبصار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہے ہمارے نزدیک۔ ورنہ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر حکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کما فی تافہیما تھلما فاللشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ورنہ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے ہم مع۔ وعلیٰ ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ورنہ چنانچہ حبیبر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرنے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کر کے دجواب۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس فرضہ الہی کو بندوں کے فرضہ پر تیس کر تے ہیں۔ ورنہ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو فرضہ الہی ضرور مل زیادہ حق و اقدم ہے۔ اوکل ذلک حق مالی بجز فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ورنہ تو جیسے بندہ دن کا فرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح فرضہ آئینہ بھی نیابت کی نیابت میں وارث دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ فرض خواہ کو پہنچ گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کا فی نہیں بلکہ نیت خالص ضروری ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کمی غلو میں نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبارت نہ ہوئی۔ و لئلا یشعرباۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ورنہ تاکہ نیت کے ساتھ انہی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ و ذلک فی الالبصار دون الوریۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ورنہ حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لہذا جبرتیہ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے ورنہ یعنی خود اختیار ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرنے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ ہانت لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوں یا وارث لوگ مکر مالی پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجمہلہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقرر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض تعصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے جن میں یہ لوگ غاصب و قیامت میں خاسر ہیں مگر ان کے لڑکی معاف کر دے۔ ہم۔ تم جو تیرے اقتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے۔ ورنہ یعنی خیر خواہی ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بعتیر من الثلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہو گا۔ ورنہ بخلاف بندوں کے فرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاویں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے تو ابتدا کی قید اس واسطے کر دی کہ آخرت میں مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرنے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر سالہا سال کی قضا سے رمضان کا

فدیہ شلّا دو سو روپیہ جوتا ہو اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو چند تہائی ہو ہی جائیگی اور داروں میں زیادہ واجب نہیں مگر اگر دارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے موزث کو مواخذہ آخرت سے بچھڑا دیں بشرطیکہ سب دارث حائل بلع اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جو ازقطر روزے میں مخصوص ہوا ہر دم۔ والصلوۃ کالصلوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا اور نہ ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جاننا کہ کیونکہ دونوں عبادات بنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہوتا لہذا اسرار کے ساتھ ہے کہ موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور قرض بہت دماثر ہے۔ پھر محمد بن مقاتل کہتے کہ ایک یوم کی نماز میں ہنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عائشہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوة تعبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوا صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الا اعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہر دم نفع مسئلہ یعنی شہروں میں مالدار میت کے واثین حسب مقدار اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازین روزہ کے تم پر ہیں بعض اس مال کے۔ پس یہ ہر صحت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان و زکات فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا نماز نصف کس قدر ہیں تو اسکا جملہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ شلّا دس روپیہ ہیں اور سچاس سال حیات بجات بلع ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ دارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر دارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ ہیں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو دارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح سچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب انجیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آدگی علی حفظہ اللہ تعالیٰ ہوا الموفق ہم۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھگا اور نہ نماز پڑھگا۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و دارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ لیکن ایک حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ بان ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ امہ عینی رحم نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد و طاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رحم کا قیدم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور سب ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کر دوں یا اپنے فرمایا کہ اگر میری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ ہنئے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تھا پ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے پڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ سعادہ بخاری و مسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور آپسرم صوم نذر ہے۔ انہم آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ صحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری ماں مر گئی انہم۔ صحیح۔ سواد بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں ہوا اسلئے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے عسمدہ با ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مراد حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ صحیحین۔ یہ روایات میرج میں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے مباحثہ

کیا کہ اول تو ناز کا قہر تھا جنہیں ہم دوسرے کہیں جہاس نہ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے مدد نہ کرے اور کوئی دوسرے سے ناز نہ کرے۔ بعد ازاں انسائی اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی اور آخر میں زیادہ کر کے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہوتا تو اسکے واسطے مدد دے اور قریبی کر۔ پھر حوالہ میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا مادی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی نہ مثل نسخ پر اداسی کے معیدہ کہ جو مالک نے ٹوطا میں لکھا کہ یہ خبر بونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آئے کسی کو حکم دیا جو کہ دوسرے سے مدد نہ کرے یا ناز نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہر کر کوئی دوسرے کی طرف سے ناز و روزہ نہیں کر سکتا۔ مصلحت افہامیہ کہ ہمیں انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں بیت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا معصوم ہے اور اس میں جہاس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ عمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور بیت و روزہ سب کو شامل ہے۔ بان فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ بیت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیرہ کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلافت رعایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اندیشہ ضروری نہیں اور امام مالک کے مبالغہ نہ کرنا میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر کسی پر انگھا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق حجات ہے اور ولی کی نساہت روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا اگرچہ جائز ہو جائے لیکن ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہر کر فدیہ دے اور بدینی جہاد نہ کرے خصوصاً جبکہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوئی کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ان پر روزہ رکھنے یعنی اپنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے ادا کر دوں۔ اگرچہ ساتھ عورت کے جواب میں کہ صومی عن لیک اور حدیث ام المؤمنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیدہ صریح خود فعل مضمون ہیں۔ مگر زایل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مروج معنی ہے کسی دلیل کے لینا۔ فانہم والہ تعالیٰ اعلم۔ ومن فعل فی صلوة التطوع اونی صوم التطوع کم انفسہ۔ اور جو شخص کہ ناز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فت یعنی ناز نفل کا تحریم باندہ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طبعی فجر بر شریع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدتاً اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام دکلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضاء۔ تو حکم ہے کہ اسکو قضاء کرے۔ فت یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضاء کرے۔ پھر اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ نفل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ روزہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ فت۔ و امام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہذا شریع بالمودعی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ نفل روزہ یا ناز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ فت یعنی فرض میں واجب نہیں بلکہ زائد نیکو کام سے یہ شخص محسن یعنی نیکو کاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ اعلیٰ المحسنین من سبل یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ظاہر مہالم ترجیح ہے۔ تو جس روزہ یا ناز کے ساتھ اپنے نذر نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہ تھا۔ فت۔ منہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آئی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جب میں دوسرے سے ملے کہ انکو صدقہ دینا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مولانا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و ناز کہ ادا ہو گئی۔ فت۔ اپنی ذات سے بیع و نفل زائد ہے لیکن جب اسکو شریع کر کے ادا کر کے لگا تو ہمیں ایک صفت پڑی کہ۔ قریۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ فت۔ اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تو طلو اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فساد بیان دونوں برابر میں پس نفل جو نہ کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب حیسانتہ بالمفسی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے چھانا بدیہہ نام کر چکے واجب ہے۔ فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتیٰ کہ چاہے اسکو بھی شریع ذکر کرے لیکن جب اسکو

بغیر منقذہ کے شروع کیا تو اصل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ وادوا واجب اخصی وجب انفسا وسترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب نہ
اسکو ادھور چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ فت۔ اگر کیا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی جواب یکہ انظار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
مصلح کی احادیث میں کثرت یہ استعمال ہو چکا ہے تو معنی یہ کہ شخص نفل روزہ رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حکم
جیس کا ہر یہ کیا ہو تو فرمایا کہ ہمارے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی سب آپ نے اس میں سے کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا فذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ
مفتی میں بغیر فذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق فیضات بھی بقول صحیح فذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ رو
د بارہ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کے صحیح بخاری میں ہے کہ میں نے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ میں نے فذر کیا اور لازم نہیں
ہے کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابو داؤد و ترمذی و النسائی نے حضرت عائشہ
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزہ سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے
اس میں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے عبادت کر کے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رحمہ اللہ نے اسکو مرسل صحیح کہا۔
لیکن ابن جہان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرو بن عائشہ روئے سے موصول صحیح روایت کیا ہے
ظہرائی رحمہ اللہ نے حدیث ابن عباسؓ راوی ہر یہ روئے اور بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مختلف طرق سے
روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ مفتی ابن الامام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن خرم رحمہ اللہ نے صحیح
ابن جہان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مگر ظاہر میں متحدہ طرق سے مرسل روایت ہے
مفتی کہ ابن القحطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضربین ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول ہوا
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور داؤد ترمذی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کناؤس ہو گیا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کتنا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ وقد رواہ ابو داؤد و ابی یاسی۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت فذر ہے نہ منع۔ ثم عندنا لا یباح الا فطار بغیر عذر فنی احمدی الروایۃ میں لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر انظار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے وجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
فت کہ اصل کو باطل کرنا منوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے جو کہیں کہ مفتی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جمیع بغیر
فذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویلح بعد۔ اور فذر سے توڑنا مباح ہے۔ فت۔ باتفاق۔ والفیاضہ عذر لقولہ علیہ السلام
انظر و انظر لوما کان۔ اور فیاضت ایک فذر ہی بدلیل قول حدیث کہ انظار کر اور اسکے جیسے ایک روزہ قضا کرے۔
اور شیخ مفتی ابن الامام نے کہا کہ مفتی کی روایت یعنی بغیر عذر انظار جائز ہونے پر دلیل متفقہ میں یعنی دلیل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مفت۔ اور بغیر یہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدرۃ اگر ظالی حاضری پر خوش ہو تو انظار نہ کرے روزہ
انظار کرے میں کتنا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کدے اور عذر کو یہ روزہ وغیرہ ترمذی میں صحیح ہے۔ یعنی عذر نے کھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور ہا بعد از زوال
تو انظار نہ کرے مگر اگر اس میں مالدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں فذر ہے۔

و انزل علی النبی - اور جب نفل باغ ہوا - مثلاً رمضان کے دن میں اسکو اقام ہو یا یون ہی ہر مہندر کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر
اسکا قدر دور ہو گیا - ع - اور اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - اسکا بقیہ پوچھا - تو بانی نفل
اساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز نہ کرے - فقہار حق الوقت بالتشہد - تاکہ صائین سے مشابہت میں
وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صبح یہ کہ ہر اساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی
دن اساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے - یہ حکم مفید و خوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حالتہ جب کہ دن میں پاک
ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور جہنوں کو اقامت یا
مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کریں اور
قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھالیا تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت
کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عداً نظام
کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہی ہمارا ہے
گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل اساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صبح
یہ کہ اساک مستحب ہے - النبی - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرنی و ابو بکر ابھیما ص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ
میں افطار کرنا بغیر قدر کے حلال نہیں - ف - ک - یہی اصح ہے محیط السرخسی ضیافت بہ سبب صحیح اسوقت قدر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے
میں ملال ہو - محیط - اور بہ صاحب الدعوت کے لیے بھی قدر ہوگا - الصدور - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت
میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - محیط - اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ قدر نہیں - النبی -
پھر باوجود اساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیه لا قضاء علیہا - اگر نفل باغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے ان کو نفل
دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیه - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف -
اس لیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ اگر واجب نہ تھا جسکی قضا ہو
بان باقی وقت میں اساک واجب ہے - اور اساک کی کوئی قضا نہیں ہے - رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصہا بالعدہ - اور بعد
اس روزہ کے جو ایام رمضان ہوں و دنوں انکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لیستحق السبب - جو سبب مستحق ہوئے
ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیت - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے
اگر کما چاہے کہ جس دن نفل باغ ہوا یا کافر مسلمان ہو اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اسدن
کا روزہ قضا کریں جیسے نازمین اگر بالکل آخر وقت کے شرائط کے بعد صرف تھوہر باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ ناز قضا کرنی واجب
ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے جہنوں اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ اچھا اور رمضان سے
اسوقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولکم تقضیا یومھا وللا ماضی - اور بہ باغ
ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں باغ اور مسلمان ہوے ہیں اسدن کو قضا نہیں کریں اور نہ اتھک کے گذرے ایام
قضا کریں - لعدم الخطاب - پھر خطاب نمونے کے - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں
کو مخاطب فرمایا کہ وہ ان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں براء اگر نافرمانی ہو اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر
کو خطاب ہی نہیں تھا تا نہ قضا بھی واجب نہیں - بان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب منوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - و نہ باختلاف
المصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف ناز کے ہے - لان السبب فیہا الجہر فیصل بالادار - کیونکہ ناز میں سبب وہ جزو وقت کا
ہو یا جو اوستے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً طہری ناز جہدم اور کرنی شرع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

بلوغ رمضان
ماہ رمضان میں
رکعت سبب ہے
کچھ سبب ہے

ختم ہونے کا تو یہی حکم ہے اور خطاب اس وقت تک کے ساتھ موجود ہے۔ فوجیت الابلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے
 و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز پر لازم ہوئی اور جب اور کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی
 الصوم الجزاء الاول۔ اور صوم میں سبب جز اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جز اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جز اول اس دن کے روزہ
 واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو سبب واجب ہوگا۔ اور کلام بیان طفل دکان میں ہے۔ والابلیۃ متعدد عندہ
 اور اس جز اول کے وقت اہلیت نماز ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل تا بالغ ہر اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر۔ تمام
 دن گیا کیونکہ روزہ کے کمرے نہیں ہونے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد جتنی ہی بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
 ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا نال الکفر والصب قبل الزوال فعليه انقضاء لانه اورک وقت النیت
 اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفلیت نائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت
 پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور سافر اگر اس وقت یقین ہو تو اس پر واجب ہے اسی طرح بیان ہے
 اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگر قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بعفت واجب ہوا حالانکہ
 یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لایجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ واجب
 ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو۔ در اسکے بعد سے غروب تک
 واجب ہو تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والبلیۃ الوجوب متعدد فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔
 کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان سکر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
 للصبی ان یومی التطوع فی نذہ الصوت۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
 ہونا قبل زوال ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی حلا جیت تھی۔ وون الکافر علی ما قالوا سافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
 نے فرمایا۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضاً
 و طفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ و اذا نوى المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
 نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہے گا۔ ثم قدم
 المفطر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھا یا پیا نہیں ہے۔ فتوحی الصوم۔ پس اس نے
 روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
 نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف۔ م۔ لان السفر لاینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ مٹانی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
 ولا حتمہ الشرع۔ اور نہ محض شروع کو مٹاتی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہو
 ہے حتی کہ اگر وہ اس موقع نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر اہلیۃ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
 بلکہ دوسری روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
 غروب میں آگیا اگرچہ آٹھ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرحض فی وقت
 النیت۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دے دے والا سفر تھا وہ اب مائل ہو گیا پھر اگر
 زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
 جمل زوال آفتاب ہر تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ تمام اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
 انه لو کان یقیناً اول ایوم یکمالہ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء سے روزہ میں یقین تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا
 واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایبطل لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا بطل نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو جائز دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحاً چاہنا ہے الاقامت۔ اور ترجیحاً جانب نکاح کے۔ ورنہ چونکہ اول وقت قیام تھا پس قیام ہونے کا پابندی رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے۔ اقامت۔ فہذا اولیٰ۔ ثریہ صورت اولیٰ ہے۔ ورنہ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر قیام ہو تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بہر حال اولیٰ ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یا تک کہ جب آپ کراہت قیام میں تھے در حالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیاہ بانی کا ارشاد بر بلند اشخاص کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول قیام ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراہت قیام مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا رستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بنزل روانہ ہوئے اور روزہ رکھتے رہے یا تک کہ کراہت قیام کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا اور تکلیف اشخاصی قیام نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں قیام نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بیان دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی ہو حتیٰ کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کریمہ سے سخت احتراز اردو ہوتا ہے اور شیخ ابن العلام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا وجہ آپ کے صاحب الشرح ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوا سے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ لہذا اصل جو قیام کہ بعد ان سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال قیام ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المساتین لا تلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم ہوگا۔ لقیام شبہہ البلیغ۔ کیونکہ بیچ یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ورنہ البتہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ورنہ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمدہ کھالیا پھر خوف سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی التلخیص۔ اگر قیام نے روزہ میں سفر کیا پھر سبیل چیر لینے کو گھر وانا اور بیان کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور نفقہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ البتہ فیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روز میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضی خان۔ ومن غمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بھٹی بیوٹی طاری ہوئی رمضان میں۔ ورنہ یعنی بعد فہر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاعماء۔ تو وہ اس روزہ کو نفاہ نہ کرے جس میں انعام شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ و هو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مقدرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ورنہ اذیت ہم نے مان لی۔ اور افطار ہو جو ہما منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ورنہ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو ثلاثیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی نفاہ کرے۔ السراج۔ ن۔ ح۔ و نفی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو نفاہ کرے لانعد ام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ورنہ یعنی بیوٹی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت جسن ہوئی۔ وان غمی اول لیلتہ منہ۔ اور اگر وہ رمضان کی اول رات میں اسپر انعام طاری ہوا۔ ورنہ اور ہمارے مینہ بھر رہا۔ قضاہ کلمہ غیر یوم

مالک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو فضا کرے سوائے اُس رات والے دن کے۔ و۔ یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لیا تھلا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و۔ کہ خاص حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے افطار ہو چکا ہو تو اول سے لیکر افطار تک فضا کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے نہ نذر پایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عمدہ تیا وی ینتہ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ روزہ افطار کے بعد والے روزے بھی فضا نہ کرے کیونکہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ و۔ کہ اس میں ہر روز کی نیت فردین بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لا بد من الیقین لکل یوم لانہا عبادات متفرقة لانه تیجمل بین کل یومین بالیس نہیان لہذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ و۔ تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ برخلاف اعتکاف کے۔ و۔ کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ اس میں دونوں طرف امامات و عبادتوں میں ہم۔ بھر واضح ہو کہ افطار و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن انعمی علیہ فی رمضان کلہ فضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان افطار طاری ہو رہے ہیں فضا کرے۔ و۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانه نوع مرض لیضعف القوی۔ کیونکہ افطار ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ و۔ حتیٰ کہ حاس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یریل الحجی۔ اور افطار کچھ قفل کو زائل نہیں کرتا۔ و۔ پس افطار نے اسکو عاقل مرض کر دیا۔ فیصیر عذلی فی التاخیر لانی الاسقاط۔ تو افطار ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ و۔ اور تمام مہینہ افطار جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے افطار ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے فضا کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ و۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اسکو فضا نہیں کرے گا۔ خلافاً لما لک ح اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ و۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یقتبرہ بالانعام۔ امام مالک رحمہ اللہ کو افطار پر قیاس کرنے میں۔ و۔ تو کہتے ہیں کہ پورا فضا کرے۔ ولتالان المستقط ہو الحج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا توجہ ہے۔ و۔ پس جس صورت میں حج متحقق ہو فضا کرنا ساقط ہوگا۔ والانعام لا یستوعب الشہر عاۃ فلا حج۔ اور انعام تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت توجہ نہیں۔ و۔ یعنی عادت سے دریافت ہو کہ افطار کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو ہر حال تصور ہوگا پس حالت عورت کی طرح فضا کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یتوعدہ فحق الحج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے توجہ متحقق ہوگا۔ و۔ اور حج الصبر تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہو کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو فضا واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے نفیس ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتیٰ کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی باتفاق فضا کرے اور اصول شمس اللانہ اور جمع الثنازی میں لکھا کہ نفی یہ کہ فضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کافی اہنی۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب قفل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صحت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی بامضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گزرے ایام کو فضا کرے۔ و۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافاً لفرقہ الشافعی۔ اس میں زفر رحمہ اللہ شافعی کا خلاف ہے۔ و۔ اور امام احمد کا بھی یہی آئے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی فضا واجب نہیں۔ ہا لئولان لم یحب علیہ الاداء لافادہ الا ہلیتہ۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ بیاعت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ و۔ تو

جس روز کی ادا واجب ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والا قضاء پر تفتیح ہے۔ وصار کا المستوعب اور یہ ایسا جو گیا جیسے تمام مہینہ بھر خون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وجو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ فت قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فليصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضروری یعنی سبب کو جو واجب کرے تو یہ شخص اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والا اہلیت بالذمت۔ اور قابلیت ہضم ہے۔ فت ذمہ دراصل یعنی عمدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مد اور مروتی باہر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عمدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہو مگر بقائدہ تو ضرور ہو کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ و فی الوجوب قائمہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ و جو صیغہ ورتہ مطلوب باعلیٰ و خبر لایحج فی اداۃ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ فت۔ تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانه یحج فی الاوا و خلا فائدہ و تمامہ فی التخلات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھا دینا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث تخلیات میں ہے۔ فت یعنی اگر وجہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اہل جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج امر تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا مخلص ہے لیکن معنی نہیں کہ افاقہ دوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اسکا جواب نہیں ہو کہ جنون منزل قتل ہے اور عقل شرط وجوب فاعل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اہل کے۔ فت یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ فت یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل بذاتی خاصہ الروایۃ۔ لکما یکا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد بنہ فرق بینہما۔ اور نوادین امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانه اذا بلغ مجنوناً۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ فت یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فان عدم الخطاب۔ تو یہ مجنون شل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ فت حیث عقل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلًا ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ فت جنین امام جرجانی و امام زہد العفاری بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام الی قضا نہیں اور یہی روح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کسے میان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں آتی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ حسین روزہ شرط کرتا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیان مع النہایہ۔ پھر شرح کے نزدیک تقریر مستدل یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادت ایمانی لالا الہ اسد و محمد رسول اللہ اس پر جو جنون کے متوجہ نہیں خطابا مصلوہ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ شل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت قائل تھا تو اسے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوٰۃ کا جائز و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آدینا روزہ رکھو گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فليصمه اس پر بھی نہیں نہ آیا اور یہ قدر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز قتل آ جاوے تو روزانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں قتل آئی تو طبیعت کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان و یا اور اس لایم کو حق جانا۔ بان دن میں اس کی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً معاف حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو سوت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل کر جب

کی توکل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گند چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہو کر یا ادا کر چکا اور عدم نظر ہو اور اسلئے اس وقت
 اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم یؤتی رمضان کلمہ لا یصلوا ولا یفطر علیہ قضاء۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
 نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے۔ و۔ اگرچہ اُسے کھائے پیے جماع سے اساک کیا ہو
 پھر اگر وہ شخص رمضان یا مسافر ہو تو بقاء اتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست یقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب
 ہے اور امام زفر فرم کے نزدیک نہیں سو قال زفر تیا وحی صوم رمضان بدون النیت فی حق الصبح البقیع۔ اور زفر فرم
 نے کہا کہ تندرست یقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لائن لا مساک مستحق علیہ فعلی اتی
 وجہ یو ویسے لقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اسکو ادا کر دے واجب ادا
 ہو جائیگا۔ و۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقرا ہو تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما آدا وہب کل نقصا
 للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہب کر دیا۔ و۔ بعد از انکہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا
 ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد اہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے اساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک اساک ہے۔ و۔ لیکن مطلقاً اساک دفاۃ و درلین کا پر بنیز نہیں بلکہ اساک۔ بہتہ العبادۃ۔ بطریق
 عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجو د نہیں گزیرت کے ساتھ۔ و۔ اور غرض یہ کہ اُسے نیت نہیں کی تو قائم
 آیا کہ اُسے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کما چا دے کہ پھر ضرور بدون نیت نہوگا۔ جواب ہے کہ بان عبادت نہ ہوگا
 لیکن نفل الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر یہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ و فی بہتہ النصاب وجہ نیۃ القرۃ علی مامر
 فی الزکوٰۃ۔ اور یہ نصاب کی صحت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ و۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب صدم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب
 نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (ذریعہ) اگر رمضان میں عہد اکھا یا پس اگر روزے
 کی نیت حسی تو بقاء اتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر فرم کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
 نزدیک۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اسے نیت کی ہو کہ روزہ نہ کرے
 تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبغ غیرہا وللصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی در حالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
 ہے۔ و۔ جیسے کہ ابتدا سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکمل لا کفارۃ علیہ۔ پس اسے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ و۔
 یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انکار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ و۔ یہی مالک
 و شافعی و احمد کا قول ہے۔ پس اس پر چار دن مامون کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رحم کا ہے۔
 وقال زفر علیہ الکفارۃ لانه تیا وحی بغیر النیت عندہ۔ اور زفر فرم نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر فرم کے نزدیک رمضان
 بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ و۔ اور کونھی نے انکار کیا کہ یہ زفر فرم کا مذہب نہیں بلکہ شل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
 کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صحت میں کہ اس دن اُسے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر فرم
 کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدو
 نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امام رحم کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد
 اذا اکل قبل الزوال بسبب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اسے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
 و۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانه قوت اسکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسے روزہ حاصل کرنے کا
 اسکان بکھو دیا۔ و۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا نیت باقی ہے۔ اور یہ کھانا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فقہار کفارہ نصاب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ فـ صورت یہ کہ زید نے کبھی چیز غصب کی تو کبھی ہمسکام پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اسے نہیں پھیرا تو بھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا پس زید کو جیسے غاصب سے نادان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہر لیکن نہ اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کہ جس اعرابی روزہ کے جوع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انظار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے شائع کر کفارہ لازم آیا اور یہ وہ طرح ایک ہے کہ صوم شروع کر کے پورا نہ کرنے والا۔ دوم یہ کہ غرض کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو پھر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود ہے تو یہی اور جب قویٰ میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالاسفار اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا نطق تو روزہ مٹانے پر ہوتا تھا۔ فـ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ ولابی انقطاع۔ اور یہ مفروض سنہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ فـ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الابالیفہ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا اگر نیت کے ساتھ۔ فـ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھتا بغیر نذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھو لگا یا بعد ازین روزہ کی نیت بھی پھر فجر سے پہلے نسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ میں صریح ہے۔ م۔ اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسے انظار کیا۔ فـ بنی منفر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقفست۔ اور دو روزہ قضا کرے۔ فـ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فـ کہ نازدن کی قضا بھی واجب نہیں۔ لانا صحیح فی قضا نماز و قدر فی الصلوٰۃ کیونکہ ایسی عورت نازدن کے قضا لازم ہونے میں حرج میں نہ رہے اور یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ یعنی باب بعض من کذرا۔ فـ اور نصوص میں صریح ہے تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضا کے ناز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہم۔ و اذا قدم المسافر او طرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ اسکا بقیہ پوچھا۔ تو باقی دن میں اسکا رکھیں۔ فـ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انظار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انظار نہ ہوا تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور یہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو گیا ہے پھر یہ دونوں اور اگلے مانند ہندروائے باقی دن اسکا کرین یعنی اس پر اسکا واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کہ اسکا واجب نہیں ہے و علی بناء الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذا تک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روزہ میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ فـ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور معتزل کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ہو یقول القسبۃ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے۔

فت پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جیسے صوم واجب نہیں اس پر اساک واجب نہیں اور جیسے واجب ہے اس پر اساک بھی واجب
 فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اساک نہیں واجب ہوگا اگر ایسے شخص پر چکے حق میں اصل یعنی صوم
 متحقق ہے۔ کا منقطع متعمداً او مخطئاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ انظار کر دیا خواہ عمدتاً یا خطا سے۔ فت عمدتاً تو ظاہر ہے اور غلطاً
 یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رحمہ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً مات سمحک سحری
 کھانے کا حال کہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھو لا غروب سمحک حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعدد و غلطی پر صوم واجب تھا اور وہ مثلاً
 تو اساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ
 جب ہی صحیح ہوگا کہ اساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
 ولنا انه وجب قضاء الحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ
 ہونے کی جہت سے۔ لانا وقت معطل۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معطل ہے۔ فت جسکی تعظیم اسی طور پر کہ منقذات سے روکے
 بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بافضل موجود نہ ہو۔ من۔ بخلاف الحائض و النساء و غیر
 و المسافر حیث لا یجب علیہم حال یتقام بندہ الا عذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
 شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذر و ان کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر اساک واجب نہیں ہے۔ یتحقق المانع من تشبہ
 حسب تحقیقہ عن الصوم۔ کیونکہ مائین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے فت
 اور مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ صحیح روایت میں قول امام احمد شل ہمارے اور قول
 مالک شل شافعی کے ہے اور عینی رحمہ کے مسئلہ بلوغ الصبی و السلام الکافر کے تحت میں نہایت سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
 صحیح ہے کہ اساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ منقطع موجود ہے
 تو اس پر منقذات سے اساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور تحقیقی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورار میں بھی کہ جس نے کھایا ہو وہ باقی دن
 اساک رکھے کہ یہ عاشوراد کا دن ہے۔ دیکھو باوجود منقطع ہونے کے اساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ نے اسی طرف بیان کیا
 لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اساک خلافت عباسیہ پر تو عاشورار سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو
 اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جیسے اصل صوم واجب تھا پس اتوی قول امام زاہد الصفار رحمہ السیر و اسر تعالیٰ اعلم۔ قال
 ای القدری۔ و اذا تسحر و ہویری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر و ہویری ان الشمس قد غربت فاذا ہو
 لم تغرب اساک بقیۃ لومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) و حالیکہ آسکی راسے یعنی گمان میں
 تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ گھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا عائم نے انظار کیا در حالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ
 یہ ظاہر تھا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فت بلا خلاف۔ فقضاء الحق الوقت بالقدیر
 المحکم۔ قدری حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فت یعنی یہ اساک واجب ہونا اس فرض سے کہ اس وقت معطل کا حق اگر
 روزے سے ادا نہ ہو سکا تو بقدر ممکن اس پر اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اولقیہ للتمتہ۔
 یا بفرض نیت دور کرنے کے۔ فت جب کہ اُسے کھایا حالانکہ اس میں کچھ غلط نہیں تو لوگ اسکو فاسق کی نیت دینگے اور نیت دینا
 اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے
 کہ نیت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع نام۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور
 ہیں بلکہ یہ خود اخذ ہے۔ و علیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ فت اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم انہ تعالیٰ
 تا یعنی امر اسحق کو داؤد اور مرنی رحمہ فقہار کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہ ہو تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و مجاہد کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب - لانه حق مضمون بالقتل - کیونکہ یہ حق تو غسل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فت یعنی جہاں اور نہ ہو تو ساقط ہوگا بلکہ غرض اس کے غسل کا ضامن ہو جس سے قضا کرے۔ کما فی المریض والمساقر چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فت جب ادا اور نہ ہو تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضا واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ بل ان ایسے گمان میں انظار سے گنہگار ہوگا۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجہاتیہ قاصرہ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ فت کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصد اور نہ کو فاسد کرنا۔ اور بیان ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فت بلکہ قصد رخصہ پر راکر نہ لایا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتھا نفثا لائم قضا ریوم علینا لیسر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضا کرنا ہم پر آسان ہے۔ فت یعنی دشوار تو یہ تھا کہ خود بائیں گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسر عن الشیبانی عن خالد بن سہیم عن علی بن حنفیہ عن ابیہ قال قسدت عمر بن الخطاب النہ یعنی خطہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کا رد برد شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ حالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن اور پھر جانو چلا یا کہ والہ امرای امیر المؤمنین آفتاب چلنا غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے انظار کیا وہ بجا آئے ایک روزہ رکھے اور جس نے انظار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ موزن کو فرمایا کہ ہم نے نچھکو داعی بھیجا ہے اور مجھے داعی نہیں بھیجا اور ہم نے توجہ نہ کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن دہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد بن ابی حنفیہ عن حماد عن ابراہیم النخعی النہ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے نعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی جگہ ایک روز قضا کرینگے۔ معنف۔ انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اُمیئس ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تقضیہ۔ انزاری نے اس کے معنی لیے کہ ہم اسکو قضا نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی ضرر قضا کرینگے۔ شاید یہ تحریر ہو اور صاحب تصنیف سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈالو اور نہ روایت ابن ابی شیبہ صحیح و جامع ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔ والمراد بالفتح الفجر الثانی وقد بینا فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کرچکے۔ فت پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم تسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فت تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھپے حصہ میں ہو۔ فت۔ لقولہ علیہ السلام تسحر و افان فی السحر برکتہ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ فت رواہ ابی داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعمات لود پر کے قیلوہ سے رات کے قیام ناز پر سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر ہے۔ فت۔ والمستحب تاخیرہ۔ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المسلمین تعجیل الاطعار و تاخیرھا والسواک۔ پمیل حدیث کہ میں بائیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں انظار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔ فت طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ ناز میں دین کو بائیں پھر رکھنا۔ اور بہتر استدلال حدیث میں ہے کہ بن سعد نے فرمایا کہ میں سحری کھانا پھر مجھے اسکی جلدی ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نازیباؤں میں مدواہ تھا یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم ناز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے ناز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے۔ رواہ البخاری وسلم یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب ہے

کہا حالانکہ وہ نہت ہو اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر یعنی شعر و مستحب ہر گز بات یہ کہ جب اسکو فجر میں شک ہو۔ و معناه تسادی الثقلین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں۔ تو۔ الا افضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحریرا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ و لایجب علیہ ذلک اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ شک ہر کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتیٰ کہ منع ہو۔ و لو اکل ف صومہ تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف پس اسی اصل کا حکم رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل میں یہ کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھا یا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ الفجر۔ وعن ابی حنیفہ اذا کان فی موضع الاستبہان بالفجر۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ ف مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کا نٹ اللیلۃ مقررہ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف یعنی حسین صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ اور قیامتہ یا رات بدلی کی ہو۔ ف کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان بصیرہ علیہ۔ یا اسکی نگاہوں کوئی علت ہو۔ ف ضمت یا بیاری کی۔ و ہویشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو۔ لایاکل۔ وہ شخص نہ کھا و لو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو مبرا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریک الی مال یریک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز مجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو مجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف یعنی شکوک و چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن جہان والترمذی والنسائی والبطرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن تحقق ابن الہمام نے اسین بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہو تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو تحریر یا کردہ ہو اور اگر حکم سے احتیاط مراد ہو تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مع۔ لہذا احتیاطی ہے کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اکلے اور نہ کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر ساء انہ اکل والفجر طالع فعلیۃ قضاء و عملاً بغالب الراے۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ و فیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے جو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ و علی ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہوجانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ٹیگا۔ لان یقین لا ینزل الا بخلافہ۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف حتیٰ کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف السراج ۶۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ پتہ نہ نکلا۔ و نو طر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارتہ علیہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لائے ہی الامر علی الاصل فلا یحتاج الی العذر۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عذر افطار کرنا مستحق نہوا۔ ف تو کفارہ نہوا کہ وہ عذر ہی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے سحری کھائی پھر ظاہر ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی پر تو ہوتی ہے کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا قطع ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں توفیق کی گواہی قائم رہیگی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثرت دئے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اسے کہا کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اسکے اُس نے عد اکھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ بھلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسے اگلی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے غولہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ اپنی جو رو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر کوئی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صبح تول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عہد ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ قاضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب الشمس لایحل له الفطر۔ اور اگر اسے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان ہے۔ باوجود غروب ہونا راجح نہ تھا بلکہ دن ہونا راجح تھا۔ لان الاصل ہوا النہار۔ کیونکہ اہل تونہار ہے۔ ف۔ یعنی جو ہر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلتا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فطیئہ القضاء۔ اور اگر اسے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اہل تونہار ہیں اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہو تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہو ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسے بعد غروب روزہ کھ لاہر اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھ لاہر تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں مہم ت یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ وان کان اکبر رائے انہ اکل قبل الغروب فطیئہ القضاء روا یہ واحدہ۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اُسے غروب سے پہلے کھایا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر تفتیش میں کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلئے کہ غالب مائے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ہوا الاصل۔ کیونکہ دن ہونا قاضی ہے۔ ف۔ اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزکہ یقین کے ہو گیا۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء کو کفارہ بلا اختلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکاً فیہ۔ اور دوسرے کہ غروب میں اسکو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا ہے۔ ف۔ میں انہا کلم لغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان تجب الکفارۃ نظر الی ما ہوا الاصل وهو النہار۔ تو اصل اگلی طرف نظر کر کے اسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو نفع ابو جعفر رحم نے اختیار کیا ہے۔ ۵۰۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دوسرے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو با اتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ مترجم کتاب ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس یہ گواہوں نے روزہ شروع کیا یا نہ شک کہ ۳۰۔ پورے ہو سے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود انکی رویت ضرور ہو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اص بنابر ہے کہ شاید بیان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کتاب ہے کہ بنظر دلیل قول اول حق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر وغروب میں اختلاف کھلا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر ایک ملک کا طلوع دوسرے دن کے لیے جہت ہو تو مثلاً میان طلوع فجر ہم۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں وہ بجے پر ہے بلکہ دن صلات کا تفسیر ہوا جب بارے بیان تھا غروب ہوتا ہے اہمیت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ ہر ملک کے واسطے وہ دن کا طلوع وغروب اور وہ دن کی رویت ہلال منہر ہے فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ تحریر پر سحری کھا کہ تو اسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو۔ خمس الا کہ حلوانی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اسپر ایسی بات مخفی نہ ہو اور

۱۱
عند زعمی ہوا فی بعض من انظار میں کوئی کی قضا میں غروب کیا ہے

اگر اسپر خفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کما کر بارے صاحب کا خاہر مذہب یہ کہ تحریر کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور سرطوت شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر
وہ ایک آواز مستطاب ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اقتدا کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بارہا ہوجز
کر چکا اور ٹھیک وقت پر ہونا جان چکا ہو۔ الحیظ ۵۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلع فجر میں شک پر جا دے مکر وہ ہے۔ اسسراج
اور تعبیل اظہار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے اظہار کر لے اور پڑھے۔ اطمینان صحت و یک امت و طلیک توکلت و
علی رزقک انطرت و بصوم فدتویت فافعلی ما قدرت و آخرت۔ یعنی اتنی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تم بھی چر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر اظہار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے
لکافی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیا وظن ان ذلک لفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے عمدتاً کھالیا۔ فعلیہ القضاء و دون الکفارتہ۔
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ فت یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹٹتا
ہے۔ انخلاصہ۔ لان الاشتباہ مستند الی القیاس فتحقق الشبہہ۔ کیونکہ اشتباہ مستند قیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا فت
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدیل نہیں مخالفت قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اسنے
جان لی۔ فلذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ فت کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث
ابو ہریرہ مرفوعہ کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمدتاً اظہار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وظن
ابی حنیفہ انہما تجب و کذا عنہما۔ احمد نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہو گا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فت اسلئے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔
ظلا شبتہ۔ تو شبہہ کا متحقق نہوا۔ فت پس کفارہ ساقط نہوا۔ وجہ الاول قیام الشبہۃ بالحکمۃ بالنظر الی القیاس
ظلا یثقی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے روزہ نہوا۔ فت حتی کہ امام مالک رحمہ
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کو علی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی
دہلی کرنا۔ فت اور جب کوئی مرد غیر ملوکہ یا غیر ملوکہ کے ساتھ دہلی کرے تو اسپر زنا کی حد جاری جاوے پس کن بیان باب ہر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو نہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت و مالک لایک۔ یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہویم۔ اگر کسی شخص کو قوی اندھی یا کھٹا
ہو گیا یا چار پایہ سے دہلی کی یا مردہ عورت سے دہلی کی یا متعدد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سر اکیڑ کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوب صورت کی نظر غصوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے اظہار ہوتا ہے پس عمدتاً کھایا تو دیکھا جاوے
کہ اگر مرد جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ انخلاصہ انظیر بہ البحر
۵۔ ولو اختلف فظن ان ذلک لفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء و الکفارتہ۔ اور اگر سمجھے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکے
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمدتاً کھایا تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسلایہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فت جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملے اور ظاہری قیاس میں

میں بچنے کا خون لکھتا کچھ موم کے منائی نہیں کیونکہ مٹاؤں سے کچھ خارج ہونا ضروری نہیں ورنہ جو شخص صوم کے روزہ گزار لگان کر کے انظار کر دے
 تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا اقامتہ نقیۃ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہیں کہ کسی نقیۃ نے
 اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ و۔۔۔ چھپے نفاے خبیثہ کے نزدیک بچنے دینے والا اور دوانے والا دونوں کا
 روزہ انظار ہو جاتا ہے۔ مگر کسی نے لکھا یعنی کسی نقیۃ خبیثی نے اسکو انظار کا فتویٰ دیا۔ امام مجہوبی نے کہا کہ نقیۃ میں شرط یہ کہ اسکا فتویٰ
 اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تیون اناموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکا
 حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ و۔۔۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحد
 اور اگر بچنے والے کو حدیث پہنچی۔ و۔۔۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظار الحاکم والجموع یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ بچنے لگانے والا اور بچنے لینے والا دونوں کو انظار ہو گیا۔ کنانی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم صحیح البخاری
 و احمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ مٹاؤں بچنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ و۔۔۔
 ہوتا ہے آپ کو مفسر سمجھ کر کھالیا۔ فلنذکب عندہ رحم۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک ہی حکم ہے۔ و۔۔۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔
 لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
 اقرار ہوا نہیں ہے۔ و۔۔۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہوگا۔ و۔۔۔
 عن ابی یوسف رحم خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکا خلاف مروی ہے۔ و۔۔۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی
 العامی الاقدار بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الابداع فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ
 اسکا حق میں معرفت احادیث کی راہ پاتا نہ ارد ہے۔ و۔۔۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ مائشرت ہے لیکن عامی نے
 اسپر معرفت کے اعتبار میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی مادل اند کبھی نسخ نسخہ وغیرہ ہوتی ہے مدنی ہوا کہ
 قولہ الا اذا اقامتہ نقیۃ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی نقیۃ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ خبیثی عالم سے لیا گیا۔ لکھا صرح بہ مالک۔ اور
 قولہ لان علی العامی الاقدار بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں
 بعض کا قول ہے کہ تعلیل شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ مع۔ وان عرف تاویلہ
 الکفارۃ۔ اور اگر بچنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ و۔۔۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص بچنے لگتا
 اور دوسرا بچنے دلاتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ بچنے دینے والا
 اور یہ بچنے دوانے والا دونوں نے انظار کیا۔ مادی نے سمجھا کہ بوجہ بچنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق سدا بیت کر دی
 یہ تاویل بڑا بڑھم ہے کیونکہ اسکا دوسرا دلیل یہ کہ حدیث نسخ ہے۔ بالجموع بچنے سے خاص ہر قیاس میں کوئی وجہ اسکا نہ ارد
 ہونے کی نہیں ہے ان حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
 ہوگا۔ اگر کیا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اندامی و احمد کا یہی قول ہے۔ حجاب دیا کہ قول لا وظاہری
 لایورث شبہ لہذا لفتۃ القیاس۔ اندامی رحم کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کر لیا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ و۔۔۔
 کیونکہ بچنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہ حجاب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کیا جاوے
 کہ اول تو مصنف رحم نے کہا کہ فتویٰ نقیۃ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اندامی سے شبہ ہوگا حالانکہ
 کا فتویٰ تو اندامی واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو شخص عامی ہو اور دم اس شخص کے
 حق میں جو تاویل جانے۔ کنانی یعنی۔ ولو اکل بعدما اختاب متعمدا فعلیہ القضاۃ و الکفارۃ۔ اسکا غیبت کرنے
 کے بعد اسنے خدا کا پتا تو اسپر قضا و کفارہ ہے۔ و۔۔۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ القاضیان۔ کیف ما کان۔ چاہے

بس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقہ سے فتویٰ ہے یا ظاہر حدیث پر اکتفا کرے۔ ابدائع۔ لان الفطر شجاعت القیاس۔ کیونکہ نصبت
 سے نظر میں شجاعت تھا جس پر۔ والحدیث مادل یا لا جماع۔ اور حدیث باجماع مادل پر۔ ف۔ تاویل یہ کہ نصبت کرتا روزہ کا اور
 عورت یا جو تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر جو کہ سخت وعدہ مادل میں اجماع تھا تو چھپے ظاہر یہاں اختلاف کو مضر
 نہیں ہے علم اور عقل یہ کہ نصبت سے انظار ہوئے ہیں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں صفت ہے۔ کما فی البیہقی۔ شرح کتابہ کہ ظاہر میں
 نصبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے نصبت کرتے مائلے کے متعلق سے بدبو پاکر
 تہہ سیر یا پس نصبت اگرچہ حکم میں مفسر نہیں لیکن صائم کو مثل مفسر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے لہذا صائم منہام۔ اگر سر نہ لگایا یا بدن یا
 منہ سنجوں میں تیل لگایا پھر انظار کے گمان سے عمدہ کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ چاہی ہو کہ اسکو کسی ملتی نے فطر کا فتویٰ یا
 ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ انقاضیخان۔ مسافر یا مساک قبل الزوال شرمین آیا یا جنوں کو اس وقت اتفاق ہوا پھر روزے کی نیت کر لی
 پھر عمدہ اجماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج ۵۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا
 تو کفارہ نہیں ہے۔ کشف الکبیر۔ تندرست نے انظار کر ڈالا پھر ایسا بنا رہا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو حار سے
 نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ انقاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ انطیر۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ
 اول ہوئی تو روزہ انظار کرنا باجماع ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ انقاضیخان۔ عورت نے عمدہ انظار کیا پھر کسی روزہ
 حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے انظار کیا پھر اس پر غا و طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ
 کوڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا بمرج کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ قبول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر۔ اگر کسی مرد یا عورت کو کشت
 کھایا یا پس اگر کترے چرگئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ انقاضیخان۔ ایک شخص قصاص بن قتل کرنے کے لیے قتل کو
 بڑھایا گیا پس اسے پانی پکیر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منوع کیا گیا تو امام غیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمدہ اپنی خوشی سے
 جلع کر کے روزہ توڑا پھر کسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر روایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر۔ و اذا
 جو عت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے
 سے ہے۔ ف۔ اس طرح کہ رات میں مدرتی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا انقضاء و ولین الکفارة۔ تو
 ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا قضاء علیہا اقل یا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا
 کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں قیاس سمجھنے والے کے۔ ف۔ یہی روزہ قبول کر جلع کرنے میں ضامن
 یون ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عمدہ تو قبول سے بڑھا ہوا ہے وجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ
 سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ قبول کر کے والا اپنے قصد سے جلع کرتا ہے صرف روزہ قبول کرنا
 اور اسکا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اول قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ پس اگر
 یہ کہ اصل اس میں دفع مرجع ہو اور اس میں دونوں کیسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ
 اور ہماری دلیل یہ کہ قیاس کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو وجہ کثیر لازم آوے۔ ف۔ انقضائہ نہیں ہے۔ و ہذا
 تا و۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء
 میں صحیح نہیں۔ ولا یجب الکفارة لانعدام الجناية۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا وجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں
 میں سے کسی نے عمدہ عقل میں قصد نہیں کیا ہے۔ ان میں سے کوئی ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمدہ روزہ توڑا ہو۔ ف۔ منہ جبکہ
 دفع القدر و عقلی میں ابو سلیمان ابو زہری کی رحایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ صحابہ عتی عورت کو
 مجبور کر کے اس سے مدعی کر لی۔ شرح کتابہ کہ مصطلح فقہاء کے مصطلح کفر یہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان میں ہر شخص کے واسطے جو اس دن صوم کے لیے نہیں
 گزرتے کے ساتھ سوائے مذکوروں کے جو کوئی تاخیر یا اطماع کی اجازت ہو اگرچہ چھٹک ٹھکن ہو صوم افضل ہے سوائے بعض
 نفاس کے اور عذر یہ جن سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ مان ہو یا دانی ہو
 جفت۔ نفاس۔ سوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان قفل ہو۔ ٹہر جانا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گزری۔ پھر
 اس زمانہ میں بعضی جبر اسی سختی گرامین مجبور سی نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہونے میں اور اگر گناہ
 کہ کوئی مجبور سی نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں چھین روزے کی رعایت ہو یا
 بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ اگر قفل مسافر کے تاخیر جائز ہو۔ ماسر تعالیٰ اعلم۔ دن عین بحالت خواب اگر کچھ حلق
 سے اٹھتا تو روزہ فاسد ہو اور خواہ خود کھایا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ اتفاقاً خان و غیرہ پہنچنے لگانے میں نصف کا غن ہو تو
 مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ محیط۔ روزے میں بہت کھانا کرنا اور نہ میں پانی پلے رہنا
 مکروہ ہے۔ محیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پہ پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا پہننا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو بکر نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی
 انہر ہے۔ محیط۔ سرخشی۔ نہ میں تھوکر جمع کر کے نکل جائے مکروہ ہے۔ انہر یہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تل یا شد خریدنے وقت چکے تاکہ کھرا
 کھوشا معلوم ہو۔ اتفاقاً خان۔ بہ فرض میں ہر قفل میں مضائقہ نہیں۔ انہر۔ روزے میں عمدہ کھانا و شتر کیا تو قابل قتل
 ہے کہ یا نظر میں شتر اور ہبانیہ۔ و۔ چور روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پورے رکھنا مستحب ہے ہر ایک
 اور کچھ کراہت نہیں۔ انہادی۔ و۔ اور شرم نے بھی بظہر میں ہاتھ اسے باب میں اختیار کیا اور یہ جزئی صبح متوافق ہے۔ فہم لکھو کہ روزہ
 فصل فیما یوجہ علی نفسه۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ و۔ اور
 فیل میں شرم نے بعض مسائل ضروریہ غیر صوم احق کر لیا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح ہے۔ نذر خیر یعنی کسی شرط پر معلق نہوشلا اور تعالیٰ
 کے واسطے مجھ پر دو رکعت قفل ہے تو یہ دو گنا سپرد واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر
 دو گنا نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
 یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا قاز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ متعلق
 نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ روپیہ ہرزہ جمعہ تصدق کر لیا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور
 غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا شل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے اور اگر بے وقت صوم رجب کی نذر
 تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ چونکہ حج کے سال میں سے پہلے حج کر لیا اور ظان روزہ و گناہ کی نذر
 میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر یہ وہ پالی گئی تو تعین نہ ہو گئی۔ و۔ اور یہ صحف اصول میں صریح ہے
 بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منقود نہ ہوگی پھر بعد وجہ و شرط کے اسکا حال مثل نذر خیر کے
 ہو گا۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بند سے پیدا جب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بند
 کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صحیح ہوئی ہے۔ اول یہ کہ نذر
 کی جنس سے شریع میں بھی واجب ہو لہذا میں کی عبادت کر کے کی نذر نہیں صحیح ہے۔ دوم نذر خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
 نہ لہذا نذر کی نذر یا مسجد و تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم چند عبادتیں یا چیزیں جو اس پر واجب ہو خواہ فی الحال یا آئندہ
 کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اثنائہ۔ چہلیم یہ کہ نذر اپنی ذات میں معصیت ہو
 ابھر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں ہر خلاف اسکے اگر عید الفطر یا عید النبی
 کے روزے کی نذر کی تو نذر میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کرے

م پنجم یہ کہ نذوایسی چیز جو کما حقہ نامحال ہو مثلاً جودن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہو۔ البحر۔ واقع ہو کہ نذیرین قصد و عدم قصد بجا ہو حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہو۔ کما سیاقی نم۔ و اذا قال لعلی صوم یوم اخر افطر و تقضی۔ اے اگر کما کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے غیبہ انھی کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔
 فهذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف فرقہ شافعی رحمہ کے جسے اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا یقولان انہ نذر ہما ہو معصیتہ لورود النہی عن صوم نذہ الایام نذو شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے مانعت وارد ہوئی ہے۔ یعنی یہ معروف ایام حرمین یوم النحر مع یوم الفطر وین ایام تشریق ہیں۔ بحریط خد رسی رم مرفو کا کہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ صحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دنوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ صحیحین مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں مانعت ایام تشریق ہے۔ صحیح مع۔ جواب ہے کہ خالی مانعت جسکے ساتھ کوئی صارت نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ ایسا مت کر دو کہ اس میں مشرک ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ اگر کر دو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع منع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا مستوجب ہو کیا نہیں سمجھئے کہ اگر وہ بیع ہی نہ تو کچھ گناہ بھی نہ ہوگا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ ف۔ ولنا انہ نذر لیسوم مشروع۔ اے باری جنت ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر ہے۔ والنہی بغیرہ۔ اور مانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے تبراتہ ہوا اور غیر کی وجہ سے تبرا ہوا۔ و ہو ترک اجابتہ دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الی غیر عمل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کما جادے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہیں کیونکہ آسمان چھونا اسکی قدرت سے باہر تھا پس یہی اصل میں ہوگی جو بندہ دن کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے ذاکاری و ساد کا جوث بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جادے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید انھی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی دنی میں فرق ہے پس نہیں ہمارے نزدیک مشروع سے مانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح صحیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جنت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع خوب ہے لیکن غیر کی جنت سے مذموم۔ پس یوم النحر کا روزہ بوجہ ترک صیانت الہی کے تبرا ہوا اور اپنی ذات میں اچھا ہے۔ صحیح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ لفظ۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔ ف۔ یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ آخر از ان مع المعصیتہ المجاورة تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجادہ متصل ہوئی ہے بیع جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید النحر میں رہیگی۔ بعد اسکے نہیں رہیگی شک یقینی استقاطاً لواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرنے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب آخر جاوے۔ ف۔ جو وجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم النحر کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی جو اس سے حدیث میں مانعت ہو تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا گمان سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا کفارہ وہ جو قسم لاکھارہ ہے۔ کہانی السنن الثلثہ فی فتح ابن العمام کے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وہ فائدہ نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ وہ اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہو تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھادے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تاکہ اسے میں قسم نہیں ہے۔ مع۔ حاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیه یخرج عن العمدۃ لانه اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اس نے یوم النہی میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
 بامعذورہ ہو کر وہ بھی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اسکو ادا کر دیا۔ **ف** اور اگر گناہ اسکو ہو گیا
 جہاں کہ اسکو اس وقت میں وقا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رحمہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد و باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو تقاضا
 کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا مصیبت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر منوع بام میں سے کسی دن تقاضا
 کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ تقاضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا مصیبت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے خیرا بخواری کی نذر لی لیکن
 کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی بر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا
 جبکہ یہ فعل ہر فرد میں مصیبت ہو اور تقاضا نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے مصیبت کی نذر
 لی یعنی جو ہر طرح مصیبت ہے مثلاً فلان کو قتل کر دیا تو بہ نذر قسم کرے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حادث ہو جاوے۔ **انہی**۔ اور ہر ماہ صوم
 و صلیب وغیرہ کا نذر میں ظاہر اور دایہ ابو حنیفہ رحمہ سے ہے کہ جب تقاضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندھی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام غزالی نے
 کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشیخ نے فتاویٰ لغزنی میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ **مفت**۔ و علیٰ ہذا اگر صوم یوم بعد
 کو تقاضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گناہ مذکور تکب حرام ہو ایم۔ **وان** نومی یبیتا فعلیہ کفارہ
 یحیی۔ اور اگر کسی نذر کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ **مفت** یعنی جبکہ حادث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر
 میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں ہم۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن ذرہ اخطا
 کرے۔ **ف** یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ **ایمیں** اشارہ ہے کہ اسپر دیا ہے یہی واجب ہے
 کہ اس دن نظر کر کے کفارہ دیدے۔ **رم**۔ و بندہ المستحل علی وجہ ستہ۔ اور یہ سنا ہے وجہ پر ہے۔ **ف** یعنی صیغہ نذر میں
 قسم ہونا چاہے صورتوں پر جتنا ہے انا مجملہ میں نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ **ان** لکم نواشیات
 لکم انکم یسئلونکم بکویت ذی۔ **ف** نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر بیان سے نکالا۔ **وان** نومی النذر لا غیر۔ **۲**۔ یا نذر کی
 نیت کی نہ غیر۔ **ف** یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اور
 نومی النذر وان لا یكون یبیتا۔ **سیانیت** کی کہ یہ نذر ہوا ہے کہ یہ قسم نہ ہو۔ **ف** یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
 نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ **یکون** نذر۔ **۱**۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ **ف** یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ والیوں
 و مکر کے نزدیک نقطہ نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ **لانہ** نذر نصیغہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ **کیف** وقد قررہ بغزنیہ
 اور کہ نذر نہ ہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ **ف**۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام
 جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نومی الیمین و نومی ان لا یكون نذر سا یكون یبیتا۔ **۳**۔ اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
 کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم پر چاہیگا۔ **ف**۔ **ایمیں** بھی تبیین مامون کا اتفاق ہے۔ **لان** الیمین لفظ کلامہ۔ کیونکہ قسم
 اسکے کلام کا متصل ہے۔ **ف** یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسکا یہ کہ مثلاً اسکا
 سر علی صوم آخر۔ میں سر کسی جہاز یعنی واسطہ تہائی تو جہاز اسکا قول متصل قسم ہوا۔ **وقد** عینہ و نفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ
 اسنے اسی متصل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی۔ **ف**۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت
 سے بھی مجاز حصن ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔ **درج** ہو کہ اگر اردو میں یہ لفظ اصل تعالیٰ کے واسطے کچھ یوم عید کا روزہ ہے
 اور **ایمیں** جہاز قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا ہے پس یہ غلطی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی **ایمیں** معنی کہ کلام سے نزدیک

جوابات حلال ہوا سکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ عید کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ یا جوین و جہتی کے ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں سننے پر ہے۔ وان نو اہما یکون نذرا و یمنیا عند ابی حنیفہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اپنے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یکون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ۶۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ و لو نوی الیمین۔ ۷۔ اور اگر اپنے قسم کی نیت کی۔ ۸۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہ ہو۔ ۹۔ کذا لک عندہما۔ نو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ۱۰۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور۔ ۱۱۔ اسکے کلام کی حقیقت ہے۔ ۱۲۔ وغندہ کیونکہ یمنیا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ۱۳۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ ۱۴۔ پس اگر ۱۵۔ ۱۶۔ دونوں صورتوں میں اپنے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں صرف تھا کہ نذر اور صورت ۶۔ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ۱۷۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ و الیمین مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی یعنی لایوقوف الاول علی الیئۃ و تیوقت الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ ۱۸۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً فقط طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا قیاس و تہ بن پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا یفتضح۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل ہوگا۔ ۱۹۔ چنانچہ مولین نذر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی میں نہیں ہونے میں۔ اگر دہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت نبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز تعین بنیۃ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر تعین ہو گئی۔ ۲۰۔ جیسے صورت ۴۔ ۲۱۔ میں ہے۔ پھر اگر دہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر تعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے نبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو تنبیہ کیا کہ۔ وعندہما تعریج الحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کی وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ۲۲۔ کیونکہ جمع تو نسخ ہے پس کلام بیفائدہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت ۳م میں ہے اور صورت ۶۔ میں چونکہ مجاز کی نیت نہیں کر و حقا تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہذا لہ لا شافی بین الیمین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں جہت میں کچھ مماثلت نہیں ہے۔ لہذا لہ یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر آسکے تو وہ واجب ہونا چاہی ہیں۔ ۲۳۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ و الیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بغیر واجب کرتا ہے۔ ۲۴۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما علی ما لہ لیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ۲۵۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بڑی۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعادۃ فی الیئۃ بشرط العوض جیسے ہم نے اچھے بہ بن جہتیں عرض لکھا بشرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ۲۶۔ یعنی بالاتفاق جو بہ بشرط عوض ہو مثلاً یہ لے کر کو ایک مکان اس شرط پر جہ کہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عرض دے تو ہم نے کہا کہ یہ جہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ ہم میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفع کو اس میں مثل بیع کے شفع کا حق حاصل ہے حالانکہ عرض میں جہتا تو شفع حاصل نہ ہوتا۔ و لکن جو کہ شیخ متقن ابن العمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ محمد الاسلم و بدلنے سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالترام یا بزم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا احراز صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحف طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو بغیر طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ

شیخ کا اعتراض دارقین اور وہ یہ کہ نفس کلام سے اسے نذر واجب ہو اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ مرت
اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف توجہ
کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا۔ اس کے معنی بطریق مجازی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
جوت ہوئے۔ اور اہام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ یعنی دالین بغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لاتجد
فی السنہ۔ بھر سائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ ولو قال بعد علی صوم
بذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اسے تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ فتوبہ نذر
صحیح ہے یہی مختار ہے۔ درپس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم و الفطر یوم النحر و ایام التشریق۔ تو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ فتبنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انہیں روزہ نہ رکھے
صح۔ وقفضایا۔ اور اگر کو قضا کرے۔ فتبنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضا رکھے۔ م۔ اور اگر اسے ان ایام میں بھی
روزے رکھے تو نذر ہوگئی لیکن وہ گنہگار ہوا۔ ن۔ لان النذر بالسنۃ المحیضۃ نذر بہذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ فتبنی کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اسے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے مانعت ہے تو قضا کرے۔ م۔ رہا رمضان تو اسکی قضا
واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں آئے نذر کرنے سے واجب نہیں ہو بلکہ اسے تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے
الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی
تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسے بعد الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضا نہیں۔ کما فی الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ یعنی نذر بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم کر رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین کلمۃ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اسوقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پُر در پُر ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ فتبانی طور کہ اسے تعالیٰ کے واسطے
مجھ پر ایک سال کے روزے پُر در پُر ہیں۔ لان المتابعۃ لا تعری عنہا۔ کیونکہ پُر در پُر ۳۶۰۔ یوم کے روزے ان ایام
خالی نہ ہونگے۔ فتبانی سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پُر در پُر رکھنا شرط نہیں تھا لیکن بقضیہا
فی نذر افضل موصولہ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ان پانچوں
کو قضا بھی لازم ہو کرے تاکہ پُر در پُر کی شرط جائز ہو لیکن ہر شخص رکھی جاوے۔ دیتا فی نذر اخلاف زفر و الشافعی
اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ فتبانی ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہ ہونگے تو انکی قضا بھی نہوگی۔ لکن عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے مانعت وارد ہے۔ فتبانی چنانچہ عید
واضح میں حدیث گندی مایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ و ہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی نذرہ الا ما فانا
ایام اکل و شرب و لہال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بال کے ہیں۔ فتبانی معنی جامع ہے اور یہ لفظ دارقینی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہذا مذہبی رحم نے مختصر السنن میں لکھا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب

و ذکر انہی آیات پر - مع بہر حال ان ایام میں صوم سے عافیت دارد ہر دم - وقد بینا الوجه فیہ - اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی - و نہ
 رخصت کی نذر آنکے نزدیک صحیح نہیں - والعدۃ عنہ - اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا - و نہ کہ عافیت بالغیر ہو تو مرد و نذر
 و فاء نہ کرنا ان ایام میں پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہو اور تحقیق گزر چکی - م - و لو لم یشرط التعلیل
 اور اگر اپنے پورے کے شرط نہ کی - و نہ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر مقرر کیے - تو چاند کے غار سے
 روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں - اور اس صورت میں رمضان جو آدینکا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
 رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے - کما فی التخصیص - علم ہیچہ صوم مذہب الایام - ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا -
 و یعنی نذر ادا ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر منوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے - لان الاصل
 فیما یزیدہ الکمال - کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہوا اصل ہو - و نہ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی تو
 و اللہ وحی ناقص - اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہو - لمکان النہی - بوجہ عافیت موجود ہونے کے - و نہ حالانکہ
 اپنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو طاکر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے - بخلاف ما اذا عینہا - برخلاف اس
 صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو - و نہ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
 کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اپنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
 نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو رخصت کا مرتکب ہو اگر نذر ادا ہو گئی - لانه التزم یوصف النقصان -
 کیونکہ اپنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا - و نہ یہاں ادا کیا - فیکون الاداء بالوصف المتفرق
 تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اپنے التزام کیا تھا - و نہ تو نذر ادا ہو گئی - اگرچہ عافیت کی فراہم کر
 نہ کرنے سے رخصت کا مرتکب ہوا - (فردع) اگر اس ماہ یا دو حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں کچھ
 ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن بچے تو اسکو قضاء کرے و نہ رخصت
 کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی - اور اگر کل قضاء کیا تو چاہے متفرق رکھے - یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہو اور اگر ہفتہ سے زیادہ
 سینچر مراد یا تو اسکی نیت ہو - اگر ایک مہینہ پورے روزے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں منوع دن آوے اور اگر کسی روز
 بیچ میں افطار کیا تو اسروزہ رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہو اگرچہ ۲۹ - دن ہوں اور کما گیا بلکہ ۳۰ - دن لازم ہیں اور
 درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ - دن حوالی پورے کرنا لازم ہو - اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
 پورے روزے ہو تو چاند سے چاند تک پورے روزے کافی ہو اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ - پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی - اور
 یہی فقہاء پر - اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائض ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
 خالی ہوتا ہے تو وہ پوجب ہو گیا - اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی و غیرہ کے عاجز ہو تو جائز دن میں قضاء کرے - اگر ایک رجب کی
 نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ طہارین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے صحیح قول ہے ایک رجب قضاء کرنا واجب ہو
 ہر دم - و علیہ کفارہ نہیں ان ارادہ پیمینا - اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہو اگر اپنے کلام سے نذر مراد لی ہو - و نہ
 یعنی جب کہ حائض ہو - وقد سبق و جوہر - اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں - و نہ یعنی جو صورتیں مراد
 بیان ہے کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محض ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق
 تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہو - خالی نذر میں مستعمل ہو اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
 سے بھی قسم ہوگا - فاحفظہم - (فردع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہو کہ اس دن میں
 روزہ رکھوں جس میں زہرا دے پھر دیکھیں دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا حدیث تھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو قبول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے عت السراجیہ المصنوعہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اس نے کچھ نہیں کھا یا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں پیش
صوم کی نیت کی بجز اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اور تعالیٰ
کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع میں تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صوم نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
عت۔ تین چار دس جتنے روزے یا دن نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رکے خواہ شرف پاؤں و پڑ گزرا کہ اسے پورا پورے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہو گئے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عذر آیا جو جہض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق ٹہرنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج۔ م ت۔ متفرق نذر اگر پورا ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ تافہیحان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روزہ
کہنا چاہتا تھا گزبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جتنی ضرورت ہوگا کیونکہ نذر میں قصد بے قصد برابر ہے۔ السراج
عت۔ نذر کو کسی شرط پر حلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجہ سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر جب کے روزے ہیں پھر جب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی فقہین
کا قول ہے۔ وغیرہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتیٰ کہ جتنے روزے وہ ہوں ہر روزہ
کی ندرت کی وصیت کرے خواہ مہینہ میں ہو یا غیر میں ہو۔ اگر مرض نے اسے ادا نہ کر دیا تو واجب کیے گھر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب
نہیں ادا اگر ایک روزہ بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ المصنوعہ م ت۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من الحج یوم النحر صائمنا جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید النبی کے روزے صوم کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں
ت۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ومن ابی یوسف و محمد فی النواذر ان علیہ القضاء۔ اور
نواذر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہو کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ ت۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ عام
کرنا مصیبت ہے اور یہ مصیبت بعد ایام منوعہ کے مرفوع توقفاً واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالتذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
نفع لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ و صار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکررہ۔ اور منوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکررہ وقت میں نماز شروع کی۔ ت۔ مثلاً طبع یا غروب یا شمس و بہر کو نفل شروع کر کے تو زدی وقفاً واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق للابی حنیفہ وهو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم لیس صائم۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے جو فرق
نہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتیٰ بحث بہ المحالفت علی الصوم۔ حتیٰ کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حائض ہو جائیگا
جس نے صوم پر نیت کھائی ہو۔ ت۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھو گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں غلام
روزہ میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہو پھر اس روز شروع کر کے تو زدی تو اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ مذہب میں شروع کرنے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر ترکیباً للنتی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا ترکیب ہوا۔ ت۔
اور جس نفل کا شروع کرنا مصیبت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ تعجب البطلان۔ تو ایسے عمل کو میث دینا واجب ہے۔
ظاہر تعجب حیسانتہ۔ پس اسکو چھٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ و وجوب القضاء یتمنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ت۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے شام منع ہونے لگا اگر نیتاً تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا شام واجب ہے
تو قضا لازم نہیں۔ یہاں تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر ترکیباً للنتی نفس التذر و وجوب القضاء و لا نفس الشروع فی الصلوۃ

[illegible]

باب الاختلاف

واضح ہو کہ اختلاف کی تفسیر و تقسیم و اسرار کثرت و شراکت و آداب باطنی و خیریاں و دین اور سے وہ قاسد ہوتا ہے اور جو افعال ہیں ممنوع
ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجلہ بیان یہ کہ اختلاف کی شرائط میں اسلام و قتل و دہاک ہونا محض و خاص جہاں
سے دوسرے خلع ہوتا اور رسم و عادت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آقا و ہونا و پلٹ ہونا و نکر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اختلاف فعل کا اور
سلی و فساد کی اجازت سے جو عہد و نظام کا صحیح ہے۔ البتہ اے۔ کیونکہ شوہر و معنی کو اختیار ہے کہ جو مرد اور ملک کو قدر کے اختلاف
باب صلیح کرے۔ البتہ۔ اختلاف کا ادب یک سو سے غیر کے کام نہ کرے۔ ماسراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء و ائمہ کرام غیر کے مجوز
نہیں۔ البتہ ان میں گناہ ہو کہ بعض مضائقہ نہیں۔ شرح العلماء کا۔ چونکہ سید میں دنیا کی صلاح بائیں کرنا کہ وہ تحریر ہے تو ان میں گناہ
کے سبب کہیں ماحول سے ہوں۔ البتہ۔ اور غریبی اختلاف کا سبب کہ باطنیہ جہاد انہی میں منتفع و شاہد ملک ہو جائے اور کھانا
ہو۔ البتہ۔ کہ جس کی حالت ہو جائے۔ البتہ۔ قال اختلاف مشتبہ۔ نہ دین سے نہ راز کہ اختلاف مشتبہ ہے۔

فصل ششم کتا کہ کہ قدری و شائع متعدد ہیں ایسے امور کو جو شروع میں عوب ہیں مستحب و مستحبین میں کہ مستحب و مستحبین میں کہ مستحب
 بموسط میں کہ کہ اعتکاف قرأت مشرف ہے۔ پس انکی مراد اصطلاحی مستحب یعنی ہوتا جو سنت سے کمتر ہو مگر یہ مستحب نہ ہو کہ مستحب
 اصطلاحی کیا مراد ہو تو امام مصنف نے کہا کہ۔ والصحیح اسے سنت مؤکدہ لان النبی علیہ السلام و اعطى علیہ فی العشر
 الاولیٰ من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت علی علیہ السلام نے رمضان کے اخیر عشرین
 اعتکاف پر موانعت فرمائی ہے۔ والموافقہ دلیل اسے۔ اور موافقت فرماتا سنت ہو نے کی دلیل ہے۔ و فقہ جرح کہ دلیل
 از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا موانعت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت
 عائشہ دام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہما ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گارے تو آپ نے سب انکو روکے
 اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتیٰ کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا۔ کہانی الصحیحین وغیرہ۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے
 کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اسکی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔ بالجمہ معلوم ہو کہ اعتکاف رمضان میں سنون
 مؤکدہ ہے۔ اور یہی محض و بدائع و تحفہ میں کہ کہ سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور انکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اسوجہ سے کہ امام
 مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہنچی کہ ابو بکر و عمر و عثمان و ابن السیاب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے
 اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شروع کے بعد واجب ایسے لائق تھے کہ انھوں نے اس سنت کو بطور کفای
 چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت علی علیہ السلام کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابو بکر بن ابی بکر
 نے خود علمائے انکیہ کا قول بوجہ صلح احادیث کے رد کر دیا۔ کہانی یعنی۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اسنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف
 رمضان میں ہے نہ شایع ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم
 مؤکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت علی علیہ
 علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فایع ہوئے تو جب تکیل علیہ السلام نے اگر کہا کہ جو آپ ڈھونڈتے ہیں
 وہ آگے ہے یعنی یلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا۔ بین سے اکثر علماء کے نزدیک یلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے
 مع اختلاف کہ ۲۱۔ ہر ماہ ۲۰۔ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ یلۃ القدر کو عشرہ آخرین ڈھونڈو اور اس کے طاق
 رات میں ڈھونڈو اور ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخرین اور صاحبین کے
 نزدیک رمضان میں مگر شعبین ہے کہ دائر نہیں ہوتی۔ پس اگر شرط کی کہ بعد یلۃ القدر کے یا سا کر دنا تو بعد رمضان کے شرط
 ضرور پوری ہو جائیگی۔ پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اقبال سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعل کے نکلے گویا پشت ہر
 اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہو تو اسکو یلۃ القدر حاصل
 ہو گئی اور بغیر عمامہ گمان کرنے میں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پادریگا ورنہ نہیں حال کہ یہ گمان بالکل غلط ہے
 کیونکہ ان آثار کا کہنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں
 بلکہ یلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جزا یلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل ستانہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو
 اسے یلۃ القدر پائی اور فیصل الہی عزوجل ہر باقت کے مومن کو شامل ہو و الحمد للہ رب العالمین۔ بالجمہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ
 رمضان کا اعتکاف سنون ہے اور جو کہ محکم نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں گروا عبادت
 سوجا تا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور یلۃ القدر ہوگی تو یلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں لگا اگر چہ سو گیا ہو
 خافہ و حافظہ ہم تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ہو الیث فی المسجد مع الصوم و تہیۃ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں
 روزے کے ساتھ اور سنت اعتکاف کے ساتھ۔ فقہ جس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہے۔ سوم صوم۔ چہام بیت نمود ہے

اما البیٹ کر کھڑے ہونے کا وجہ یہ ہے۔ رائیٹ یعنی ٹھہرا جانا تو یہ اعتکاف کا رکن نہ ہو کہ اعتکاف موجب اعتکاف
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود ایسی ہیٹ کے ساتھ ہو گا۔ وٹ یعنی نعت میں اعتکاف از عکف و عکف ہی اور شاید
موانع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے و بار کے جن سے لازم آتا ہے کہ کسی باعث پر توجہ و تکیہ جادے و برابر
ایسی حالت پر ہے و قال تعالیٰ یکنون علیٰ اصنام لهم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکف کے محسوس ہیں اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنے نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہرا دے اس واسطے احوال سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد ہے لہذا
عورت کے حق میں اس کے گھر میں ناز کی جگہ پر حتیٰ کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہی جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ پر حتیٰ کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ ناز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اس کو پاک کر کے آئین اعتکاف کرے۔ الزا یہی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریم کر دیا ہے۔ مسجد النسخی
اور چونکہ یہ خیال مقصد ہے لہذا جو اصل تھا مگر فتویٰ اس وقت بھی کہ نہیں جائز ہے۔ و الا الصوم من شرط اعتکاف
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ وٹ کہ صوم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ و الفیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نہایت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ وٹ۔ پس بغیر نہایت کوئی عبادت نہیں ہوگی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہو تو محض
رایگان ہونا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہو تو فلاح الصلوٰۃ ہو گیا۔ پھر نہایت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ و ہواصل بنفسہ فلا ینبغی شرط الغیر۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط ہو گا۔ وٹ۔ یہ قیاس تو بیشک مقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کر دیا جو بعض کے جو بیان فرمائی۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ وٹ۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سیدین
عبد النزیر و راوی کی بشیر رحمہ اللہ تعالیٰ توفیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ عین
کی عبادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملا دے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن عیین نے توفیق کی اور
دوسروں نے توفیق کی۔ پس فقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام
پانے اندر کی قسمی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد انحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں یہ ہے ایک رات کے ایک دن آیا ہے سرادیا کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن عبد ربیع سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور نذر نہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و مشہور ہے۔ لیکن امام ابن عیین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن جابر
سکونات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر تھا و کرنا اس وقت ہے اور اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور ترمذی اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ادھر گزری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما
کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر نہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بعض نے روایت کی
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ گار رواہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک نذر
 سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانعم واسعد تعالیٰ اعلم۔ ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ
 اعتکاف صحیح نہیں ہو تا سوائے مسجد جماعت کے۔ نقول حدیثہ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ دلیل
 قول حدیثہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ و۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی نے ابی جاسر رحمہ سے گھر لیا
 کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت منقوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نفل
 توں حدیثہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا لکھ چکی۔ مع۔ اور حاصل یہ کیا میں قول صحابی خبر
 حدیث مرفوع کے ہر اس واسطے کہ قیاس کہ یہاں نفل نہیں ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات خمس
 اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ روایت حسن بن زبیر کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جہاں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں
 و۔ کیا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوں تو ہر اس واسطے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں
 کہ دلیل اسکو مساند نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادة انتظار الصلوة یختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے
 انتظار کی عبادت ہے یہی ایسی جگہ سے شخص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ و۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ شخص نماز کو ادا کرے
 لیے منظر تہجد ہو رہا ہو تو وہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حدیثہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد
 میں صحیح کہا اور قایم الیمان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی البیانی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 و اسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ البیہق۔ عورت نے اگر مسجد جماعت
 میں اعتکاف کیا تو کردہ کو بھی کے ساتھ جواز ہے۔ محیط النحر فی تافضہا۔ اما المرأة فتشکک فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے
 گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ و۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہو اور مرد و عورت کے واسطے
 عام ہے چنانچہ کتاب الصلوة میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه جو الموضع لصلواتہا
 یختص انتظار ہافیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہو تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ و۔ اور اس جگہ کا
 حکم عورت کس میں دی جومرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہر قسم کی بغیر حاجت انسانی کے بیان سے باہر ہو۔ مبطو النحر فی۔ اور مسجد بیت
 کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع۔ و لو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو
 و۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پائی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسے خاص نہ بنائی ہو۔ فجعل موضعاً فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا
 اعتکاف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ و۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی
 میں چار دیواری رحمت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک برہ کی جگہ ہو عورت
 کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے منع کرے
 اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی جو توبہ اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گناہ ہوگا۔ قاضی خان مع۔ و۔ عورت نے اعتکاف
 کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پادین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء
 واجب ہے۔ افصح یمتیق بن ہر کہ اگر شوہر نے ایک جہنہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو کچھ دیر پہلے ہر اعتکاف
 سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ سپین ہو تو نہیں۔ محیط النحر فی۔ رہا یہ کہ اعتکاف کو کن احمد کی ماضی اور
 کن کی اجازت اور کوئی کردہ اور کن شانے داسے میں نذر فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور اعتکاف یا ہر مسجد سے۔ و۔ یعنی
 جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو رہا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ پر لے جیسے عورت کے لیے

اور سحر کے پہلے میں جو اپنے پاک صاف کراہے۔ ان میں سے غایب ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے۔ وقت سنانہ
 پیمانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب اخطام ہو اور مسجد میں محفل بغیر تلوینٹ مکن فواء کمانی النہ۔ اور
 الجحۃ۔ یا عجمہ کے لیے۔ وقت یعنی مرد کو نہ عورت کے واسطے یہ قدر نہیں ہے۔ پس نفا سے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر
 گھر یا دوسرے اگرچہ آہستگی و دنا سے رہتا رہتا ہو۔ اور ایسے ہی وضو سے غایب ہو تو مسجد میں داپس آوے حتی کہ اگر ایک
 ساعت بھی ٹھہرا تو پھر جب تک کے نزدیک اقلات فاسد ہو اسے محیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا
 جو بعض کے نزدیک اقلات فاسد ہوگا۔ ان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو جوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
 السراج ۶۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما لحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کان البی علیہ السلام
 لا یخرج من مکتفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت علی الصریح علیہ وسلم اپنی
 جا کے اقلات سے برآمد ہوئے مگر بغیر حاجت انسانی کے۔ وقت یعنی پیمانہ پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح السنۃ میں یہ حدیث
 اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت علی الصریح علیہ وسلم اقلات فرما کے میری طرف کو مبارک ٹھکانا دیتے تو میں نکلتی
 کہ وہ بی اور آپ گھر میں داخل ہوتے تو میں نے سوائے حاجت انسانی کے رفع۔ یعنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے
 کا وجہ مبارک ٹھکانا دیتے تھے۔ اور سابقین میں بھی حدیث ام المومنین ہر روایت ابو داؤد میں گدماہ۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو
 یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقصیتہا فیہم الخروج لما ستثنی۔ اس واسطے
 کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات
 کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ وقت کیونکہ مجبوری کے امور اختیار میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا
 انسانی صحت کے لوازم سے ہر مذکورہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولایکث بعد فراغ
 من الظہور لان ما ثبت بالضرورة تیقنہ بقدر رہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
 کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ وقت اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو
 صحیح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا کرہ ہے۔ م۔ واما الجوف فلانہما
 من اہم حاجۃ وہی معلوم وقوعہا۔ اور ہر جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات میں سے ہے
 اور حکم قابل اہتمام ہر انداز کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ وقت تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہو گا کہ اسکی مسجد میں جمعہ نہ تھا
 ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مسجد لانه یکنہ الا عتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
 عتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں عتکاف کرنا مکن ہے۔ وقت تو کوئی لا چارہ کی ضرورت تفتی ہوئی
 اور یہی مشہور قول مالک رحمہ اللہ ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العزلی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ
 ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الا عتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ عتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔
 وقت اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث خذیلہ بن ابی بن الجوزی۔ واذ اوضح الشریع فالضرورة مطلقۃ فی الخروج
 اور جب شرع ہر مسجد میں صحیح ہو تو ضرورت چھوڑنی ہو نکلنے میں۔ وقت یعنی نکلنے کی اجازت دینی ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہے
 جس مسجد میں عتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ وخرج
 عین نزول الشمس۔ اور جب دم آفتاب کو نکلے ہو نکلے۔ وقت یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب تیوجہ
 جمعہ۔ کیونکہ ادا سے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ وقت اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہو گا ضرورت لاحق ہوئی
 ہے۔ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا قاعہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعد اعینہ فخرج نے

وقت یکم نہ اندکھا۔ اگر اسکا مقام اعتکاف جہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ یا ناگن ہو۔ ورنہ یعنی معطل
کافی الکافی۔ اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانچ سنت مقصود
ہرپس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آدے۔ واصلی قبلہ اور بجا دینی روایت سننا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک رکعت میں چار رکعات ہیں۔ الا ربع سنتہ در کتات تہیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور در رکعات
تہیۃ المسجد۔ و بعد یا اربعاً و سنا علی حسب الاختلاف فی سنتہ الجمعہ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات در بقول
ابو حنیفہ) پانچ رکعات در بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتہا تو اربع لہا فافقت
یہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ و شیخ ابن العمام نے کہا کہ اگر داخل ہونے ہی فرض
یا سنت شروع کر دے تو تہیۃ المسجد سے کفایت ہو پھر در رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن مع ضعیف یا اس جگہ
کہ انہی ماسے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے۔ صحت۔ بین کتاہون علی بنی اہل یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں منوں ہو لیکن چونکہ
دونوں جگہ سے واسطے مسجد جو نماز جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہو اور اس صورت میں تہیۃ المسجد بھی قسم سنت کیوں
معتبر ہو اور حتی ضرورت تو ادا ہو درجہ کمال ہے نہ تاکہ واجب ہو بقصر ہو ورنہ سنت بھی روا ہوگی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف
نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تہیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق سمجھا جائے یا نہیں۔ فافهم ہم۔ اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہو تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البتہ منع۔ خواہ وہ منوں مقرر ہو یا نہ ہو و دونوں ہی صحیح
ہو۔ الخلل صہ قاضی خان۔ جیسے غار عید کے واسطے نکلنا فساد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اہل وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادا سے فرضی و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس فقہاء حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ و لو اقام فی مسجد
الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر متعلق نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ و جتنی دیر میں فرض دسکے تو اربع
سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لانه موضع اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے۔ و بخلات گھر کے۔ الا انہ لا یستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانه التزم ادا وہ فی مسجد واحدہ کیونکہ
اُس شخص نے ایک مسجد میں ادا سے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ و۔ اور ایک ہی جگہ دراز نہ تاکہ ایک عبادت پر قیام
کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجد دن میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے۔ فلا یتیمافی مسجدین من غیر ضرورت
تو اس اعتکاف کو دو مسجد دن میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ و۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن کردہ ہے۔ کافی المسراج۔ اور اشارہ ہے کہ بذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
سندم جو گئی یا زبردستی نکلا لایا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استھاناً فاسد نہیں۔ البتہ منع۔ اسی وقت سے یہ ہوا
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے۔ ہم۔
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ اتیس ہیں۔ اور اگر سچانہ شباب کو نکلا تھا دہان فرخواست
نے اسکو ایک ساعت رکھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام شافعی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ الخلل صہ۔ و لو خرج من المسجد ساتھ بغیر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر فسد کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ و۔ اگرچہ نکلنا جھوٹے سے ہو۔ خلاصہ قاضی خان۔ عند ابی حنیفہ مع
وجود المتاعی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا شانی پایا گیا۔ و۔ چنانچہ مدعیان میں ایک
ساعت اعتکاف نہیں تھا۔ و جو اطمینان۔ اور قیاس بھی ہے۔ و۔ ہی افسوس ہے۔ البسوط و الخلل۔ اور یہی ایک شافعی
ملاحظہ قائل ہے۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ طویل ہو۔ و۔ و قال لا یفسد حتی یكون اکثر من نصف

اور جماع الفقه میں بھی بغیر قید کے کہا کہ متکلف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج وغیرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کتابوں لیکن خافض خان دوفیرہ میں قید لگائی کہ متکلف کو مضائقہ نہیں کہ طعام دایسی چیز جس سے چارہ نہیں خرید و فروخت کرے اور اگر اسے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زمینی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ۲۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے مسئلہ میں اشارہ کیا بقولہ۔ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بجاہتہ۔ کیونکہ متکلف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے یا نہ ہو کہ کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت ردائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کتابوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل دیہات کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا رہا ہوگا۔ الا اھم قالوا لیکرہ احضار السلع للبیع والشراء۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ متکلف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لادے۔ ف۔ میں کتابوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی جو بہر حال متاع لانا و دون قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرم عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ ہما۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آویگا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائیگی۔ ویکرہ لیسر السلع للبیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص متکلف نہ ہو اسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ بقولہ علیہ السلام ضیو اساجدکم صیباکم الی ان قال وبعکم وشرارکم۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسور کو بیٹی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یا ناک کرنا اور اپنی فروخت و خرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنون کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور توارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جلیں بناؤ اور جموں میں اکو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ و ابی داؤد و ابن عدی و غیرہم اور اسانید ضعیف میں اور ابی اسد لال بحديث عبد الصمد بن عمرو بن العاص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی لگاری جاوے اور اس میں شعر خیر جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ و احمد و بخاری و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جسکو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ بھر تجھے واس نہ دے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ منع۔ حال و لایستلکم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ متکلف کلام نہ کرے کہ نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعلبادی بقول النبی ہی احسن الایہ۔ جب کہ مقتضایے آیت ہر حال میں دیر جا کہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو متکلف کے واسطے مسجد میں بد رتبہ ادلی ہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کما فی الجوسرہ۔ اور افضل الذکر لہ الا الصبر۔ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور جب رہنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذران لے۔ جیسے کفار و مجوس اپنی بنائی ہوئی شیعہ میں سمجھتے اور جیسے بھٹے جمال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریرا مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت یس بقرۃ فی شریعتنا۔ کیونکہ جب کاروزہ ہمارے شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت الیہ ایسی حالت سے پاک ہے۔ لکنہ تیجانب مایکون ماتما۔ لیکن متکلف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ ف۔ بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلا دیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ اور متکلف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے۔ و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنئے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کے کیونکہ قصص میں غیبا

و نصیحت ہے۔ نو دوی رحم نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جادہ کے حالات اور نہ یہ وہ قہوی کی روایات ایسی ہیں جو موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو سمجھا سکتے ہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ نقص مراد نہیں جو تاویل مبالغہ سے لگے یا ایسے نقص روایات نہیں جو مکار و عطار کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ جو عطار و عطر جھوٹی حدیثیں دیکھے مسجد دن میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے انہیں بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے۔ اور جو اربع الفقہ میں ہیں کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و اسلامی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضافہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع و مسجد کی حجت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہو گا اور سایہ نہیں لگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے رواہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد اظہام کے قیمی نہیں یعنی قیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ م منع۔ ویحرم علی المتشکک الوطی۔ اور متشکک پر دلی کرنا حرام ہے۔ ف۔ دمی باہن طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں دمی کی حاجت پوری کر کے نماز مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدائے لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہم انتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کرد و عورتوں سے درجائیکہ تم مساجد میں متشکک ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ دمی کی طرح دوائی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو دمی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ و کذا الشمس والقمر۔ اور یوں ہی حرام ہیں کھانا اور برہہ لینا۔ ف۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و برہہ صحیح بنفوط حرام ہیں پس دمی بدرجہ اولیٰ حرام ہے اور اگر مباشرت کتنا یہ جامع ہے تو بھی مس و برہہ کی حرمت ثابت۔ لہذا من و دوائیہ صحیح علیہ کیونکہ یہ ہر فعل دمی کے داعی سے ہے تو متشکک پر حرام ہوا۔ اذ ہو مخطورہ۔ اس واسطے کہ دمی تو اعتکاف کا مخطورہ ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اتنی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں ہر اہر شہر ناپس دمی نہ کرنا اسکے منوعات سے ہوا تو دمی نے اپنی دوائی کے حرام ہے۔ کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ دمی مع دوائی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ احرام صرف دمی حرام ہے اور مساس و برہہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا مخطورہ۔ کیونکہ دمی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ مخطورہ۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور تعدی نہیں ہوتا۔ فلم یعد الی دوائیہ تو دوائی تک متعدی ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں دمی حرام رہی اور اسکے دوائی مانند مساس و برہہ کے حرام نہ تھے۔ ہاں جب جو ان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار دمی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر متشکک نے دن میں بھولے سے کھایا یا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مفر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے۔ لہذا یہ۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہو گا۔ پھر نفس دمی میں اور اسکے دوائی میں ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا۔ فان جامع لیل او نہارا۔ پھر اگر متشکک نے جامع کریا رات میں یا دن میں۔ غامداً او تاسباً۔ خواہ عمدتاً یا بھولے سے۔ بطل اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہو گیا۔ ف۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لان المیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے نہ صوم کے۔ ف۔ حتیٰ کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جمع کرے تو روزہ کے حق میں مفر نہیں۔ و حالۃ الحاکمین مذکورہ فلا یخدرہا لیسان۔ اور اعتکاف و انون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول نہوگا۔ ف۔ حتیٰ کہ بھولے سے جمع بھی نفع ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور اہم شافعی رحم نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

مشتک کا بھول کر جامع کرنا مقصد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے ایام ابو طیفہ و صاحب سے روایت کیا ہے۔ ولو جامع فیما دون
 الفجر۔ اور اگر مباشرت کا اسوے نزع میں ہے۔ مانند ران و پٹ و زہرو کے۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل
 اولئس۔ باؤسہ یا باساس کیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ یا قبل یا عقباً۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانه فی
 معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے۔ ذہ فاسد ہو جاتا ہے۔
 ولو لم یثزل لا یفسد وان کان محرم۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہو تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔
 یہی قولی الامام احمد و زنی رحمہما ہے۔ لانه لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت
 نہیں۔ اور جو المقصد۔ اور جماع ہی مقصد ہے۔ ف۔ خواہ صورت واقعی و لون ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور بیان کو کلی
 دلندا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقصد
 میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور بیان انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر مشتک نے کسی صورت کی
 صورت میں تھوڑا کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عدت کی نزع وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مقصد نہیں۔ البتہ۔ جیسے خلام
 ہوا تو مقصد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر کے اس طرح کہ مسجد خلوت نہ ہو تو مضائقہ نہیں روزہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
 واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البتہ۔ واضح ہو کہ اگر اغار یا جنون طاری ہو تو
 نفس اغار و جنون بالاختلاف مقصد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخراً ہو تو اعتکاف فاسد
 ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہو تو اتفاق کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ البتہ۔ الفتح۔
 یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغار دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغار دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معنوی ہو گیا
 پھر کئی سال بعد اتفاق ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خان۔ گالی گلوچ و جھگڑا کر کے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ المخلصہ۔ مخلصہ
 میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عذر و سہو ایکسان میں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
 جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عذر و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البتہ۔ الفتح۔
 مشتک لباس پہنے۔ خوشبو لگا دے۔ دسریں تیل ڈالے۔ المخلصہ۔ اور اگر رات میں اپنے نشہ پر یا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف
 باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ منظور اعتکاف۔ جیسے اپنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضی خان
 واجب اعتکاف جب فاسد ہو تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین جہنہ کا اعتکاف نہ ہو پس ایک روز انتظار کیا تو اسی دن
 کو قضاء کرے اور اگر مینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عذر بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا دن میں
 کھانا جماع کرنا وغیرہ بند ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس
 و جنون و اغار و طویل۔ مع۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
 واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ المخلصہ۔ دالہا یہ۔ اور بیان دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف
 ایام لزیمہ اعتکاف نہ کیا یا ایسا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع انکی ملاوٹ کے
 اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ خلا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مینہ یا دس روز کا اعتکاف
 واجب ہے۔ مع۔ اور دن ہی راتوں کے ذکر سے آگے۔ من لازم میں شلایم رات یا زیادہ۔ انکانی و البتہ۔ الفتح۔ لانه اگر
 الا ایام علی سبیل الجمع یتناول باہر انہا من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بعد میں جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی ملاوٹ کو شامل ہوا ہے
 یہ قال مارا تک منذ ایام۔ ہوتے ہیں کہ میں نے مجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ واطر او طلیا لہا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
 ان ایام سے انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ ذکر ابو علیہ السلام میں فرمایا۔ آج تک ان لا تکلم الناس شتائیام

یعنی محل فردہ کی نشانی یہ کہ تو بین دن و گون سے کلام نہ کرے۔ مراد میں دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں ہی ہے
 میں فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی شمس تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دون کے۔ منع پس اگر تین دن
 یا دو دن کی راتیں یا دو رات کی نذر کی تو دون کے ساتھ آگے راتیں یا راتوں کے ساتھ آگے دن داخل نذر ہو گئے
 ابد رت۔ و کانت متابعہ وان لم یشرط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پورے لازم ہو گئے اگرچہ اسنے پورے
 کی شرط نہ کی ہو۔ پس ہی قول مالک و احمد کبر۔ مع۔ لان منی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلمات
 کیونکہ بنا سے اعتکاف تو پورے پورے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ فت۔ دن ہون یا رات ہون۔ بخلاف لغو
 بر خلاف صوم کے۔ فت۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے سے پورے ہونا ضروری نہیں۔ لان بناء علی التفرق لان الیالی
 غیر قابضہ للصوم مجب علی التفرق حتی یفصل علی التتابع۔ کیونکہ بنا سے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہن تو تفرق
 روزے لازم ہو گئے یا تاک کہ وہ پورے ہونے پر تصریح کر دی۔ فت۔ تو البتہ پورے لازم ہو گئے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
 اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ ابد رت۔ وان نوى الايام خاصة۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر میں
 دنوں کی نیت کی۔ فت۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانه نوى الحقيقة۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا۔
 فت۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں نقطہ راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔
 کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا بر خلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو کر بغیر روزہ کے شرط کی تو نہ لازم ہو
 روزہ واجب ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ کثر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک ہی دن کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہوگی۔ فتح بھر اگر ایک
 صوم یا غیر صوم کی نذر ہو تو پورے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الطہیرہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم
 ہوتا ہے تو پورے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو تفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو۔ ابد رت۔ اور جب رات و دن لازم ہو
 تو اعتکاف کی اجبہ اور شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ مگر حسب عرفہ و عرفہ کا
 فی الجمع۔ د۔ پس اگر کما کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجبور واجب ہے کہ دو روزہ اعتکاف کر دن تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
 ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے
 قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلیزمہ بلیا لیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روزہ اعتکاف لازم کیا اور
 کچھ نیت ہے تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ فت۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
 کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولى
 اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی۔ فت۔ یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایہ مذکور
 ہے پس نوادر کے موافق اول روزہ درمیانی رات داسکے بعد دن لازم ہیں۔ لان التثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے
 فت۔ اور جمع کی صورت میں دون کے ساتھ راتیں مراد نہیں اور تثنیہ میں نہوگی۔ و فی المتوسطه ضروره الاتصال۔ اور
 دو دن دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ اسلئے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
 رات بلا ضرورت داخل نہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی التثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی میں
 فت۔ کیونکہ مفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطا لامر العباده والامر بالمعروف
 تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لازم کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ فت۔ پس دو دن راتیں اعتکاف کر لینے میں
 بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاصبر تعالیٰ اعظم۔ (فروع) اگر پیمائید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے
 اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روزہ اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہو گیا

گروہ گنہگار ہوا۔ اظہارِ حد۔ اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں ہوگا۔ الظہیر یہ۔ اگر گزیرے
 عینہ کے اعتکاف کی نذر نہ ہو تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا عینہ عین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
 کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البھر۔ اگر عینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع میمون یا
 ایک صاع چھ ہمارے طعام قدیہ دے بشرطیکہ اسے مرنے وقت وصیت کی ہو۔ السراجیہ۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے
 البیان۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مرض نے نذر کی پھر ایک روزہ بھی اچھا ہوا تو
 تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ السراجیہ۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا
 معلوم ہوا تو اس پر قضاء نہیں اور جو درمیان میں جاتا تو غایب رہا یا مبتدئہ میمون کے حکم ہے۔ الزاہدی۔ اور جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا
 یا سیر گذشتہ کی قضاء ہے جانے یا بخانے۔ فاضلان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ شیخ ابو بکر الرازی ابھاس نے
 کہا کہ غفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے
 روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مامور ہے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل ناز کے ہے۔ الزاہدی۔
 غلی ہذا۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو یارین۔ قال المترجم۔ اور ہمارے دیار میں اس کو بچہ غالباً بغیر
 مضرت جیسی اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اہل بقول اہم جصاص ہے۔ فامد تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں غفل باطل ہوا واکثر
 مسلمان ہوا و میمون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے ہمدان افطار کر دالا اور جس نے
 یوم اشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحر کی کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
 سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ دار ہیں جن کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھا دیں۔ البیان۔ اظہار حد۔ اور صحیح یہ کہ
 ایسا کرنا واجب ہے۔ افح۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی سچی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے۔ والحد
 اعلم۔ اور جامع ہے کہ حائضہ و نفاس والے مسافر و مرضی پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ اظہار حد۔ پھر بعض مسافر
 تو علانیہ کھا دیں اور حائضہ میں دو درتین میں ایک میں خفیہ کھا دیں۔ السراج۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضا کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح یہ ہوئی
 تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ اظہار حد۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۲۔ قسم
 ہیں انا لکھتے ہیں۔ ۱۔ درپردہ واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ طار۔ ۴۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان
 حد۔ ۱۔ نذر عین۔ ۲۔ قسم عین۔ اور جو قسم میں پردہ واجب نہیں ہے۔ ۱۔ قضاے رمضان۔ ۲۔ حج منع کے روزے۔ ۳۔ جہاد
 میں سر نہ لانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر عین قسم مثلاً واسر میں ایک ماہ
 روزہ رکھنا۔ البھر۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتیٰ کہ اسی برحق کا سنہ متفق ہے جو کافی
 وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رحمہ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ انہی رات
 میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ جو قہارین
 شعبان کو شبِ برات جوڑم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔
 اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا جڑھا دا
 جڑھاؤں و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ اسی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
 کر دے تو میں اس غیرے بندہ صالح کے بیان فقرائکو طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے پوریا خریدوں یا نفل و مانند اسکے
 یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوتی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر نقطہ اس واسطے ہوا کہ مال نذر بیان
 اسکے مستحقین کو صرف کرنا لیکن صرف اسکا اس تمام پہ کوئی عالم یا شیخ نہ لکھتا کہ فقیر ہوا مردہ و فقرا کے واسطے ہے اس

معلوم تھا کہ یہ جو دم وغیرہ لیکر فرائض ادا کیا پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بیجا تھے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو
کہ وہاں زندہ فقرا پر صرف کرین اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البحر والحدود - ۵ - واضح ہے
مگر مزار کے فقرا پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقرا کو دیدیا تو کافی ہے۔ کامیج فی الاصول والفروع - ج ۱ -
مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ المحتجبی وابن الکمال - و- بھی صحیح ہے پس قول کر اہل
تحریری ضعیف ہے۔ م -

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ شیخ متقی ابن الحام نے کتاب الحج کی شرح میں جو تفسیر طریقہ اختیار کیا اسی کی تفسیر یہ ہے کہ نازد
زکوۃ و صوم جو کہ جلد کر رہے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج نام عمر میں ایک مرتبہ ملتا اسکو مؤخر کیا اور اسکی فرضیت کے شرط
اسی بہت ہیں تو فرضیت کتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو تقدم اور حج کو مؤخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل
کیسے کہ شریعت کرنا ہوں جبکہ تمام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بخاری و مسلم و غیرہم نے محمد بن علی بن الحسین
برقی الصنف سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مر جا اے میرے بھائی
جو مجھے خواہش ہو مجھے دریافت کر اتنے میں ناز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے ناز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہوئے
ساتھ لٹک جاتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجوب پر رکھی تھی میں جبکو اسی کپڑے میں ناز پڑھائی
وہ عمر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے جس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا
بندہ کین اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر برس ٹھہرے کج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں دو گون میں اعلان کیا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے میں ہیں مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اور آپ کی طرح حل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک کہ فدا علیفہ پر آئے تو وہاں اسامہ ثمالی سے محمد بن ابی بکر
کو بجانب اسامہ ثمالی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کھلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے ٹکوت کر کے
حرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ناز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ فقوا پر سوار ہوئے حتی کہ جب
آپ کا ناقہ جبار برٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے ساتھ سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں
و جیسے جانتے میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے
اور آپ برقرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور حکام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید
کی۔ بیک اللہم بیک لبیک لا شریک لبیک ان الحمد و المجد لبک و الملک لبک لا شریک لبک۔ اور دو گون نے آپ کی اس
تعبیہ کے ساتھ تعبیه کیا پس آپ نے دو گون پر احسن سے کچھ انکار کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تعبیه فرما کر کیا
جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم فوج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عموماً جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا
برہنہ کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس میں بارسل گیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی و اخذ واسم مقام
ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم مقام کو انجے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کا کہنے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کرنے کو قرآن میں قل یا ایہا الکافرون ہر جا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو ہوسہیا پھر دروازہ سے منظر
نکلے پھر جب منظر سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان العظام المرتدہ من شائرہم من الاء۔ شروع کر دے لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے
شرع کیا پس آپ نے منظر سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکیب کی

لوگوں نے کہا کہ ہم کو اسی وجہ سے کہ آپ نے حکم دیا تھا اور سات آدمی اور ایک خدائی ہمیں آپ نے آسمان کی طرف اپنی
 طرف اٹھا کر لوگوں کی طرف سے فرمایا کہ ہم اشد میں مرتبہ یعنی اس میرے کئی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر
 اذان دی گئی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غرہ چالی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غرہ چالی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ
 گارزینیں چڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقع میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صواب کیا اور جل الشاة
 کو رو برد کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی دیر بعد ہی جانی پڑا
 جب آفتاب کا گرد اڑو ب گیا تو اسلحہ رزم کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت
 کر لی حتیٰ کہ اسلحہ سر کجاوہ کے موک سے گلتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اسی کو گواہی ہے کہ آہستگی۔ جب کسی ہاڑی پر
 آئے تو باگ کچھ دھیلی کر دیتے حتیٰ کہ اس پر چڑھ جادے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء چڑھی
 اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل بین چڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر ناز فجر چڑھی ایک
 اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشراہرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
 بکبیرہ تسلیم و توجید انہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ غروب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور
 روایت میں تفصیل بن عباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے باون والا گونا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
 روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہوج گندنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھوڑنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے کچھ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا ہاتھ دوسری طرف
 پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن ہمسریا آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی رستہ اختیار کیا جو عجمی گھیری کو
 نکلا یہاں تک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ کبیرہ کہی کنکریاں
 مثل حصی اچھوت تھیں انکو بھی الوادی سے مارا پھر سحر کی طرف پھرے پس ۶۳۔ بدتہ اپنے دست مبارک سے نزع فرما
 پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے ہاتھی نزع کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ
 ہر بدتہ میں سے ایک کنکریاں ایک ہڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے انکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے خوب پیا
 پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں غرہ چڑھی پھر عجمیہاں پہنچے اس آئے اور یہ لوگ
 نہ زمزم سے پانی بھر کر پانے سے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کچھ بھرے جانو گھر یہ ہوتا کہ لوگ تمھاری تقابیت پر
 علیہ کرینگے تو میں بھی تمھارے ساتھ پھرتا پھر عجمیہاں پہنچے اس آئے اور یہ لوگ نہ زمزم سے پانی بھر کر پانے سے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کچھ بھرے
 روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر نزع کیا حالانکہ نبی سب منعم ہیں تم اپنے دیردن میں قربانی کرو اور میں نے اس
 مقام پر دتوں کیا حالانکہ وہ کل موقع ہوا میں نے یہاں دتوں کیا حالانکہ میں کل موقع ہے۔ ابن جان نے بعد روایت
 حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدتہ نبات خبہ قربانی کر لے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر خیریت اس وقت ۶۳۔ برس کی تھی تو ہر سال
 کے واسطے ایک بدتہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شرط دارکان و واجبات و سنن
 و مستحبات ہیں۔ الحج نیت میں کسی معصوم کی طرف قصد کرنا۔ اور نفع میں قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے
 ایک رکن ادا کرنے کے واسطے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حج عبادت پر اخلاقی خصوصہ طواف و دتوں سے اپنے وقت پر رد حالیکہ احرام
 باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ خلیع محقق نے کہا کہ ادا سے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے احرام
 کیا تو بہتر اسکی تعریف دوم ہے۔ اولاً اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف دتوں و طواف و قربانیت کا ہے۔ حج واجب ہونے کا

یا مومن کی پاکت کا خرما جو با جمیع - ابو ہریرہ - اور اگر غائب گمان سے یقین ہو کہ گنجدہ سال ایک سال تک سلاطین کے لئے ایک سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہو یا نہیں پس اس میں رد قول میں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عند اہل کونین یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ - اور ابو حنیفہ تر سے ایسی بات مروی ہے کہ وہی پر ولایت کرتی ہے - فت کہ فی الفور واجب ہے - بحد میں کہ اگر ابو حنیفہ سے دور و اتوں میں سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - منع - اور یہی قول رحم ہے - اقرآنہ - حتی کہ اگر ایسے تاخیر کی تو فاسق و ماسکی کو اسی مردود ہوگی - اقبیین - یعنی جب کہ خلا ایک سال تک استعصاف ہوئی اور اسے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیر و کناہ ہے پھر اگر اسے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیر و کناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردد الشہادۃ ہو گیا - دفع - لیکن جب کبھی اسے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہو گا اور با جمیع اس پر ترک فرض کا کناہ نہیں رہیگا - اقبیین - وعند محمد الشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا جراحی ہے - فت حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا - لائہ و طیفۃ العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - لکان العمر فیہ کالوقت نے الصلوۃ - تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نادر میں ہو گئی - فت چنانچہ جب فکر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجائش ہے - م - لیکن اگر وہ مر گیا اور وہ نہ کیا تو با جمیع گناہ ہوگا - اقبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - فت یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص پوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - فت یعنی یا حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں - و الموت فی سنتہ واحدۃ غیر نادر - اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے - تہتضیق احتیاطاً تو اسے ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - فت کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - فت پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے - ولذا کان التبعیل افضل - اور ایسی احتیاطی جت سے جلدی کرنا افضل ہوا - فت واجب نہیں ہوا - بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی شلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آ جانا نادر ہے - فت تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور دینی امور ادا کرنا بہ دن تاجر کے لئے واجب ہے - مگر حج بذکیا یا ناک کمال تلف کو ڈالا تو اسکو گنجائش ہے کہ قمری بیکرج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے اگرچہ افضل کوئی سلطان ادا کرنے کا نوازا امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کیا ہے - الطیرہ - و - چہرہ اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو ملوک برج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے - البحر - ملوک و طفل میں فرق آخر میں آیا ہے - و اما شرط المحرمۃ و البلوغ فتواری علیہ السلام آیا بعد حج عشر حج ثم اعتق فلیہ حجة الاسلام و آیا صبی حج عشر حج ثم بلغ فلیہ حجة الاسلام اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے بھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج بھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے - فت تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جب حج ہو تو سب نفل ہونگے - حدیث کو حاکم نے با سند صحیح محمد بن اسماعیل کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ صغیر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مسلسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے - م - و العقل بشرط صحۃ و تکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - فت یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کجائی ہے پس بحد میں برج فرض نہیں اور متعہ میں اختلاف ہے - م - مگر وہ کلام صحیح الجوامع - ادا یوں ہی جوامع کا تہمت ہونا - فت یہی شرط ہے - لان بحد و دنیا لازم - کیونکہ بحد میں صحت دینی کے عاجزی لازم ہے - فت تو عاجز پر حج فرض ہو گا و دنیا جبکہ پاؤں کے باقی رہے یا اگرچہ پاؤں کاٹ گئے ہوں حج فرض نہیں ہوا تو پاؤں والے کے اپنے حج کا بھی واجب نہیں اور نہ فرض پر دست

گونا گوں آدم اور بون ہی ایسے ہوتے ہیں جو راحلہ پر چکر بٹھائے ہیں سکتا ہے بعض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ وفت۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا
 ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک رعایت کو اور میں جو۔ وفت۔ والاعلیٰ اذوا و جد من یلقیہ موتہ سفرہ۔ اور اندھے
 نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ وفت۔ یعنی ساری پرچہ حادے آثار سے ہر درج کے افعال
 میں اسکا ہاتھ تمام کر ادا کرادے۔ و وجہ زرا و راحلہ۔ اور امی نے زرا و راحلہ بھی پایا۔ وفت۔ اگرچہ انہیں شخص کے نزدیک
 قدرت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عند الی حنیفہ رحمہ خلافاً لہا۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایسے اللہ سے ہر واجب
 نہیں ہوا۔ بخلاف صاحبین کے۔ وفت۔ یہ اختلاف اس اہل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت ہے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ
 کے نزدیک مقبرین اور صاحبین کے نزدیک مقبرین۔ و قد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔
 وفت۔ باب تیمم و نفس ادا سے ناز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسیاجی۔ اور اسی کو شخص ابن الامام نے
 نوی کیا ہے۔ البحر۔ و اما المقعد فعن ابی حنیفہ انہ یجب لائے مستطیع بغیرہ فاستطیع بالمرأۃ۔ رہا وہ شخص جسکے
 ہاتھ پاؤں رہتے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بر روایت حسن) کہ اسپر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
 والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ یہ روایت
 حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر مذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انہیں اسکے خلاف بھی روایت آئی چاہے
 کہا۔ وعن محمد انہ لایجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ باوجود بر لازم نہیں۔ لائے غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات
 ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعلیٰ۔ بر خلاف اندھے کے۔ لائے لوہی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
 کر دی جاوے تو وہ ادبذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الفضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا تو بمقام حج سے ہٹ گیا
 گیا ہے۔ وفت۔ اور ہٹنے ہوئے ہر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
 وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الطح
 بہرہ و شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے اہق ہے حتی کہ امام
 ابو حنیفہ کے ظاہر مذہب پر مجوس و خائف ہر حج واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر
 واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زرا و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیری ہو تو باوجود اندھے پر بذات خود
 وجوب نہیں ہے مگر غیر حج کرنا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیری ہو گیا
 امام رحمہ کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں نہ القاضی خان۔ پھر یہ سب اس صفت میں ہے
 کہ زرا و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا پایا یا حج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زرا و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
 نہ کیا حتی کہ اپنا حج یا مطلق وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اسپر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے۔ محیط۔ اور اگر تکلف شدہ ہو کہ ساتھ
 انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جا دیں تو اپنے زرا و راحلہ کو واجب نہ ہوگا۔ الطح۔ ملاحظہ
 من القعدۃ علی الزرا و الراحلۃ۔ اور زرا و راحلہ پر قدرت ہونا ضروری ہے۔ وفت۔ بدل قوت کا اقبال نہیں ہے پھر زرا و
 ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت و آسکے مانند ہو اگر اسکو روئی و نیر کا تو وہ لایجب تہہ شمار نہ ہوگا
 اور یہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر کی عادت محل ہر وہ خالی اذن سے راحلہ پر قادر نہ ہوگا۔ الطح۔ یہی
 القاضی خان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ و ہو قدر ما یستری بہ شق محل ادا س ناطقہ۔ یعنی غلام یا
 ہر وہ شخص کو وضع ہے کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محل کی ایک شق یا ایک راس ڈال کر پایہ کرنے سے بھی جیسی یسارت
 و صحت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوتی اور یہ آسانی کے واسطے ہر مملکت اہل کے۔ و قد را نفقۃ و اہل و عیال۔ اور

مالک ہوا بقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ فت۔ یعنی عود مع عیال کے۔ یہ ملائی قنوت پر جس اسطرح خداوند اعلیٰ
کی قدرت قدرت ہے۔ لاد علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت علیؑ علیہ السلام نے سبیل الیٰ حج کو چھوڑ دیا۔ فت۔
جو اس قدر تعالیٰ کے قول۔ من اسطرح الیہ سبیل۔ میں واقع ہو یعنی استطاعت حج کی سبیل سے گیا مرد ہو۔ فتالی الخرا واد الراحۃ
تو حضرت علیؑ علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ خداوند اعلیٰ ہے۔ فت۔ تو ایسے کے معنی یہ جو سنگ صخر تعالیٰ کے واسطے اس پر واجب ہو جو
خداوند اعلیٰ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے مرفوع اور صحیحین منقول ہے
سے مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کیا فی الفتح۔ پس نام سفر
میں اسکے واقع سواری ہر قدرت ہونا ضروری ہے۔ و ان اکثرت الحوزۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ تعدد حاصل
ہو کہ عقبہ کر ایہ کرے۔ فت۔ عقبہ باری یعنی دو گریہ دار دن کے یا مالک دو گریہ دار نے ایک اور اسطرح کر ایہ کیا کہ دو دن تک
بر ایک باری باری سوار ہو۔ قاضی خان۔ غلامی علیہ۔ تو ایسی قدرت واسطے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہا اولاً کانتیہا قبایل
لم توجد الا حلقہ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ چپ دو دن آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
ہوتی۔ فت۔ حالانکہ غرضت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ خداوند اعلیٰ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کر ایہ
کی یا غلامی مع نار مسر ہو۔ و بشرط ان یكون فاضلاً عن المسکن و عمالاً بدینہ کا خادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور
شرط یہ کہ یہ مال بڑھا ہو اس کے مسکن سے اور ایسی چیز سے جو لا بدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و ثیابہ
سے۔ لان ہر وہ الاشیاء مشغولہ بالاحتاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بجاہت املیہ ہیں۔ فت۔ تو جب تک ایسے مال نہ ہو
قدرت ہوگی۔ اور ضروری ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی نادم ہو۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہو وہ نادم نہیں
اگرچہ بافضل ہو ورنہ کرے ہم۔ و بشرط ان یكون فاضلاً عن نفقۃ عیالہ الیٰ حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی دایہی تک سے زائد ہو۔ فت۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے
عیال کا کہ لے بھر فاضل رہے کہ خداوند اعلیٰ کو کافی ہو۔ لان التفتۃ حق مستحق للزوجة۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے
واسطے چھوڑ کے۔ فت۔ اور جو روٹی خصوصیت نہیں بلکہ جتنا نفقہ اس پر ضرور واجب ہو اتنا اولاد اور ان باپ و دیگر اہل قرب
کے گزرنے کے جو روحہ و نفلس ہو یا تو گھر ہو یا سفر نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بردت ضرورت ہے لہذا بھرا لائق میں لکھا کہ عیال وہ
لوگ جتنا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بھرون کا حق ہے۔ و حق العید مقدم علیٰ حق الشرح باہرہ۔ اور بندہ کا حق شریع کے حق پر
تقدم حکم شریع ہے۔ فت۔ یعنی شریع کے حکم دیا کہ حقوق شریعہ امتداد و غیرہ کے بعد حقوق العید کے ہیں لہذا ہم نے لکھا کہ جس
شخص نے بیس سال بھر کے زندہ کی نذر کی یا متوالی فیہ میں بھر وہ بوجہ مذکور کے نفقہ لگانے سے عاجز ہو تو قضاء کو کرے
جیسا کہ موم میں لکھا شرعی ہونے لکھا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادہ چھوٹی کے درجہ اوسط مقبر ہے۔ اسکا اصل
نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو مقبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الرعاۃ میں دایہی کے بعد لکھا اعتبار نہیں ہے۔
احییین۔ یعنی ظاہر الرعاۃ میں یہ نہ کہ نہیں کہ بعد دایہی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔
اور مجتہد السرخسی میں ملان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی نادم ہونا ضروری ہے۔ م۔ جس طحاوی نے لکھا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ مکان
اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اس قدر مال مالک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر وہ میں سے اپنی آمد و رفت کا
خامہ اعلیٰ ادا اپنے جانے سے واپس لے لے گا نفقہ عیال و اولاد لگانے تو اسکی دایہی کے بعد اسکا مال اس مال میں سے تجارت
تھی باقی بہتار تو اس پر واجب ہو گا نہ نہیں۔ اور اگر ملکہ ہو تو اسکی دایہی کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے
اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضروری ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر کے در نہ حج فرض نہ ہو گا

ہو۔ فتنہ میں اگر عورتیں اس طرح سفر میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے گا۔ و تروادوا بالکھانم غیر
ایسا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ لے کر یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ فتنہ اول تو ایک ہی قسمی اب وہ
باز زیادہ جمع ہو کر فتنات فعل بڑا فتنہ برپا کرے گی۔ ولذا تحریم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان محصا غیر صالح۔ اور
ایسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری
عورت بھی ہو۔ فتنہ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر
محرم میں دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینا و بین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانه یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت مکہ کے درمیان میں روزے سے کم ہو تو جائز
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلتا جائز ہے۔ فتنہ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات
میں بھی موجود ہو مگر آنکہ کما جادے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو عادت سفر میں رہی اور وہ میں روزہ ہے۔ مترجم کتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ میں
دن تو صرنا زین بن قیس مسیح مذہب کے ہیں یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن العمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث میں سفر نفی ہو سکتا ہے جو میں دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ
عہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دور روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذمہ
ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اس کے لئے قیامت
کے ساتھ ایان رکھتی ہے کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں
عورت ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح
ابن جان وحاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے مانعت ہے۔ مگر ذی رحمہ اللہ نے
کہا کہ یہ سب احادیث معاصرین مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر کر دے تو بھی ہے۔ مکت۔ فعلی ہذا۔
مطلقاً مانعت ہونا صحیح ہے اسی واسطے تو یہ میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کترین روز میں جائز ہے تو یہ
مسئلہ منقطع ہو گا کہ جب تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔
و اذا وجدت محرم لم یکن للزوج منعھا۔ اور جب عورت کے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہو گا۔ فتنہ
الاداء نروا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کو حق ضیعت مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعھا لان فی الخروج تقویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا
حق مشا لازم آتا ہے۔ فتنہ جیسے عورت نے نہ رکھی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولہذا ان فی
الزوج لا یطعن فی حق انفرادہ۔ اور جاری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فراغت میں۔ فتنہ یعنی فراغت
ناز و روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ مدہ عورت میں ناز و روزہ رمضان وغیرہ سے جاری ہو جاوے گا
نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر پر فرض ہیں۔ واضح منہا۔ اور حج بھی انہیں فراغت میں سے ہے۔ فتنہ
ہاں شوہر کا حق تو اعلیٰ میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اور لازم کر لے اس میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ لو کان الحج
تظاہر ان یمنعھا۔ حتیٰ کہ اگر حج فعل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فتنہ اگرچہ محرم ہو

و لو كان الحرم فاسقا فالواجب عليه الا ان المقصود لا يحصل به - اور اگر حج واجب ہو مگر اس میں سے کوئی چیز
 بیاب ہو تو مکہ مکرمہ کے لیے کہ اگر وہ کسی ایسے عزم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا جس سے مکہ مکرمہ
 و عہدت سے حاصل نہیں ہو۔ و لہذا ان فخرج مع کل محرم الا ان یكون فحسبنا - اور عہدت کے اعتبار سے کہ اگر عزم کے ساتھ
 میں فخرج کو جادے گا کہ اسلام مجھ سے ہو - یعنی آتش پرست دین و دشت پر ہو چکی کہ شہدائے عہدت کے اعتبار سے
 یہ جو کہ ان و مٹی کے ساتھ جلع کرنا بغیر نکاح ادا ہوتی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بن و خالہ و بھینجی و ساس و غیرہ سے نکاح جائز
 جانتے ہیں لہذا امام مصنف ہم نے کہا کہ - لانه یعتقد اباحتہ مناکحتہا - کیونکہ جو سی اس عہد سے نکاح کرنا باجائز ہے۔
 و ف - اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے جو سی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز ا عقدا کرتا ہو - ۱ - اور جواب یہ کہ
 مطلقاً جو سی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی جو سی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ و لا غیرہ ابھی
 و المجنون لانه لا یستاتی منها العیانتہ - اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت
 حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ و ف - محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہو ادا کرے کہ
 مطلقاً مجنون مقبرہ نہ ہو الا ان لہ اسکے جنون کا خاص ایام میں و درہ ہو تو وہ ان ایام میں مجنون نہیں ہے - و العیانتہ لانی
 بلغت حد الشہوۃ بمنزلۃ البالغۃ - اور جوڑی کی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلۃ بالغہ کے ہے۔ و ف - کیونکہ اسکے ساتھ
 جماع کا قصد فتنہ ہوا - حتی لایسافر بہا من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ و ف - اگر
 حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہو تو فرمایا - و نفقۃ الحرم علیہا لانا متوسل بہ الی ادار الحج
 اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بلند بختہ محرم کے ادا سے حج کا توسل پاتی ہے۔ و ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت
 کے حق میں زیادہ اہلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر ماہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر
 حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول و جلی وغیرہ ماہ میں یا جانے میں
 لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زیادہ اہلہ کی قدرت میں یہ رشوت و جلی وغیرہ عذر
 بھی شامل ہیں۔ گمانی الدر - و اختلفوا فی ان الحرم شرط الوجب - اور شائع نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہو
 کی شرط ہے۔ و ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے
 و شرط الاداء - یا محرم ادا سے حج کی شرط ہے۔ و ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر جوہ محرم نہ ہونے کے ادا کرنا
 حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جادے۔ علی حسب اختلافہم فی امن الطريق یجب
 انکے اختلاف کے امن ماہ میں۔ و ف - یعنی جیسا کہ امن ماہ میں اختلاف ہے کہ ماہ کا سلامت ہونا شرط واجب ہے یا شرط
 اور اگر ایسا جیسے بدن کی سلامتی میں بھی ایسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ماہ و بدن کی سلامتی و محرم
 ہونا شرط ادا سے حج میں اور غیرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ گمانی النایۃ - و منظرہ غرر
 کے یہ شرط ہے کہ عہدت کے حق میں کسی قسم کی عہدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق یا ن یا رجعی کی شیخ الطحاوی پس اگر متوجہ کہ
 نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی غیر میں عہدت پیدا ہو جادے جان سے کہ تک سفر کی مدت ہو تو بغیر عہدت پوری کیے نہ جادے
 قاضی خان - اور شرط ہے کہ خادہ اہلہ پر قدرت مالے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو
 اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہو اچھا و خواہ اسطرح کہ جان مسلمان ہو اگرچہ وہ دارالاسلام کے رہاں ایک عہدے کے جلا عادل
 ہونا چاہتا ہو یا دوسرے یا ایک مرد و عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو ادا کرنا حج فرض ہے اور دونوں
 دامن کے قریب اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور ادا ہونا شرط نہیں ہے۔ البھر المانی - ۱ - اور واضح یہ کہ حج فرض ہے

اسلام پہنچ بھی مشرک ہوتا کہ وہاں کافر و فحل پر فرض نہیں اور مشرک نے دونوں میں فرق کا انتظام نہ کیا تھا وہ یہ کہ وہاں
 بلع البصی یا احرام اور اعتق البعد - اور جب بعد احرام باندھنے کے فحل بلع ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - فست تو ان دونوں
 کا احرام فحل شروع ہوا تھا - تمغیسا - پس دونوں نے پورا کر لیا - فست یعنی اسی احرام پر تمام اسکان و افعال حج ادا
 کر لیے - لم یختر ما من حجت الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجت الاسلام سے کافی ہوگا - فست یعنی جو حج کہ اسکان اسلام
 میں جبرہ اور انواتھی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجت الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان
 احراما العقد لا دار الفحل فلا یقلب لا دار الفرض - کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادا سے حج فحل کے بندھا تھا
 وہ ادا سے فرض کے لئے بدل کر فرض ہو جائیگا - فست مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے - یکہ - و لو جدد البصی الاحرام
 قبل الوقوف و نوى حجت الاسلام جاز و البعد فوفعل ذلک لم یختر - اگر فحل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
 کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجتہ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا -
 لان احرام البصی غیر لازم لعدم الالبیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ فحل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ الہیت نہونے کے - فست یعنی
 بلع نہونے سے جدا احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ثبوت کیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا - شرح
 الطحاوی ۵ - اما احرام البعد لازم فلا یکنہ المخرج منه بالشرع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام میں
 شرح کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - فست رہا کافر اگر اپنے احرام باندھا تھا سجدہ وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
 نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی جنوں کا حکم ہے - البذلح - اگر فحل بغیر احرام کے بیقات سے گذر گیا بھر کہ میں احرام
 ہوا یعنی بالغ ہوا اور آسنے کہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر بیقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم ہوگا
 و تقاضیخان ۵ - غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا بھر اسے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان
 ۵ - شرائط ادا سے حج صحیح ہونے کے - تین باین ہیں احرام و جبہ و زمانہ - السراج - جبکہ جان حج پر عرفہ و بیت - اور زمانہ یہ کہ
 ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و الفرائض ہیں - م - رکن حج - دو ہیں ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن
 طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف نفع نہیں - ن
 ق ۵ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - و - واجبات حج - پنج ہیں - مفاد مردہ کدر میان دوڑنا سزدلفہ کا وقوف
 رمی الجمار - سر منڈا یا کترانا - اور طواف الصدر - یعنی افاقی کے واسطے - کہانی شرح الطحاوی - یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ
 واجبات کچھ اور ہیں میں اور سجدہ مفاد مردہ باقی اماون کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہیں - بیقات سے احرام
 باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - دائیں طرف کو طواف میں جانا - قدم
 پر چلنا - طواف میں طارشد - ستر عورت - مناس سے شروع کرنا - سعی میں پائون چلنا - فرائض کی قرانی - و درکت طواف
 رمی جمار و سر منڈا اسلئے و قرانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا -
 ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جبکہ رقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے منہج مانند جماع و غیرہ نہ کرنا - سلاہوا کثیرا ہر طور دینا - جو
 دس نہیں ہو چکا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لقمہ آدے وہ واجب ہے - کہانی الملتقی - در سنن الحج - طواف قدیم
 سئل کرنا پس طواف یا طواف فرض میں - دونوں سبزیل کے درمیان سعی کرنا - ایام الطریقین رات کو منامین رہنا - مناس سے
 عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے مناکو قبل طلوع آفتاب چلنا - الفتح - اور مزدلفہ میں مالت بسر کرنا - تیغون حبرات
 میں تہذیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی حج کرنا چاہے کہ مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اصل اپنی فرضی ادا کرے
 و تفسیر - و انوقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین فاضل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

حدیث پر اور دوسری دعا سے حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب فی السفر والتمتع فی المال اللہ انی اعوذ بک من العیسیٰ فی السفر والمکات فی
فی المقلب اللہ تعالیٰ لنا الارض و ہون علینا السفر و امانا من کفر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت اگر کسی اور لایا کہ قریش ساری
افتح حج سوار ہو کر۔ افضل ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجہ ۵۔ اور مختاریہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہو اور بعد ہو تو سوار
ہو کر افضل ہو۔ اتنا تاریخیہ عن النوازل۔ اور ابنی الامام رحمہ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ گدھے پر چر کر نا کر وہ ہو اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضی خان۔ اسی سے بحر الرائق نے لکھا کہ جس شخص کو
گدھا یا چمپر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض ہوگا۔ اور گدھا کہ میں نے اسکو بیع نہیں پایا۔ اور اختار میں خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجہ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو چاس ہے۔ ظاہر ہے چمپر بیدل
گدھے کے ہے۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر۔ سبحان اللہی سحر لانا ہذا و اکتاہ مقربین و انا الی ربنا
المستجبون۔ اللہ انسا کہ فی سفرنا ہذا البر والتقویٰ و من افضل ما ترضی اللہ من علینا سفرنا ہذا و اطلنا بعدہ اللہ انت صاحب فی السفر
والتمتع فی المال اللہ انی اعوذ بک من وفاء السفر و کاتب المقلب و سوء النظر فی المال و الابل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی
مقام میں اترے۔ تو کہے اللہ انزلنی منزلاً مہارکاً و انت خیر المشرئین۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ تو کلفت علی السفر و کلمات
اسد التالیفات کلاما من شرا خلق و ذراً دہراً۔ اور پھر سے سلام علی نوح فی العالمین۔ رکھے اللہ عطا خیر ہذا المشرئ و طیرافہ و اکفنا
و شرافہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی متعلنا و شوانا اللہ کا آخر حقنا من منزلنا ہذا۔ سالمین یفنا فیہ اطمین
جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی مذنبک اسد عذنا لہ من شرک و شرفیک و شرافیدب علیک و اعوذ باللہ
من شر اسد و اسود و من الیخ و العرق و من ساکن البلد و والدہ و ما ولدہ۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سابع بعد اسد و حسو
بلائے علینا ہذا صاحبنا و فضل علینا عافانا باسدر من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں ہوئے تو کہے اللہ انی اساک من خیر
و خیر اہلہ و خیر ما فیہا و اعوذ بک من شرک و شرافلہا و شرافہا۔ سب خلاصہ افصح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر ہوئے کہ جان
سے بغیر احرام گدڑنا چاہیے تو احرام باندھے اور وہ مقامات ہو اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بتدریج کہ پہلے حج ادا کر کے تب
مدینہ منورہ میں جاوے اور نقادی الکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جہاز ہے۔
اتنا تاریخیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو اجابات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل فرمانی وغیرہ سے جو سکتا ہو اور اگر بسنے سن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
مطلوبات الحج۔ جو باتیں حج میں منوع ہیں وہ قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا منوع ہیں اور وہ حج ہیں۔ جامع کرنا۔ سر منڈنا۔ چہن
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا منوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعزین کرنا اگرچہ حرم کے باہر
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کمانی اتھو وغیرہا نہایہ۔ متعلات۔ رفاے والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے
کسی کو ناگو ار ہو کر وہ ہر بشر علیک اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو مد نہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو واداد وادی
منزلة والدین میں۔ القاضی خان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جائے کا خوف نہ ہو تو جو جانے میں مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جکا نفقہ اسپر لازم ہوتا تو اگر جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جکا نفقہ اسپر لازم ہو اگرچہ موجد درہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ الحمید۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضا مندی بہر حال حصرم پر ہم نظر
اگر بے اثر ہے جو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے بیان تک کہ دائرہی آجوادے۔ فقہ ابو الیث نے یہی فتویٰ دیا۔ متقطعیں ہر
والدین کی طاعت سے حج فرض ہر اور حج نفل سے طاعت والدین بجز ہر نقادی الکبریٰ میں ہے کہ سفر جب خوفناک

مانند سند کے تو یہ دونی اجازت دواہم نہیں دیتا۔ اس کا تاثر یہ ہے کہ یہ اصول کتب و احادیث کے خلاف ہے۔ اگرچہ اس کے علم سے ہوتا ہے کہ اس کی اجازت بھی ضرور ہو ورنہ نہیں سکائی کا خیال ہے۔ واضح ہے کہ
 احرام باندھنا بجز اور ضرورت نہیں لیکن جب بیعت ہو جائے تو اس سے بغیر احرام باندھنا حرام ہے۔ بیعت کا خیال ہے۔
فصل۔ فیصلہ جو اہل بیت کے بیان میں ہے۔ **ف**۔ موافقت بین بیعت۔ در اہل وقت میں۔ پھر تمام میں کے واسطے
 استعمال کیا گیا جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آفاقی کے واسطے ضرورتاً لازم ہے کہ بیعت اس تک ہو جائے جس سے احرام باندھنا
 بہ بغیر منقطع نہ ہو۔ اہل بیت اس پر جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہنچا
 تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں ہر درجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس کے
 اپنی ذات کو بے اختیار شل بیٹھ گئے کیا اور باطل مطیع و متقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ الخیر کل
 مع۔ والو اقیست التی لا یجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرمان۔ اور جن موافقت سے کہ انسان کو بغیر احرام مجاز
 کرنا نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور ان میں کے حوادث نیز دوسری جگہیں نکالی جارہی ہیں۔ لایلی
 المدینہ ذوالحلیفہ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے۔ **ف**۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی کہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پہنچے
 تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا نہ نہیں ہے۔ یہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے جو میل کے قریب
 یعنی دو فرسخ ہے اور کہ تک دس سہ کی ماہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کے اندر جنوں
 سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہے۔ **و**۔ لایلی العراق ذات عرق۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے۔ **ف**۔
 یہاں سے کہ ۴۴۔ میل ہے اور یہ تمام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موعظت کیا
 جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم
 کا مقصد کرنا نہ کوئی لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابوالزبیر رحمہ نے بطور شک بیان کیا کہ
 شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ رادی کو شک ہوا
 پس اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتماع کیا اور وہ
 اجتماع موافق حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے فقر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدر و التہابہ میں ہے۔ **م**۔ ولایلی الشام حنفہ
 اور اہل شام کے واسطے حنفہ ہے۔ **ف**۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مصر ہے۔ یہاں سے کہ ۴۵۔ میل اور مدینہ بھی
 بین مراحل اور بحر طرم۔ جو میل ہے۔ **م**۔ ولایلی نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ **ف**۔ قرن بسکون مار جس کو
 قرن المنازل و قرن النعال کہتے ہیں جو ہری رح نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ
 نسب بہن قرن بنی نضج الراوی کی طرف جو قبیلہ مرادین سے ایک بنی ہے جیسا کہ سرحدی رح نے قاضی جاض وغیرہ سے نقل کیا اور
 تناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے تو نجد الیمین و نجد الجواز و نجد القمامہ و نجد الطائف سب کا بیعتات قرن ہے۔ اور
 کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ کہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ **م**۔ ولایلی الیمین طلم۔ اور اہل یمن کے واسطے طلم ہے
ف۔ جو طلم اور مریم بھی کہتے ہیں وہ کہ سے جو ۴۶۔ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے
 وقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے پچھلے اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے
 طلم۔ **م**۔ موافقت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور اس سے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو آخر آد سے جو کسے یا جو چاہتا ہو اور
 جو شخص اہل موافقت سے کسی طرف ہوتا وہ جہاں سے چاہے جس کے واسطے کہ سے احرام باندھیں۔ **م**۔ رداء البجاری و سلم۔ رداء
 مصنف رحمہ اللہ کہ کہ کجا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذہ الواقیت لولا ان یمنی ہی راجع لیس

ان حدیث کو ان لوگوں کے واسطے مؤثر فرمایا جو غلط لیکن ذاتِ حق کے باب میں جگہ نما اور ہر قدر اپنی حضرت صلوات
 نے اگر اسکو حرام نہ کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے حد بلور سحر کے حال تک جسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلوات
 سے شہوت میں کلام کرنا اور ظاہر اسکو حضرت رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی مؤثر فرمایا۔ لہذا صیغہ السخسی میں ہر کہ جو شخص
 سوہے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے کہ کا قصد کرے تو جب ان موافقت میں سے کسی کے محاذی ہوئے تو احرام
 باندھے۔ ۱۰۔ یعنی بیعتات مخصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا بیعتات پر چنانچہ ذاتِ حق کے مقرر
 کرنے میں حضرت رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ مخصوص ہر دم۔ اور جو شخص سمندر سے آہے یہی کرے۔ اسراج۔ اور جب اسکی سیدہ
 دو بیعتاتوں سے گنتی ہو تو جہان سے کہ دور تر تا ہو بہتر روزہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ انبیین ت۔ اور اگر بیعتات کی
 سیدہ نہیں گنتی تو کہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر دینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذاتِ حق یا حد پر گیا تو
 وہاں سے احرام باندھے۔ منع۔ ۱۱۔ وفائدہ التناہیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور بیعتات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ
 ان موافقت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ۱۲۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان موافقت پر نہ ہو
 لہذا یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان موافقت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ۱۳۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
 شفق میں لیکن علماء غلبہ نے خلاف کیا ہے۔ ۱۴۔ ثم الاقائی اذا انتہی الیہا۔ پھر آقائی آدمی جب چل کر ان موافقت
 سے کسی بیعتات پر ہوئے۔ ۱۵۔ بیعتات کی سیدہ پر کسی مقام پر ہوئے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہیں قصد ہو رہی ہیں اگر
 کہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
 ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ بین کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ کہ کا قصد کرے تو حرم سے
 احرام کے بعد تجاوز ہے۔ ۱۶۔ اور اگر یہ آقائی ہو چکا بیعتات پر۔ علی قصد دخول مکہ۔ کہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ۱۷۔
 یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ بیعتات پر احرام باندھے۔ ۱۸۔ قصد الحج والعمرة۔ چاہے
 اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد ہو۔ عنہا۔ یہ ہمارے نزدیک ہر وقت اور شافعی نے کہا کہ
 احرام جب ہی واجب ہو کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
 بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول نقل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جاسکتا جب کہ حرم کہ کا قصد ہو۔ نقولہ
 علیہ السلام لا یجوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ بیعتات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ۱۹۔
 ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث عبد السلام بن حرب عن فضیل عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم
 قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی بیعتات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
 میں کلام ہے۔ حدیث کعب عن سفیان عن حبيب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحو۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
 اسناد صحیح ہے۔ ۲۰۔ ورواہ الطبرانی و الشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
 تجاوز کر جاوے تو بیعتات کو سب بیعتات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ قصد فوت ہو جائیگا تو احرام باندھے اور ایک مرتبہ
 دے۔ یہ احادیث صحیح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروفق کہ
 بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم و انسانی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ ہو۔ اسکا جواب
 یہ ہے کہ یہ خطائسی ساحت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود مقیم کر دی کہ جب سے اسکا
 زمین پیدا ہوئی یہ کہ حرم ہے وہ مجھے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوا اور میرے پہلے
 بھی اس میں ایک گزری کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے کسی۔ کافی انصیحین وغیرہ۔ اور یہ صحیح ہے۔

حرم ہے۔ وہاں اور ایسی مقامات ہیں جن میں حرم سالن واحد۔ اور مقامات کے اندر سے حرم کے ایک ایک حصہ کو حرم
 واسطے ملے ہیں لیکن انسانی کے واسطے حرم کے سواے۔ اور چھ حرم کے سب کے واسطے حرم ہی اگر کسی کی ہو۔ پھر یہی یا ذیل میں
 کے واسطے اپنے کھیت سے حرم یا حرمنا افضل ہو اور اگر اپنے تیسری کی بیانیہ کہ حرم کی حد سے حرم یا حرمنا افضل ہو اور اگر اپنے تیسری کی بیانیہ کہ حرم کی حد سے حرم یا حرمنا افضل ہو
 ہو تو جائز ہے۔ کہانی المیہ۔ ومن کان بکے۔ اور زیادہ کہ جو کہ میں موجود ہو۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 یا حرم داخل ہو کر عموماً کے حال ہو گیا اور کہ میں موجود ہو۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 اگر وہ حج کا حرم یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 یعنی اگر وہ عموماً کا حرم یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 مسلم کا شاہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام اصرا صحابہ۔ کیونکہ انہیں حضرت معلوم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 یہی ساتھ نہیں لایا جو عموماً کے حال ہو جاوے۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان سے جو باج حج کا حرم یا حرمنا چاہے
 یعنی۔ من جو فتنہ۔ کہ کے اندر سے۔ فتنہ۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہو اسکو کہ سے
 حج کا حرم یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 حکم فرمایا کہ عمرہ کا حرم یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں کے واسطے اور میں نے فقط حج یا یا تو آپ نے ام المؤمنین رضی
 کی آرزو ہو رہی ہو۔ دامرا خا عاتشہ رضی عنہا ان یعمروا من التعمیم۔ اور عاتشہ رضی عنہا کو حکم دیا کہ عاتشہ رضی عنہا کو تعمیم سے
 عمرہ کر دے۔ فتنہ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضی عنہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عاتشہ کو ساتھ لیا کر تعمیم سے عمرہ کا حرم یا حرمنا چاہے
 و جو فی الحال۔ اور تعمیم حدود حرم سے باہر مل میں ہے۔ فتنہ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے مل کو حاکم احرام یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 عمرہ حاکم وسیع کریں۔ اور امام مہنف نے اسکا مکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی اصل فیکون الاحرام
 من الحج یحقق نفع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج اور اگر تو عرفات میں جوتا تو عرفات میں واقع ہے تو حج کا حرم یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر یحقق ہو جاوے۔ و اداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من اصل لہذا۔ اور عمرہ ادا
 کرنا حرم میں واقع جوتا ہو کیونکہ وہ صرف طواف وسیع ہی تو اسکا احرام یا حرمنا چاہے تو حرم و حرم کے اندر ہی جان چاہے حرم یا حرمنا چاہے۔ فتنہ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً حرم
 ایک طرح کا سفر یحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جان کیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ لان التعمیم افضل اور وہ
 الاثر ہے۔ کہ بات ہو کہ تعمیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ فتنہ یعنی حضرت ام المؤمنین کو احرام عمرہ کا
 آپ نے تعمیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلتا افضل ہے واسطہ تھا اسے اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان کر

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام نیت میں ایسی حست میں آتا جسکو تنگ نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات
 کو اپنے اوپر حرام کر کے اس جہاد کے ادا کرنے کو۔ جہاد میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں ہے۔ اور احرام نیت کے
 لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور ہیں جن کو فعل کو خود رسائی نہیں کرتے تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا یا اسکا پکڑنا اور خوشبو
 لگانا وغیرہ۔ حالت بشاہدہ ہر گویا اللہ تعالیٰ کی ماہ میں قائم ہو گیا۔ مع۔ بیان حست میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ
 خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شرفا شرفی لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی جوتا ہو ثابت
 کے ساتھ تعلیم کے باکوئی خاص حج کا فعل کو سے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر نہ جانیں مگر

[illegible]

انرا اور مداد۔ فتنہ پس مکچہ کے سنت اور ایک جائزہ کے لئے یہ ہے کہ اگر وہ کسی کو دیکھ کر کسی کو
 احرام لے۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت انار پہلی اور مداد دینی۔ فتنہ۔ پس اگر کسی کی حدیث
 اپنی جاس رنومین ہے۔ منع۔ سلا ہو اکثر اور مداد لار دے۔ قاضی خان۔ اور انار دے۔ پھر گھٹے کے پیکر تک۔ اور مداد
 پیشو و دونوں کند حقون و سینہ پر ہے۔ انرا انار کو ثابہا دے۔ اھا اگر انار میں چادر کے دونوں کوٹے کوٹس پہنچو جائز ہے۔
 اور اگر چادر کوٹے کوٹس پہنچے۔ یا کانٹے سے جو تک لیا یا اپنے اور کسی رسی سے ماند حلقہ اٹسے۔ ہر ایک ایکس۔ اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع
 ابھر۔ اور مداد کو دائیں بٹل کے نیچے سے نکال کر بائیں ہونٹ سے پر دے اور دایان ہونٹ کا کھلا رہے۔ غرض انہما لفتین۔
 پس معلوم ہوا کہ انرا اور مداد سے ایک پاٹ کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بعد بیٹ نہ کہ منقطع ہے۔ تو جو از ظاہر
 ولانہ ممنوع عن لبس الخیط۔ اور اس واسطے بھی جائز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے مافیت ہے۔ ولانہ بدین الخیر العونہ
 و منع الحذر والبر۔ اور غرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی و درگزر نا ضروری۔ فتنہ۔ تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
 و دلک فیمایناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ فتنہ۔ یعنی انار و مداد میں۔ و البیہ
 افضل۔ اور بنا ہونا افضل ہے۔ فتنہ۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہو بلکہ۔ لانہ اقرب الی الطہارت۔ اور اسطے
 کہ بہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال و مس طیبان کان لہ۔ قد مدی نے کہا اور خوشبو لگا دے اگر اسطے پاس میرا
 فتنہ۔ یعنی ایک واسطے کچھ تلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ مع۔ اور جس قسم کا میں
 خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگا دے۔ قاضی خان۔ اور اس میں مرد و عورت ہر میں اور یوں ہی عہد اور غیر وہاں
 خوشبو کی دھونی کیوے۔ مع۔ اور عطا کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
 رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا میں جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کہ اسٹ جائز
 ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے الخیط۔ اور یہ جسم میں ہے اور یہاں کہے میں جس کا جرم باقی
 رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور شائع نے اسی کو لیا ہے۔ ابھر۔ و عن محمد انہ پکرہ
 اذا طیب بایقی چہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد
 احرام کے باقی رہیگا۔ فتنہ۔ جیسے گاڑھا عطر غایہ وقتہ وغیرہ۔ و جو قول مالک و الشافعی۔ اور یہی امام مالک
 و شافعی کا قول ہے۔ لانہ منقطع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انقطاع حاصل کر لیا
 ہے۔ فتنہ۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث بلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یا جو خوشبو میں تھرا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
 حق میں جس نے احرام باندھا عطر کا ایک جبہ میں بعد از انکہ خوشبو میں تھرا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
 ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کرے تو اپنے حج میں کرا۔ اور وہ اپنے
 و سلم۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
 اور غیروں کو منع کیا۔ و وجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرام
 قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگانے وقت
 احرام کے قبل اسطے کہ احرام باندھیں۔ فتنہ۔ روایہ ابناہی و سلم۔ چہا میں سے یہ نہیں لگتا کہ غالبہ کا غرض بعد کو
 باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا و جواب بلکہ صحیح کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں
 جبکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک میں حال آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ

گویا میں نے اپنے آپ کو ایک عورت کی طرح سمجھا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے پہلے ہاتھ دھو کر اپنے
اُس سے خوشبو لگاتے پھر من بعد احرام کے خوشبو لگاتے جب آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتے تھے۔ ارفع۔ ہاتھ دھو کر قانہ
دقتہ لا حطرا و حاشید ہوتا تو جب وہ ملایا گیا تو اسکی چمک میں جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آدھی۔ اگر اس میں زعفران
ڈال دیا تو اسے تیزی آجائی ہر اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ رہا جواب حدیث یحییٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کا جس میں مرد
مستحکم منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا حطرا لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صحیح ہے کہ
وہ شخص زعفران لے ہوئے حطرا سے داڑھی دسرتے نہ ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے
استعمال سے مرد کو مانعت ہے۔ اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ چہ انار دے اور زعفران اپنے جسم سے دھو ڈالے گا
خود صحیح بخاری میں زعفرانی چہ والے کو انکار ہے اور دھونے کا حکم نہ کر رہا ہے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے اپنے داڑھی کو درس وزعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بہ حدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علامہ برین اس میں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر مال سفید نہیں تھے جو زعفران
کے خطاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث یحییٰ بن امیہ نسخ ہوا اسلئے کہ وہ عمرہ کے ستالی میں ہر جو
سند آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سند دس حجۃ الوداع میں ہوا تھا بن عباس رضی اللہ
سے سر و داڑھی میں غالبہ مثل شیو کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ نہ درسی نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور
حازمی نے نسخ نسخ میں کہا کہ وہ جو مالک کے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معاویہ رضی اللہ عنہ میں خوشبو پانی
کو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پہلے گندہ پال ہو اور
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا نہیں پہنچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گئی تو وہی حق بات ہے۔
منع۔ وہ ان کے منع سے تطہیر بعد احرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو منع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا منع ہے۔ اور جو پہلے سے لگا
اُس سے استغفار یا منع نہیں ہے۔ والباقی کا تالبع کہ لا تصالہ ہے۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اسے تابع جو بعد اسے جسم سے
منسل ہوئے۔ فنگو یا خوشبو داریل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لائے مبائن عنہ۔ برفہات کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مبائن
فنگو اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ آمادہ حیا جاوے (ذریعہ) محرم کو یہ جان دگلاب خوشبو دہل سگھنا کہ وہ ہے۔ الذی یمنع۔
قال و علی کہتیں۔ نہ درسی نے کہا اسے دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نبوی الطیفة کہتیں ہند احرام کیونکہ
جابر نہ نہایت کی کہ حضرت مسلم نے نبوی الطیفة میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ صحیح مسلم میں حدیث جابر بن عبد اللہ میں مطلقاً آواز ہوا کہ
کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور ہے۔ ہوا کہ انہوں نے بن عباس کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج
نکلیں جب سجدہ نما طیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ درود ادا کیا۔ و صحیح۔
ان دونوں رکعت کو وقت نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے نیتہ المسجد کا تو
عد۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ ربی
بعد تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ الصیغہ۔ قال وقال اللهم انی ابریک لک رسولی و
منی۔ نہ درسی نے کہا اسے یہ شخص کہے کہ اسی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میرے کرے اور مجھے قبول کرے
فہ۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادا وہ فی ازمۃ متفرقة واما کن تباۃ ظاہری عن المشرقہ فار
جہاں انیسر کیونکہ حج امارا متفرق اوقات اور متعدد مکانات میں ہوتا ہے تو اگر وہ عادت کے دشواری سے غافل

[illegible]

جنگ کو لکھیں جس تک پہلے مسجد ذوالجلیلہ میں اپنی دور کشیں پھر حین اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب دور کش سے خارج ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سنائیں اسکو آپ سے خذ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو بیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اسی وجہ یہ تھی کہ لوگ گرہا گرہ کر کے آئے تھے پس اس وقت شبا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدانہ ہوئے پس جب بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر وہاں تلبیہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کھٹکے آپ نے اسی وقت تلبیہ کہا۔ اور کلمہ پڑھا اور تعالیٰ کی کو آپ نے تو اپنی جانے پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اسی وقت بھی کہ جب آپ بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر وہاں تلبیہ کیا۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہیں حق یہ کہ حدیث بدیع حسن ہے اور اس میں روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور ناز کے پیچھے تلبیہ کتنا قول ملک داؤد و قدیم قول شافعی ہے۔ پھر متنی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور پیدار کی بلندی پر چڑھنے میں ہا ہل کیا پس شاید کہ وہ تلبیہ جو تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناز کے بعد کتنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں قوت سخت لازم ہے۔ م۔ و ان کان مغررا باحج فتویٰ تلبیہ الحج۔ اگر شخص اکلیل حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ لائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ قطع حج کی نیت کرے۔ و اگر قرآن چاہے تو بیک حج و عمرہ۔ دونوں کو ملا دے۔ بالجمہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانا جہاد و الاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ و اگر کسی نے نیت دلی کرے زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور قیاس نیت ناز کے یہ بولی جب ہو کہ اسکا غرض دلی مجتمع ہو اور اگر غرض دلی مجتمع ہو تو زبان سے کتنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو ایک ایک بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت مسلم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج با عمرہ کی نیت کی۔ مفت۔ یہی مصابہ ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کہ نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فانعم۔ والتلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ لبیک اللهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔ و تلبیہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف ان الحمد کنا بکسر الهمز۔ و تلبیہ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یلتھما۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ و تلبیہ یعنی فتح اگر جائز ہے لیکن کسر و فتح ہر۔ و۔ لیکن ابتداء لا ہاء اذا افتتحہ صفة الاولى۔ تاکہ بیان سے اجماے نہ ہوں نہ کی تلبیہ پر بناء ہو گیا کہ فتح و کسر ساتھ کی صفت خارج ہے۔ و تلبیہ اس سے جدید تلبیہ شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غرض نہیں ہو چکا کہ آپ نے ہا کسر فرمایا جو جیساکہ بعد میں زعم کیا۔ مع۔ و ہوا حاتہ لدعاء التحلیل صلوات اللہ علیہ ما جو المعروف فی القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار نے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیساکہ تھیں معروف ہے۔ و تلبیہ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں ہونے میں جیسے اردو زبان میں کو جبرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب ہادی فرمودے۔ اور شاد ہوا کہ اس پر ہم تو پہلے بندوں کو اس کے حج و عبادت کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز نہ تاقیاست پیدا ہونے سے ہوا کو مستند گئے پس ابراہیم علیہ السلام نے اس تعالیٰ کا حکم پکارا تو میں لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے جیساکہ ہر ایک کو کامد ہوا۔ م۔ مگر شروع کے آثار کو قرآن مجید کے مستند حج کی تفسیر میں مبداء ذکر کیا ہے ہاں تعلیل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔ و تلبیہ یعنی تلبی میں منجہ انکلات ہر اس قول بالفاظ طرودہ۔ اس میں چاہیے کہ انکلات میں۔

میں سے پہلے کہ گنہگار ہو کر توبہ کرے۔ اسی طرح نیت اس کے ساتھ ایک اور وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ویسے شریعت اور
 مذکورہ تصحیح سے اس کا تعلیم سہل ہے۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ جو جائیگا جس سے تعلیم مقصود
 ہوگی جو اسے تلبیہ کے ساتھ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریرہ نادین اسراکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید
 تعلیم کافی ہے۔ فارسیہ گانت اور عربیہ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ چنانچہ المشور عن اصحابنا یہی قول جاری ہے۔ صاحب
 الفہم سے مشہور روایت ہے۔ فہم۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خاص جس سے پایا جاوے اور وہ دو طرح ہے۔ نوع اطلاق ہے۔ قول
 اور وہ ایک ایک الگ۔ اور وہ ایک شرط ہے اور اس سے زیادہ کتنا اہم جہ تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اسارت قائم
 ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اسرا یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر دانتہ اس کے اسد تعالیٰ کا تعلیمی ذکر کیا جائے
 اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوا سے عربی کے
 فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔
 القاضی خان۔ پس ج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی بہت حد تک جائز رکھا بخلاف ناز کے۔ وہ لغوی ہیں
 و بین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پرچ و ناز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب
 الصلوۃ۔ باب حج کا باب ناز سے زیادہ وسیع ہے۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتیٰ یقام غیر الذکر مقام
 الذکر۔ حتیٰ کہ حج میں توجہ اور فکر نہیں ہر وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتعلیل البدن۔ جیسے بدنہ کا تعلیم کرنا۔ فہم
 یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے کہ کوئی فعل خاص جس سے پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اوٹ یا گائے کے پٹہ ڈالکر
 اس کے ساتھ توجہ ہو یا راہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نقل ہو یا نہ ہو یا خواہ صید ہو یا
 لاندہ جو اگر بدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ایسی محرم نہ ہو یا تانک خود چکر بدی سے
 مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو بدی کہ حج قربان یا حج منع کے ہو تو اس میں توجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے بل
 اس کے کہ بدی سے جائے۔ اور تعلیم یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ منہی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی لاکھڑا یا فردہ مزادہ یا درخت کی
 پل باندہ دے یعنی جس سے بدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اوٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا کبریٰ کے
 پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کو بان بھارت و یا توبہ لا اتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ یہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المصنعات۔ بالجمہ اس سے
 معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تعلیم بدنہ کا منع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فلذا غیر التلبیۃ۔
 پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ فہم۔ مانند سبحان اسد وغیرہ کے۔ وغیرہ العربیہ۔ اور سوائے عربی زبان
 کے۔ فہم۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب
 فعل تعلیم قائم مقام قول تلبیہ کے ہو تو قول ذکر ہی بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ ام حاصل خالی نیت کے
 احرام میں داخل ہوگا جب تک کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر زبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعلیم یا اس کے قائم مقام فعل تعلیم
 بدی یا بدی چلانے کا لاوے۔ المصنعات۔ (فروع) جب تلبیہ کہے تو حضرت علی اس پر علیہ وسلم نے توجہ فرمائی کہ جب تک کہ
 رہا ہے اور وہ عذر نفعی از قاسم بن محمد رحمہ۔ مع۔ قاسم الروایۃ میں جانتا ہے کہ نازوں کے پیچھے جیسے کثرت کرے
 اور طحاوی نے اس سے فراموشی کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بندی ہو جائے یا اتروے یا سوار
 کا وقت ہو یا جب چلے تو تلبیہ میں اٹھا کرے۔ محیط۔ بیان منوعات احرام۔ قال ویشی مانسی اسد تعالیٰ عنہ من ذکر
 و الفسوق والحدال۔ کیا اور محرم بہ بنیز کرے ابھی اس سے جس ہے اسد تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رنٹ و فسوق و
 حدال۔ بل اصل ذمہ قولہ تعالیٰ ظار فہم و لا فسوق و لا حدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں استغناء تھا بل

کو ظرافت اٹھ۔ فت یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفت اور نہ فسوق اور نہ جہاد اور نہ صلوات جی کے غوسے سے پر مراد کہ
 ست کر دے لکھنا ہی بعینۃ النسخی۔ پس فیض نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فت کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفت و فسوق و
 جہاد الیٰہیں چاہوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفت اور نہ فسوق اٹھ سے بغیر منہ نہ ہو کر اگر باغیر منہ یعنی مت کر دے۔ پھر
 رفت کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ والرفث البجاع۔ اور رفت یا تو جامع ہے۔ فت یہ تفسیر ہے جس واپس واپس
 چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واصل لکم بیتہ الصیام رفت الیٰ نساکم یعنی صیام کی رات میں نہ کوھو۔ تو ان کی جانب رفت طلال
 کیا گیا یعنی جامع۔ اور الکلام۔ یا رفت سے مراد کلام فاحش ہے۔ فت یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ اور ذکر البجاع بخصر
 النساء۔ یا حدیثوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ فت پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً
 ہے اور قول سوم پر محدثوں کے حضور میں منع ہے اور جامع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جامع کرنا منع ہے۔ یہاں
 جو رو کے سامنے ذکر جامع ہے فحش فحش سے جو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السنخسی تقویٰ قول اول
 ہے کہ اسی پر انصرار کیا۔ م۔ و انفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ فت یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ
 ہر حال میں منع ہیں۔ و جو فی حال الاحرام اشد حرمت۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت احرام ہیں۔ فت
 لہذا خاصۃ ذکر فرمایا۔ والجدال ان یجادل رقیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے سانحی سے جھگڑے۔ فت بلکہ مردہ کی طرح
 ناگواری کو ختم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و ماخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے بہرہ اور
 کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے ختم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فت کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے دقت کو
 تفسیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے اس
 قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو ہو جائے تو ہمارے یہ حکم منسوخ ہو گا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اطمینان کر دیا وقال تعالیٰ انا انفسی زیادۃ فی الکفر لانیہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ ح۔
 ولا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فت یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور فوج ہو یا اور کسی طرح ہو بقولہ
 تعالیٰ ولا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ بدیل قول تعالیٰ ولا تقتلوا الاہم یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم حرم ہو۔ فت
 واضح ہو کہ منوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جامع و اسکی جانب خواہش و لا یوالیٰ چیزیں۔ دوم مال اتارنا وغیرہ مرنے والے
 و اکھاڑنے و کوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیناف یا بطل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلاخو اکڑ اپنا جس طرح
 اسلحہ تنہا ہو سو اسے کھب کے۔ چارم خوشبو لگانا یا جسم ناخن کرنا۔ ششم قبل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار بارنا یعنی خشکی
 کی قید اسواسطے بڑھائی کہ قول تعالیٰ اصل لکم صید البحر میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ میں معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
 نہ کرے۔ م۔ ولا یفسیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فت تاکہ دوسرا شخص جو حرم نہیں آسکے شکار کرے۔ ولا بدیل
 علیہ۔ اور شکار پر دلت نہ کرے۔ فت شکار غیر حرم سے کہے کہ ظان مقام پر شکار۔ ہے بلکہ وہ بھی نہ کہے کہ آج تم چنانچہ
 پھر نے ظان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں ہو شکار کو دیکھ لیا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدیل حدیث ابی قتادہ
 فت جو صحاح السنۃ میں ہر ذی ہر کہ میں نے گور خر دیکھا تو اپنے گھڑے پر سوار ہو کر تیرہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جہاد
 میں سے مدد گاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے اہلین سے بعض کا کوزہ ایک لیا اور گھوڑا تیر لیا
 اندھ صاحب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گور خر شکار کر لیا جو حلال و صحابہ محرموں۔ درحالیکہ ابو قتادہ غنی علیہ
 حلال تھا یعنی غیر احرام تھا اور اس کے سانحی احرام میں سے۔ فت میں آسکا کوشے سے جو میں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
 میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال انبی علیہ السلام و صحابہ علیہم السلام

علی و لکن علی بن ابی طالب علیہ السلام نے ہوتا وہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ہوتا وہ کو اشارہ
 کیا۔ ہوتا وہ نے رسکوارہ بتائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذ ان فکلو۔ تو اشارہ
 فرمایا کہ جب ایسا ہو تو کھاؤ۔ و۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجو اشارہ دولالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی
 وجہ سے۔ و لانه انما الامن عن الصيد لانه آمن بوحشه و بعد عن الالین۔ اور اس قیاس سے کہ امین صید سے
 اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ و۔ پس جسے
 جس طرح اسکا امن توڑا اُسے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامہ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور
 نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ و۔ اور اس قسم کا سلاہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جس طرح پہنے کی طاعت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر
 اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پانجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو لاندھے پر مثال لیا یا منڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں
 ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور میلسان میں گھنٹی نہ لگائی جائے۔ یا کاشا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ و۔ قاضیان۔ و
 و۔ اور موزے نہ پہنے۔ و۔ یعنی چترے وغیرہ کے۔ م۔ بون ی جو رین نہ پہنے۔ الہم۔ الا ان لا یسجد علیہم قطعاً
 اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو جبری موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور کعب سے
 مردوخہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔ ماروی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم بذہ الاشیاء وقال
 فی آخرہ ولا یلبس الا ان لا یسجد علیہم قطعاً اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت
 علی علیہ السلام نے محرم کو ان چیزوں کے پہنے سے مانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ ہر نہ موزے مگر اگر
 جوتیان نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور فرمایا کہ ست پہننا ایسی چیز جو کوزہ فغان یا ورس
 کے چھو احوال و عورت احرام بن نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ و۔ الکعب ہنا
 الفصل الذی فی وسط القدم عند مقدم الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت
 کی اس میں کعب بیان وہ چتر بند ہے جو کسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ و۔ جان انگلیوں کی ہڈیاں منع ہوتی
 ہیں۔ اہل و ضرور بن کعب سے مردوخہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے
 دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان بستر نہ ہوں تو جائز ہو۔ و۔ ولا یلبس وجہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے
 وقال الشافعی یجوز للرجل تعطیۃ الوجہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ و۔ یہی قول مالک
 و مشور قول احمد ہے۔ و۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأة فی وجہہا۔ بلیل قول حضرت
 علی علیہ السلام کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ و۔ و لا یلبس و یلبس فی سکو قول
 ابن عمر روایت کیا اور داؤد ظنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ و۔ میں کہتا ہوں
 کہ اگر ایسے یعنی میں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہو گا
 کہ چہرہ سے یہ معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و لانا قولہ علیہ السلام
 لا یلبس وجہ ولا راسہ فانہ یبغی یوم القیامہ یلبسہا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت علی علیہ السلام کہ تم ہر
 چہرہ سے ڈھکنا اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تمہیں کتنا ہوا اٹھکا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے مورد
 کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ و۔ یعنی ناتہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کہ روایہ سلم و انسائی و ابن ماجہ و ابن جابر
 اور شافعی مع نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم ایسا چہرہ ڈھکنا اور سر سے ڈھکنا۔ پس جب عارضہ
 ہوا تو ہم نے صحیح مسلم کی خبر کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت دہی سے معلوم

کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے ہاسناد حید ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے سر و بدن کے چہرہ و ہر کوئی جو چاہو دیکھو
 شاہد مت کرو۔ پس جب آقاؐ سے گھر کے واسطے کے حق میں جانا کہ محرم علیہ کتا ہوا اٹھکا اس جہت سے اٹھا کہ سر و چہرہ نہ دیکھو
 منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں دیکھنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ نہ دیکھنے کی روایت تو وہ محمد بن یزید کا ہے کہ ہر
 رکھا جسکو راوی نے چہرہ نہ دیکھا روایت کیا۔ اور قاضی خان میں کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ دیکھنا صحیحی حال
 نہ دیکھنا منع۔ ولان المرأة لا تقطعی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے
 کہ عورت اپنا چہرہ نہیں دیکھ سکتی یا جو دیکھ سکتے ہیں فتنہ ہو تو مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں دیکھ سکتا۔ فتنہ کہ اس میں تو کوئی فتنہ
 بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ کہ یہ قیاس بقابلہا کے ہے جواب یہ کہ نص صریح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
 لیجائے ہو وہ سمجھو کہ خود ہی تفسیلی جہت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
 ابن عمر رحمہما کا شافعی رحمہ نے روایت کی آٹا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدہ مارواہ الفرق فی تعظیۃ الراس۔ اور
 فائدہ روایت شافعی رحمہ کا سر نہ دیکھنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ فتنہ یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
 ہے اور مرد البتہ سر نہ دیکھ سکے جیسے وہ چہرہ پر رجم اولیٰ نہیں دیکھ سکتا۔ مفع۔ قال ولا یس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام
 میں خوشبو نہ چھوئے۔ فتنہ طیب وہ کہ حسین پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث الثقل۔ کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی اگر دھوئے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ فتنہ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمر
 اور اسکو بزار رحمہ نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا۔ مفع۔ شعث جبکہ بال میلے و پرانگندہ ہوں اور ثقل بسکون فادد مل
 ناگو اور پور ہونا اس سے صفت مشبہ ثقل کبیر فارہ اور ادب کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ وکذا لا یدہن۔ اور یوں ہی
 تیل کا استعمال نہ کرے۔ فتنہ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ مار وینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ فتنہ کیونکہ شعث
 تو پرانگی بغیر استعمال روغن و پیراخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور ہر
 نہیں موندے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فتنہ اگرچہ زیر ناز یا ثقل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم
 الآت۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت موندو۔ فتنہ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
 جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و زینت کے چھوڑنا پڑتا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں۔
 لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ اور اپنی داڑھی سے نہ کترادے۔ لانا فی معنی الخلق۔ ایسے کہ یہ بھی موندنے کے معنی
 میں ہے۔ ولان فیہ ازالۃ الشعث وفضار الشعث۔ اور ایسے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور نفث کو ختم کرنا ہوتا
 ہے۔ فتنہ نفث میل کھیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی نفث دور کرنے کو مل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بوسر
 ولا زعفران ولا حنظل۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو دوس سے اور نہ زعفران سے اور نہ سرمے۔ فتنہ دوس
 ایک قسم کی گھاس زرہ خوشبو دار جو میں سے آتی ہے۔ مفع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا دوس
 کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ دوس کے۔ فتنہ کافی صحیح البخاری و
 اور وہ حدیث ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ فتنہ
 یعنی اگر زعفران دوس وغیرہ سے رنگا ہوا دھوا لگیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی تو جائز ہے اگرچہ رنگ
 باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ مانع بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ فتنہ تم نہیں دیکھنے کہ
 اگر دوس سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہیں حتیٰ کہ خمار نے فرمایا کہ عورت محرم کو دھوا
 کہ اقسام دیو راہ حیر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں صریح منصوص ہے۔ حدیث حالی حدیث کو بوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ معنی پھر دفع ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المحصر
لأنه لو لبس لا طيب له۔ اور شافعی رحمہ نے کہا عہدہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہر حسین خوشبو
نہیں ہے۔ فت۔ یعنی بالاربعین رنگ کے شمار میں بکثرت ہر عطر میں۔ ولنا ان لم راتحه طليته۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں
پاکیزہ خوشبودار ہے۔ فت۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان يغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فت۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقسام فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کہار وہ مسلم حج۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے
نہ۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رحمہ اغتسل وهو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ فت۔ رواہ مالک فی الوطائی فی طویل۔ نہ۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ برحالت میں کہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) چون سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسے ماری تو ساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کوئی ہڈی پر جبیرہ دینی باندھے۔ سوارہ لکھوادے۔ ختنہ کراوے۔ انگوٹھی پہنے۔ سرمہ پیچے۔
باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سواے سر کے دیگر بدن میں بھرت بھی باندھنا
جائز ہے اور بغیر طہت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ معنی۔ نقد دیکھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان يستظل بالبيت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ بیوے کو ٹھہری کا۔ فت۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوائل۔ یا محل کے نیچے۔ فت۔ محل بڑے
ہو وہ ہے۔ وقال مالک کرہ ان يستظل بالقسطاط وما يشبه ذلك۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ یا
بڑے خیمہ یا اسکے مانند سے۔ فت۔ جیسے محل وغیرہ۔ لانه يشبه تعظيعة الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان بن عفان لم يقرب له قسطاط في احرامه۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا۔
تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ فت۔ رواہ ابن ابی شیبہ رحمہ بلکہ حدیث ام احمصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جاری میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رحمہ۔ ولانه لا ميس بدنه فاشبه البيت۔ اور اس وجہ سے کہ خیمہ بزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
جبوئی خرگاہ گلی کی نصب ہونا صحیح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطيته ان كان لا يصب
راسه ولا وجهه فلا باس۔ لانه استغلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یا تنگ کہ پردوں نے اسکو ڈھکا
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ فت۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی بن ابي قتادہ نے فرمایا کہ اگر سببی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں ہے۔
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھانکنے کی عادت ہے تو جہانہ لازم ہوگا۔ معنی۔ ولا باس
بان يشد في وسطه الحيمان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں جہانی باندھے۔ فت۔ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔
وقال مالک يكره اذا كان فيه نفقة غيره۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ جہانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ فت۔
یعنی اپنا نفقہ نہ۔ لانه لا ضرورة۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فت۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه ليس في معنى لبس الخيط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جہانی باندھنا سلاہو اکثرا پہننے کے
معنی میں نہیں ہے۔ فت۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فيه الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ فت۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ جی و تلو اور دھیمیا باندھنا ناگوشتی مینا مکروہ

اسے حضرت سیدنا محمد - قزو علیہ السلام افضل الحج والعمرة - جبریل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج والعمرة اور افضل صلا - خالص منع الصوت بالقلیة - پس الحج قلیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا - والشیعہ اساتذہ الامم - شیخ محمد بن یونس - فہم یعنی قربانی کرنا - اور ہرادیہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں - م - آواز بلند کرنے میں ایسا باعث عکر ہے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحانیک نہیں پہنچتے کہ قلیہ سے اُن کے خلق کپڑے جاتے - لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے - اور یوں ہی حدیث نہ کوہ میں حج خالی اور بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا - اور اس حدیث کو ترمذی دابہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابو بکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اساتذہ من ابی حنیفہ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ بن قیس سلم بنہ - اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبریل علیہ السلام نے اُنکے مجھے حکم پہنچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہل کے ساتھ یا کما کہ قلیہ کے ساتھ بلند کریں - اس حدیث کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند ہونے کے ساتھ قلیہ حج و عمرہ کو سنا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مسلم میں موسیٰ بن طلحہ علیہ السلام کا ولادی اذق اور قلیہ برشی - میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف قلیہ سے چلانے کا ذکر ہے - مع - گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کر کے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بخوش و خودوش تمام - جب قلیہ سے خارج ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر مدد ہے - فہم دخال فاذا دخل کما ابتدا بالمسجد - کما کہ سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے - کما روای ان ابی اللہ علیہ السلام کما دخل کما دخل المسجد - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی کہ میں داخل ہوتے تو مسجد میں گئے - فہم یعنی مسجد احرام میں - ولان المقصود زیارۃ البیت و موقوفہ - اور اس کے مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت ہی مسجد میں ہے - فہم اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے ہیں اس میں دو رکعت نماز پڑھتے ہیں اس کے بعد بیٹھتے ہیں - کما فی الصحیحین - اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں آتے تو پہلے جہات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا - کما فی الصحیحین - اسی سے مصنف رحمہ نے دلیل نہ کوہ نکالی - پھر مسجد میں دوایان قدم پلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللهم اغفر لی ذنوبی و اخرجنی الی البیت - اور مستحب ہے کہ کہ میں داخل ہونے کے واسطے قبل کوئے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب کہ آنے تو ضرور ذی طوی میں سات گوجے یا تک کہ صبح کوئے اور غسل کرنے پھر کہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرنے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا - پھر کہ میں ٹیپہ کدہ یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب کہ سے نکلے تو ٹیپہ غلی کی طرف سے نکلے - مع - اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے - ولایغفرہ لیکلا و خلکما او نہما - اور اس کو مفرنین کہ مات میں داخل ہوا دن میں - فہم کیونکہ رات کے داخلہ میں چار کاغذ ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرنے - ورنہ دو دن وقت برابر میں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تہجد و عافری کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے - کما فی الفتح - لائے دخول بلدہ فطافوا باحدہما - کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی - و اذا عاین البیت کبر و علی - اور جب بیت اللہ کو سامنے کرے تو کبیرہ تسبیح کرے - فہم یعنی جب بیت اللہ آگے سے نظر آدے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اس وقت سوچے وہ دعا کرے اور عطا مع ہے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ وقت میں کہتے کہ اور ذریعہ البیت من الکفر و الفقر و من ضیق الصد و عذاب القبر - اور دونوں ہاتھ اٹھا دے - مع - ولان ابن عمرؓ یہ قول اذ انقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر - اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملانی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ روایت نہیں ملی۔ بیان جہر اسود کو بوسہ دینے کے وقت اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں نے اسے بوسہ دیا ہے۔
 ح۔ و محمد رحمہ اللہ یسین فی الاصل لمشاہد الحج شیخا من الدعوات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں مشاہد حج کے دعوت کو لیا
 فانہما یسین یسین کہیں۔ فت۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت بذہب بائز۔
 یونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منها فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ تبرک کیا تو
 اچھا ہے۔ فت۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام و منک السلام فینا ربنا السلام۔ اسکو نبی نے
 مدحیت کیا۔ اسی طرح دیگر مقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع نضر کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتداء بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وقل
 لھماکھما جہر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و تلیل کرے۔ ماروی ان ابی علیہ السلام حل المسجد
 فابتداء بالحجر فاستقبلہ وکبر وقل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس جہر اسود سے
 شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اسد اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ فت۔ چنانچہ جہر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
 جابر بن عبد اللہ کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر بن عبد القار نے
 لیا کہ محرم ہوا تو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں
 یا آپر فضائے فرض نماز ہو یا اداسے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض میں جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
 مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تہتہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
 تہتہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے ق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ
 طواف النفرین ادا کرے۔ معن۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدہ جعفرات میں پہنچ کر قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو کو پہنچا
 تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا ہم۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے جہر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم
 ربنا یا ہک و تصدق یا یکتا بک و وفاء بعدک و اتھا فاستنبت بیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ و اسد اکبر اللھم ایک سبب یدعی
 و فیما عندک عظمت رعیتی فاقبل دعوتی و اقلنی عثرتی و ارحم لھری و جدلی بخیرک و اعذنی من مضلات الفتن۔ فت۔ قال
 و یرفع ید یہ۔ قدوری نے لیا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ فت۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول میں بیان ہاتھوں کا
 گاندھوں تک آٹھا دیکھے۔ قولہ علیہ السلام لا ترفع الا یدیں الا فی سبع مواطن و ذکر من جملتها استلام الحجر
 بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جا دیں گرسات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے جہر اسود کہانیٹے
 وقت۔ فت۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گندجی لیکن اس میں استلام جہر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
 کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ جہر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور ماضی ہو کہ جب جہر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو
 سر پہرے میں ہی کرے۔ الفتح۔ و استلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور جہر اسود کو استلام کرے اگر جو کے بغیر
 اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ فت۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و تلیل کے بعد جہر اسود کو استلام کرے اور اسکی
 کیفیت یہ کہ جہر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو جو م لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ تم سے بوسہ ناگھن ہو کیونکہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔
 ماروی ان ابی علیہ السلام قبل الحجر الاسود و وضع شقیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے جہر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ فت۔ رواہ ابن ماجہ۔ و وضع ہک جہر اسود کو بوسہ دینے پر جامع
 ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور صحاح اللہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت ہے۔ رواہ اسپر لب مبارک رکھ کر ہاتھ نہ دے
 ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ فت۔ اور حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پھر ہے نہ فرج ہے نہ چادے اور نہ نفع ہے نہ

اور اگر وہ نہ ہو تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں نے مجھے بوسہ نہ دیا۔ رواہ البخاری و مسلم
 اس سے جاہلین و مفت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و شمار شل بہت پرست کے اعتقاد کو بے درہ اس میں اسرار الہی
 و ولایت میں سم۔ اور حضرت ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول جبر اسود کو کنا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ
 سے شل نقل فرمادیا کہ وہی ہے۔ مفت۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر انداز ممکن ہو۔ و قال عمر بن الخطاب
 اید تودی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تیرا قوی ہے ضعیف کو اید اید لگا۔ و
 بلکہ سند احمد بن حنبل حدیث یوں ہے کہ (ابن عمر رضی اللہ عنہما)۔ تیرا قوی ہے۔ لا تزعج الناس علی الجحیم۔ جبر اسود پر لوگوں
 سے مزاحم نہ ہو جو ضعیف یعنی از دحام کو مت ہٹائیو۔ (فتودی الضعیف) تاکہ تجھے ایدار ہوئے کمزور کو۔ و لیکن ان وجہ
 فرجہ فاسئلہ۔ لیکن اگر تو گنجائش پاوے تو جبر اسود کو استلام بجاو۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چومنا۔ والا فاستقبلہ
 اور اگر گنجائش نہ پاوے تو جبر اسود کا سامنا کر لیمو۔ و مل و کبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کنا۔ و قدر رواہ ابو یعلیٰ و
 اسحق و الشافعی۔ لیس حاصل جبر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے۔ ہا اسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہو کہ از دحام
 میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر نہانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ و جہ حدیث مذکور کے۔ و لان الاستلام سنتہ و انحرز
 عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ جبر اسود کو پاؤں یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب
 ہے۔ و نہیں مخرج اجازت نہیں دیتے کہ جو اپنے سنت کی ہڑا کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ ہم۔ و ان اکثہ ان یس
 الجحیشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے جو سکے کہ جبر کو کسی ایسی چیز سے چومے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔
 جیسے شلخ فرما وغیرہ۔ یعنی پاک نجی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چومے تو وہ ایسا کرے۔
 ماروی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ و استلم الارکان مجھن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواک
 پر طواف کیا اور ارکان کو ایک مجھن یعنی جھڑی سے استلام فرمایا۔ و پھر مجھن کو بوسہ دیا۔ کہانی روایت البخاری و مسلم و ابی داؤد
 اور طاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام مہر نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
 آپ کو دیکھ سکیں اور جو جاہلین دریافت کرتے جاہلین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
 تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رحمہ نے بسوط محقق کیا ہے۔ و حاصل جب لب یا ہاتھ سے
 استلام ہو سکے بوجہ از دحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چوم کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ و ان لم یستطع شیاً من
 ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو جبر اسود کا استقبال کرے۔ و یہ مستحب ہے۔ و انما یہ۔ و کبر
 اور اکبر کہے۔ و مل۔ اور لا الہ الا اللہ کہے۔ و حمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کہے۔ و الحمد للرب العالمین
 و الحمد للہ۔ و صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ و پھر ہر پیرے میں
 جبر اسود کے پاس ہی کرے جو اول کیا ہے۔ و راہ یہ کہ جب جبر اسود پر لب سے بوسہ لیکن ہو تو کیا اسپر اللہ تعالیٰ کے واسطے
 سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اسپر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مروی روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
 مستحب ہے اور شیخ فرالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رحمہما اسکو چاہتے تھے
 میں۔ شیخ قوام الدین انکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ و منع۔
 و حاصل کہ جو چمکے چمکے سجدہ میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے جبر اسود کو جاوے اور اسکو دیکھ کر
 ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوة اور جگہ پاوے با وضو نہ تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

میں جبر اسود کو پاؤں سے چومنا جائز ہے

چھوڑ کر کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے وہ بوسہ دے جسے چھو کر تھیل و غیرہ لائی ہو۔ و قال ثم اخذ من بينه وبينه ابواب
 اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف منہ جان سے متصل اور دائرہ پر شروع کرے۔ فمسى في طواف ويحيط به بوسه من مقامه
 کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکنا ہوگا اور وہ امام ماک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور یہود و شیخ الاسلام
 میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
 حاجہ البیہان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ طواف واجب ہے۔ چنانچہ اور دے طواف کا حکم ہر
 نزدیک یہ کہ جب تک کہ میں اسکو بعاہ کرے اور اگر واپس آتا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ مع۔ پس معلوم ہوا کہ
 جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرہ
 میں گذر چکا کہ بعد ازاں اسکو بوسہ کے دائیں طرف چلے۔ من۔ و قد اضطلع رد اور۔ یعنی وقد اضطلع برداء۔ من۔ و حالانکہ
 اپنی چادر کے ساتھ اضطلاع کر چکا ہے۔ من۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطلاع کر کے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔
 فی طواف بالبيت سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پیر گھومے۔ لما روی انه عليه السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ من۔ کہ پھر پھر چلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من بينه
 و بين ابواب نطاف سبعة اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جان کہ باب سے متصل ہے پس سات پیر طواف کیا چلت
 تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رداء مسلم عن جابرہ۔ والا اضطلاع۔ اور اضطلاع۔ من۔ و راجع اضطلاع باب
 انفعال ما غدا في موضع حتى بازو و امير يلان صلا۔ ان یجھل رد اورہ تحت البطله الامین و یلقی علی کفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی جائز
 کو اپنے دائیں قبل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کعبہ سے پر ڈالے۔ من۔ جیسا کہ عمرہ جبرائیل میں صحابہ زعم کا اسی طرح کرنا بعد ازاں
 نے بائیں حصن مداف کیا۔ و ہوسنتہ۔ اور اضطلاع سنت ہے۔ وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اور
 اضطلاع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ من۔ چنانچہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی بن ابی
 سے روایت کیا۔ قال و یجھل طواف من وراء الحطيم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ فمسى في طواف
 من حطيم كود اخل كرسى حطيم كوجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ و ہوا اسم لموضع فیه
 المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جہاں میزاب الرعمہ واقع ہے۔ یہی بہ لاد حطیم من البیت اسی کسر۔ اسکا نام حطیم رسول
 ہوا کہ وہ بیت میں سے حطیم یعنی توڑا گیا ہے۔ من۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنانی تو بیچ توڑے
 سے اسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور کان توڑ دیا تھا۔ و سمي حجر الادمج منہ اسے منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا
 کیونکہ وہ بیت اللہ سے حجر یعنی منوع کیا گیا۔ من۔ یعنی کافر ہانے و ان کے نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
 لیا کیونکہ ہانکے پاس زیادہ نزع نہیں تھا۔ و من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقوله عليه السلام في
 حديث عائشة رغم فان الحطيم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود
 ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ من۔ اور اسکا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ گھر انھیں نزدیک ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم
 پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اسکا مدد دائرہ زمین سے باہر کرتا۔ کما فی التبعین وغیرہ۔ اور جب بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خلافت کا زمانہ ہوا تو بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو بتائے ابراہیم علیہ السلام
 پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی عالم نے حج پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
 جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ کچھ اسکو حدیث بخاری تو آدم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو جابر بن الزبید نے
 اسکو موافق بتائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دوسری

نہ کرنا چاہیے

سما پر جس سے کہ غبار کھنکھرتا کر اٹھتا ہے خواہش ہے نہ دیا کر یہ یعنی شکار و بیوسنی عمارات ہی میں نام ہو لٹا بارون سے
 ہمارے ہمارے نام متیقن حرجم کی تفسیر چل رہی ہے۔ پھر واضح ہو کہ مسیح سلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہوا کہ جو ضلع حلیم
 سے بیت میں سے ہر اور زیادہ نہیں بالکل حلیم جب کہ بیت اس کے سے ٹھہرا اور طواف بیت اس کا فرض ہے۔ طواف بیت اس کا
 من ورائہ۔ لہذا طواف کو کہ حلیم سے کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ حلیم الفرجہ الیٰ منہ و بین البیت لایجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کو
 اس کشادگی میں داخل ہو اور حلیم بیت کے درمیان ہو تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کہ احلال نہیں ہو تو کل کا اعادہ واجب
 ہوا۔ اگر ایسے کل اعادہ دیکھا بلکہ اسی کشادگی سے حلیم کا گریا ہو گیا۔ صحت۔ اگر کہا جائے کہ ہجر نادر میں حلیم کا استقبال کافی
 ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ بقدر بیت بنا ہوا طواف تو بالیقین بخیر متواتر ہو تو اس کا استقبال قطعاً
 بیت کا استقبال ہو اور حلیم ہی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبال الحطیم وحده لایجوز۔ الصلوۃ۔ لکھنا فرق ہے
 کہ اگر نادی نے تنہا حلیم کا استقبال کیا تو اس کی ناز جانزدہ ہوگی۔ لان فرغۃ التوجہ ثبت بنفس الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا
 استقبال فرض ہونا تو کس قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حلیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔
 فلا یتبادی بان ثبت بخیر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو غیر واحد سے ثبوت ہو
 بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط ہی کہ ہم کہیں جو غیر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والا احتیاط
 فی الطواف ان یكون مدام۔ اور طواف میں احتیاط ہی کہ حلیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ طعنات اس کے طواف
 ہو جاوے۔ اور بیان بعض تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حلیم ہی بیت سات پیر طواف کرے۔
 ہر پیر کو ایک شرط کھنکھرتے ہیں۔ قال ویرتل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پیر میں سے اول کے
 تین پیر میں رمل کرے۔ وارتل ان یترنی مشیہ التفتین کا مبارک ترختر بین العقیقین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
 میں اپنے دونوں کندھوں کو پیش دے جیسے رٹنے والا دونوں حصوں کے درمیان اکرتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاطباع
 اور یہ بات اضبطاع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضبطاع سے باز رکھنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان کعبہ
 اظہار الجملۃ لثمنین عین قالوا اضمنا ہم حمی شرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
 تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بھارے نہج کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کہ میں آئے دینی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو اور
 حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بھارے نہج کر دیا تھا (یعنی کہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
 گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل جھارے جہاں ایسی قوم آدینگی جگو بھارے نہج
 کر دیا ہو اور بھار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہو (انگو ایامی قوت خدا ادا کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حلیم سے متصل
 پہنچے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو رمل کرنا اور دونوں رکن کے درمیان
 قدم چلیں تاکہ مشرکین آگے دلیرانہ قوت دیکھیں جب مشرکوں نے یہ دیکھا تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جگو نہجے گا ان کہا تھا
 کہ بھارے نہج کر دیا ہے یہ تو بہرین سے زیادہ پھر فی فاس کے دلیر ہیں۔ ا۔ صحیحین وغیرہ اور دونوں رکن سے مراد
 رکن یمن اور حجر اسود ہیں۔ پھر علامہ رحمہ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں کے اظہار جلاوت تھا
 اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلاوت کی حاجت نہیں رہی۔ اور یہ بھی نہیں رہا۔ اور یہ جو کہ خود ایک رمل کیا جاوے
 کہ چہ تبدی سبب ہی تھا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ثم لقی الحکم بعد نزول السبب فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 پر سبب نہ کہ ناسل ہو جاوے کے بعد ہی حکم رمل کو باقی رہا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی یہ حکم

تھوڑی نے کہا کہ پھر حش۔ یعنی سات پھر طواف ہر دوہرہ بن کر ختم کر کے۔ یا لی الحقام۔ الحقام میں آدھے حش۔ یعنی ہر دوہرہ
 ابراہیم میں اور مراد وہ جو حجرہ پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت تمام کیا تھا اور اس میں کعبہ کے قدم کھانچا گیا
 پس وہ جان ہر وہاں آدھے حش۔ یعنی غنہ رکعتیں۔ پس ایک پاس دو رکعتیں پڑھے۔ اور حیث میسر میں مسجد
 باسعد الحرام میں جان میسر آوے پڑھ لے۔ و۔ اصلہ خیفہ و شائعہ و احمد مع اُن کے صاحب کے متفق ہیں کہ یہ حش
 رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جان پاؤں سے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متقی میں کہ یہ دونوں رکعت کعبہ
 طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں۔ غیر از ایک ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مکررہ
 ہیں جو کہ ہمارے نزدیک واجب کے معنی ہیں۔ مع۔ وہی واجبہ عنہ۔ اور یہ دو گنا ہمارے نزدیک واجبہ ہے۔ و قال
 الشافعی سنتہ لا تعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت ہیں اور دلیل وجوب منحصر ہونے کے۔ دنا
 قولہ علیہ السلام ویصل الطائف لکل اسبوع رکعتیں۔ ہماری ذلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پڑھے
 لے یہ دو گنا پڑھے۔ و۔ بیضہ امر حکم دیا۔ والا امر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ و۔ تو وجوب
 ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی
 میں گذرے کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پھر حاقولہ تعالیٰ و آخذ دامن مقام ابراہیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم
 سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں ناد پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر وقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ کیا
 ناد پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
 کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تطبیقا قول زہری ہے کہ حضرت مصلی الصریعہ وسلم نے کبھی طواف سات پھر نہیں کیا اگر دو رکعت
 ناد پڑھی۔ عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی و اجابت کا ہے تو قیید وجوب
 ہے۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دو گنا واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر فحل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو ابھی طرف سے دو گنا
 نہیں پڑھنا۔ بعد دو گنا کے اس وجہ سے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے و اعلم انک تعلم سری و علانی فاقبل منہ رتے
 و تعلم حاجتی فاعطنی سوالی اعلم فی اسالک لانا یا شریطی و یقینا ما دعا فی اعلم انہ لا یعینی الا ما کتبت علی رضا باقمت لی
 اسکی فضیلت حج اقدیر میں موطو ہے۔ ثم بعد الی الحج لیستلم۔ پھر حجرہ سود کی طرف لڑے پس اسکو استلام کرے۔
 لما ردی ان النبی علیہ السلام مصلی رکعتیں حاد الی الحج۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت مصلی الصریعہ وسلم نے جب دو گنا
 پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ و۔ جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں گذرے۔ والا اصل ان کل طواف بعد سعی بعد
 الی الحج لان الطواف لما کان یفتیح بالاستسلام فکذا السعی یفتیح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔ اصل کلی
 یہ تھوڑی ہے کہ ہر طواف جبکہ بعد سعی مناد مردہ ہے اس میں حجرہ سود کی طرف حاد کر لگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام
 حجرہ سود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو گیا ہے بعد سعی نہیں ہے
 نہ تو اس میں حجرہ سود کی طرف پھر یا تو گنا بعد بقاعدہ کیہ حضرت مصلی الصریعہ وسلم کے فعل سے لگا لایا ہے۔ و۔
 قال و نہ الطواف طواف اقدم لیسعی طواف التیمتہ۔ اور تھوڑی نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا سے
 ہے یہ طواف اقدم ہے اور ایسی کہ طواف التیمتہ بھی کہتے ہیں۔ جیسے اول طواف ہے آدمی سلام کرتا ہے۔ و۔
 اور یہ طواف سنت ہے۔ و۔ اور بھی اصل شافعی و احمدی و حنفی آقاؤں کے واسطے جو عذر کے کہ میں داخل ہو چکا
 سنت کا خطا جانات تدارک میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جیسا کہ خیر مع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔
 حالانکہ یہاں مواضی قابل واجب ہو لہذا صحیح کی۔ ایسے واجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں۔ و۔ قال مالک رحمہ

[illegible]

تجدید پانی کی اور اس کی تکبیر کی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک والیا الحمد و بھائی کل غلہ بڑا اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ
 - عدد و نھر عہدہ و اخوندہ و ہزم آہ حزب و عدد - پھر ایک در میان دعا کی اور اسکو میں مرتبہ کیا - اور دعا سے باور میں ہر کہ
 لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین و لکرمہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اُنکے ہاتھ روئی رخ کو آسمان کی طرف
 کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں - پس حضرت علی السری علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے - ف - ولان التناو و الصلو
 یقمان علی الدعا تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ شمار آتی و درود شریف دوڑا
 - دعا پر مقدم کیے جا دینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے - و المرفع منہ الدعاء
 اور دونوں ہاتھ اٹھا دعا کی سنت ہے - ف - یعنی دعا میں طریقہ سلوک یہی کہ ہاتھ نضر و عاجزی کے طور پر اٹھا دے
 چنانچہ ابو داؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابو داؤد نے ایک حدیث کی طرق کو داہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رحم نے کہا
 میں نے شرح المنذہب میں قریب منہ احادیث کے وارد کیں کہ حضرت علی السری علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھا نا ثبوت ہر وہ
 را کہ وہ صفا پر چڑھتا وہ سنت ہے - کما فی البدائع - و انما یصعد الصفا بقدر الیغیر البیت بمراتی منہ لان الاستقبال
 ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھنا اسی قدر کہ بیت اسرا کی نگاہ رو برد ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اسکا ہے
 ہے - ف - اور استقبال جائز ممکن ہو یہ کہ نظر سے رو برد ہو جو ہو - رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ منہ ما
 و یرج الی الصفا من اسی باب شمار - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - ف - ہاں حضرت علی السری علیہ
 البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رحم نے حضرت جابر بن عبد الرحمن سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا
 لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا - و انما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم و ہوا الذی یسمی باب الصفا لان
 کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت علی السری علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی دروازے
 نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - ف - تو اسی کی اتباع کرنا جسکو مستحب ٹھہرا - یہی صحیح قول
 ع - لا انا مستم - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - ف - جیسا کہ شافعی رحم نے خیال کیا - قال ثم یخط نحو المروة - نہ
 نے کہا کہ پھر اترے جانب مردہ کے - ف - یہ پڑھتا ہوا کہ اللهم استعینی بنبیہ نیک و تو فنی علی ملتہ و امنی من مضلات الفتر
 برحتک یا ارحم الراحمین - ف - ویشی علی ینتہ - اور پہلے اپنی دعا کی چال پر - ف - یعنی بدو نیزی و سستی کے اچھو
 معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی میں پہنچے - ف - یعنی اتجائی سے بالکل اتر کر کچھ دو
 اپنی چال چلے یا تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب بل روان کے کثرت
 عام نہیں رہا تھا اکیلے بطن الوادی کو دویل کے دریاں کر دیا جبین ایک خبر دو دروازہ دی لہذا مصنف رحم نے کہا یسعی میں علیہ
 الا خضرین سبھا - تو دونوں جبین میں گئے دریاں دوڑے ایک تھوڑی دیر - ف - یہ گستاہو کہ الصفا غر و ارحم و جاد و عاقل و عاقل و عاقل و عاقل
 الا کرم - ف - یہ دونوں بیل اس امر کے علامت ہیں کہ انکے دریاں بطن وادی جو جبین دوڑا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد پہنچے
 بیل سے نکل جاوے تو کوہ مردہ تک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یشی علی ینتہ حتی یاتی المروة - پھر اپنے دعا کی چال چلے یا تک
 مردہ تک آوے - ویصعد علیہا - اور مردہ پر چڑھے - ف - بطریق سنت حتی کہ بیت اسرا کو دیکھے - و یفعل کما فعل علی السری
 اور کرے جیسے صفا پر گیا تھا - ف - یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر و حمد و ثناء و دعا و درود پڑھنا - لما روی عن النبی علیہ السلام
 انزل من الصفا و جبل مشی نحو المروة - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت علی السری علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مردہ کی طرف
 چلتا شروع کیا - ف - حتی کہ بطن وادی تک پہنچے - و سعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی میں سعی کی - ف - یہ
 دوڑ کر چلے - یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یا تک کہ جب بطن وادی

سے باہر نہ تھے تو چال تھے۔ فت۔ حتی کہ وہ تک پہنچے۔ حتی بعد المروۃ۔ یا تک کہ مردہ پر چڑھے۔ فت۔ پھر اگر مردہ
کی طرف اسی طرح گیا۔ وطاف بینہما سبقتہ اشواط۔ اور مفاد مردہ کے درمیان سات پھرے طواف کیا۔ فت۔ یہ حدیث
بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل اور برگزیدی۔ الحاصل مفاد سے مردہ تک اس طرح آوے
کہ دونوں بیلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ و ہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھر ہے۔ فت۔
اسی طرح مردہ سے مفاد تک دوسرا پھر ہے۔ فخطوف سبقتہ اشواط۔ پس سات پھر طواف کرے۔ پیدا رہا بالصفاء و تقسم
بالمروۃ و سعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کوئے مفاد سے اور ختم کرے مردہ پر اور ہر پھر میں بطن الوادی یعنی
دونوں بیل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ فت۔ اور طحاوی حنفی و میر فی
شافعی و ابن جریر نے کہا کہ مفاد سے مردہ تک جا کر وہاں سے پھر مفاد آنا ایک پھر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہی اور وہی
چاروں اماموں و مجتہدین کا قول ہے۔ کما فی البیانی۔ و انما یدار بالصفاء لقولہ علیہ السلام فیہ ابد و اہما بدأ العزالی بہ۔
اور مفاد سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فت۔
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر الہم۔ یہ روایت
نسائی و دارقطنی و بیہقی جو بلفظ ابد و ا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں تبدل ہے۔ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیفۃ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتدا و بقاء واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ مفاد مردہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم سعی بین الصفا والمروۃ وجب
ولیس برکن۔ پھر مفاد مردہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و روایت ابو احمد
ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان العزیم علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا کھدایا ہے پس تم سعی کرو۔ فت۔ پس کھدینا فرض میں
مستعمل اور سعی کرو بصیفۃ امر ہے تو رکن جو احیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ
و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا مفاد مردہ کا طواف کرے۔ و مشکۃ السعیل للاباح
اور اسکے مثل کلام داسطہ اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فیشفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جانے
رہے۔ الا لانہ لما عنہ فی الایجاب للاجماع بانحصر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے مدول کیا جو وجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے۔ فت۔ یعنی نفی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے مدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیفۃ اگرچہ اباحت کے لیے ہر لیکن بیان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ
لا ثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ نفی تمام
ہمہ۔ فت۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ فت۔
روایت میں کتب یعنی تم پر کھدی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام تم پر ہر روزے رکھے گئے۔ تو فرمایا۔ تم سعی
ماروے۔ پھر حنفی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فت۔ کتب علیکم سعی۔ تم پر سعی کھدی ہے۔ کتب
استحبہا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر کھدیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جسے اللہ
نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب یعنی استحباب فرمایا ہے۔ فت۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالانفاق

بعض عرفت ۲۔ اور عرفات میں ناز پر حنا۔ ف۔ غزیر صریح کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا
 غرب تک۔ والا قاضیہ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون اداسے ناز مغرب کے حتی کہ مغرب میں مغرب و حشا
 جمع کریں۔ والاحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً باذکرنا۔ اول خطبہ
 جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرقہ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز ف۔
 یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمبئی فی الیوم الحادی عشر۔ اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو فیفصل
 بین خطبتین یوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فاصلہ کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بوجہ
 علی رضی اللہ عنہما سے روایت ابن النذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر خطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
 لانہا ایام الموسم وجمع الحاج۔ اور زفر فرمے کہ کہہ کہ پورے تین روز خطبہ پڑھے جس میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ
 ہوا سو اس خطبہ کے یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولف
 ملن المقصود منها التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال
 افعالہ ان اور دوران دن ادا اے افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت
 وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فلان ما ذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع۔ فنی اقطاب
 النسخ اور دون میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والی کبر رہا ہے۔ لہذا ساتویں کو اول
 خطبہ سنا دے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ۔ پھر جب آٹھویں روز جو یوم الترویۃ کہتے ہیں ناز فجر کو کہہ میں پڑے چکے
 خرج الی منی۔ تومنی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فقیہم باحتی یصلی الفجر من یوم عرقہ۔ پس منی میں
 تعلیم رہے یا نہ کہ کہ رفقہ یعنی نویں کی فجر کی ناز پڑے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام
 صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ فلما طلعت الشمس سراح الی منی فصلی منی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
 ثم سراح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویۃ کو کہہ میں فجر کی ناز پڑھی پھر جب آفتاب
 طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں عصر و مغرب و عشاء و فجر کی ناز پڑھیں یعنی دہین رہے فجر تک حتی
 ناز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف۔ کافی صحیح مسلم عن جابر رحمہ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
 ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بکتہ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم خدا الی عرفات ودرمینی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
 کہ میں گذارے یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور کہہ میں فجر کی ناز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور سستہ میں منی سے گذرے
 تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه لا یتعلق بمبئی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ آس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں۔
 لکنہ اس وقت کہ اتھار برسوں اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اسے پڑا گیا بوجہ ترک کرنے اقداسے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم بھی دیکھتے ہیں کہ آس دن منی میں صرف ناز پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کہ
 لیکن شاید باطنی کوئی امر جو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یوجہ الی عرفات فقیہم بہا
 پھر عرفات کی طرف توجہ ہو پس عرفات میں تعلیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ باجماع
 طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا بیان الاما ولوطہ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما لودفع قبلہ جائلانہ لا یعلق
 بہذا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ بیان شہر نے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے کمال
 فی الاصل ویکمل بہا مع الناس۔ امام محمد نے بسو طہ میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ آکر ہے۔ ف۔
 یہ ہمارے دو معنوں کو مختل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو۔ لان لا یفتاد فحیر والاحال حال تخرج والاجابۃ فی الحج

اسی کی کہ کیا چنگنا کمر پر ملے کہ حالت ترمیزی و ترمیزی کی پر اور قبول ہوا وقت کے بعد یا بعد اس کے کیا ہو
 کیونکہ اسے تعالیٰ غنی عید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ مثل ہر وہ ان کا مثل
 علی الطریق کیلا یسوق علی الماتۃ۔ اور کیا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ استہ پر شائع ہے تاکہ ماہ چلتے والوں پر ہر ہفتہ در ہفتہ
 قال واذ ازلت الشمس یصلی الامام بالناس النحر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عزات میں) آفتاب چلے گا
 تو امام لوگوں کو نحر و عصر کی ناز پڑھاوے۔ فت۔ یعنی نحر کے وقت میں اول نحر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہر روز
 خطبہ مقدم پر چنانچہ فرمایا۔ فیجئری بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یصلی علیہا الناس الوقوف بعزۃ والفرز وفتۃ وری البکار
 والنحر والخلق وطواف الزیارتۃ یخطب خطبتین فیصل فیہما خطبۃ کما فی الجمعۃ۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب
 شریع کرے خطبہ میں خطبہ ہے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مرفوفہ اور یعنی البکار اور قربانی کرنا اور عرفہ
 (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جس کے درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ گنڈا مل رسول اللہ
 علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ فت۔ چنانچہ ابن ہریرہ کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت
 شریع کرنا کہ گندہ پڑا اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر دوست پر عمل چاہتا ہو تو خطبہ پڑھا
 پڑھا اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن ہریرہ رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسے سچ کہا۔ اللہ تعالیٰ میں حدیث جابرہ میں آیا
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نعت میں جا کر اولی خطبہ پڑھا پس بدل رہنے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے نعت کی پھر بلال نے اقامت کی تو آپ نے نحر پڑھائی پھر اقامت
 کہی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل ناز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرہ
 میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن ناز سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القحطانی رحمہ نے کہا کہ یہی مشہور اور
 اسی پر اصولی ماحول رہا ہے۔ فت۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ واذ کیر فاشبہ خطبۃ الیحد۔
 اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ بعد ناز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ عقد و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ ابی ایوب
 ذہبی کی حدیث ابن ہریرہ میں مذکور ہے۔ ابن القحطانی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ فت۔ یعنی اسکو
 دہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ ولما اردوینا۔ اور بخاری دلیل وہ جو ہم نے رعایت کی فت۔ یعنی نعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جو صحیح مسلم کی حدیث جابرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود ہنا تعلیم
 المناسک و الجمع ہنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک سچ سکھانا ہے اور دونوں نازوں کا جمع کرنا
 بھی مناسک میں سے ہے۔ فت۔ نونان سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ و فی ظاہر المذہب اذا ائتمنہ الامام المنبر
 فجلس اذن المودون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر شیخے تو مردن لوگ اذان دینے
 جمعہ میں ہے۔ فت۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف اشیر ذون قبل خروج الامام۔ اور نوادر
 میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے ظننے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ اشیر ذون بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہی
 روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ فت۔ بخلفہ شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرہ میں بھی
 روایت ہے۔ الغایہ۔ مع۔ و الصبح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا۔ فت۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام
 لما خرج واستوی علی ناقۃ اذن المودون میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناز پر
 ٹیک سوار ہو چکے تو مردنوں نے آپ کے رو بہ اذان دی۔ فت۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
 جابرہ میں بھی روایت کیا کہ جب آفتاب طلوع ہوا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ سے تارکینا گیا اس پر سوار ہو کر میں اذان دی

موقع کے سوا ہر طرح مخالفت لازم ہر جی کہ حاجت تھو امام المسلمین یا اسکا نائب جو موقع نہیں ہوگا تھا ہر جن - ت
 واقعہ کہ نصیحتہ لہجہ لاندہ یعنی علم الاموال العصر بعد انفرقوا فی الوقت - اور عصر کو مقدم کر لینا ہر جن
 جماعت کے ہر کیونکہ جب وقت میں لوگ متفرق ہو گئے تو ہر جن جمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہو گا - لہذا ذکر ادا - نہ اہوتہ
 جو صاحبین نے ذکر کی - فت کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت و ماضی و قوت ہے - اذ لا مشافاة - کیونکہ کچھ منافات نہیں ہے
 یعنی وقت عرفہ میں ناز بڑھنا سنانی نہیں جیسے کھانا پینا سنانی نہیں ہے - تو حاجت و قوت سے تقدیم نہیں بلکہ حاجت کے
 جو - یعنی نہیں کہ مصنف نے خود ادا پر لکھا ولما قدم العصر علی وقتہ - یعنی تحصیل وقت کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
 کیا گیا - جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے - دیگر خطی نہیں کہ ناز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مکررہ
 اسکے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا - جواب ہو سکتا ہے کہ یہ جو مسلم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی مگر اسکو جماعت سنت ہوا
 ہر جن واجب کے لیے قرار دیتا ہر جن - فت - ثم عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ الامام شرط فی الصلاۃ تین جمیعاً - بھراہم ابو حنیفہ
 کے نزدیک دونوں ناندن میں امام شرط ہے - فت - یعنی خیفہ اکثر با اسکا نائب ہو - وقال زفر فی العصر خاصۃ لاندہ ہوتہ
 عن وقتہ - اور زفر نے کہا کہ خاصہ عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے - فت - اور صاحبین نے کہا
 امام کسی میں شرط نہیں ہر جن - و علی ہذا الخلاف الاحرام بالجمع - اور اسی اختلاف پر جمع کے ساتھ احرام ہے - فت -
 ابو حنیفہ نے کے نزدیک دونوں ناندن میں جمع کرنے کے لیے احرام جمع شرط ہے حتی کہ ادا سے ظہر پر احرام ضرور ہے - اور دوسری روایت
 میں امام جمع سے آیا کہ اگر ادا سے عصر کے وقت احرام باندہ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے - ہمدانی جلد اول شاخ
 کہا کہ اگر ادا سے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے - کافی تاضیان - و لا ہی حنیفہ ان التقدیم علی خلاف
 القیاس عرفت شرعیۃ فیما اذا کانت العصر مرتبہ علی ظہر مودی بالخاصۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالجمع فینقطع
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی حدیث میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر ترتیب
 امام کے ساتھ جماعت ادا کی گئی ہو جمع کے احرام کی حالت میں ہو - ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال فی روا
 تقدیر یا لا احرام علی وقت الجمع - ہر ایک روایت میں احرام جمع کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت ہر اح
 قدم ہو - و فی آخری یعنی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ہما الصلوۃ - اور دوسری روایت میں ناز پر نہ
 ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود ناز ہے - فت - صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام
 دوسری امام آگ و شامی صاحب کا قول ہے دوسری نظر ہے - البرہان - د - قال ثم یوجہ الی الوقت یمتد بقرب
 و القوم مع عقیب انصرافهم من الصلوۃ - کہا کہ پھر وقت کی طرف متوجہ ہوں پھر پائے کے قرب کھڑا ہوں اس حال
 سب لوگ آگ کے ساتھ ہوں ناز سے پھرنے ہی کے پیچھے - فت - یعنی جیسے ناز سے لانے ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جیل
 وقت میں کھڑا ہو - ان النبی علیہ السلام راح الی الوقت عقیب الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بعد ہی وقت کو مدہ ہوئے - فت - جیسا کہ ہمارے ہاں کی حدیث میں ہے - و ابی لیسیمی جبل الرحۃ - اور اس
 پائے کا نام جبل الرحۃ ہے - و الوقت الوقت الاظہر - اور وقت کا نام وقت الاظہر ہے - فت - اور حضرت مسلم
 وقت کا لفظ وہ مجرہ ادخا جملہ ما بین و پیچھے ایک پھر اس پائے کے پھرون سے متصل ہے اور ما بین دو عارف جسکو مطلع آد
 کہتے ہیں - المنک انھار سی - ش - قال و عرفات کہا جو وقت الا بطن عرۃ - کہا اور عرفات پورا وقت ہے سوائے
 بطن عرۃ کے - فت - یعنی بطن عرۃ میں کھڑا نہ ہائی سب کھڑے ہو گئے کی جگہ ہے - یہی فائدہ ملا و کا قول ہے سوائے امام آگ
 بقولہ علیہ السلام عرفات کا وقت دار نقبوا عن بطن عرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات

مختار الکتاب فی الجہاد... لا یجوز للمسلمین ان یجوزوا الجہاد...
 ردہ۔ لان الامام جابر السنان قبل الامام مالک بن انس...
 مکرہ میں مشتمل ہونے سے چلے۔ و لکن الامام ابی حنیفہ...
 جاری جنت میں۔ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم...
 بعد وفات کے نزول میں اگر کوئی قوت کر کے...
 روای ہیں اور میں ابن سعد سے مروی ہے۔ صحیح۔ و لکن...
 احرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ...
 امداد میں جنت عقبہ کی کیونکہ طواف کو گناہ...
 بلکہ اس مقام میں جو کسی طرح ہو شرط...
 ہوا یا نشہ میں گندہ قوی ہو گیا۔ ت۔ و اگرچہ بعض...
 و لکن غریب الشمس افاض الامام والشمس...
 پڑے) امام دسٹے اللہ لوگ اسکے ساتھ ہون...
 حتی یا تو المروافقۃ۔ یا تک کہ حدیث میں...
 صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے...
 دین بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ...
 والترندی و صح۔ و لکن فیہ اظہار مخالفتہ...
 جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو...
 بیشی علی را حلتنی الطريق علی ہیتہ۔ اور آنحضرت...
 جتنے تھے۔ و لکن جیسا کہ حدیث جابر...
 الامام و لم یجوز حد و عرفہ اجزاء۔ پس اگر حاجی...
 باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لکن لم یفرض من عرفہ۔
 ان یقف فی مقامہ کیلئے کیونکہ اذنی الاداء قبل...
 اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو۔ و لکن...
 باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے گا اگر غروب آفتاب...
 باہر ہوا تو اسے ایک حلیٰ واجب ہوئی لیکن اگر غروب...
 ہوا تو حلیٰ ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے...
 کے نام کے نہ ہو گیا تو ایک زمانہ ہو گئے ہیں...
 گامی انھیں۔ و لکن تلبیہ بعد غروب الشمس...
 کے غروب آفتاب کے زمانہ کے بعد تلبیہ...
 ان کا تلبیہ نہ ہو گا۔ و لکن تلبیہ...
 تلبیہ کے بعد تلبیہ نہ ہو گا۔ و لکن...

بسنہ صبح بعد از صبح کیا تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اور حرام کے کوئی اور چیز بھی معتبر نہیں ہے۔
 میں بدیل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہو۔ سنت۔ قال واذا اتی منہ فاعلم ان یقف بقرب
 البیض الذی علیہ المیقۃ یقال لہ قریح۔ گنا اور حب منوطہ میں آجائے تو مستحب یہ ہو کہ وقوف اس پائے کے قریب
 میں ہو کہ جیسرا تشدد ان ہو جسکو قریح کہتے ہیں۔ سنت۔ اس بات میں یقینہ تھا کہ میں زمانہ جاہلیت و استغناک رہیں
 کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عندہ بدار البیض۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پائے قریح کے
 نزدیک ٹھہرے۔ و کذا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ سنت۔ اپنے زمانہ خلافت میں ان کا غسل
 مروی ہوا ہے۔ الحاصل منوطہ ہو چکر اس مقام پر ٹھہرے۔ و تھوڑی التزلزل عن الطریق کیلئے بالمارتہ۔ اور
 احوال میں رہتے تھے پچا کرے تاکہ چلنے والوں کو فزع نہ ہو پچا دے۔ یمنزل عن یمنیہ او یسارہ۔ پس راستہ سے ہٹ کر
 بائیں یا دایرے۔ سنت۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر منوطہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نازین ایک ساتھ پھر جائیں پھر جب صبح
 ہوئی تو قریح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ و یستحب
 ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرقہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جو جہان کے جوہر ہے
 وقوف عرفہ میں بیان کی۔ سنت۔ یعنی تاکہ بقرعہ منع ہو اور یہ افضل ہے در نہ منوطہ کل موقع پر سوائے بطن منوطہ کے
 تمام سیاتی سم۔ قال و یصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحده۔ گنا اور امام لوگوں کو
 ناز مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ پھر حادے۔ سنت۔ یعنی یہ سنت ہے در نہ دو اقامت بھی
 جائز ہیں سم۔ وقال زفر باذان واقامۃ اثنتین اعتباراً بالجمع بعرقہ۔ اور زفر معنے کا کہ ایک اذان دو اقامت
 کے ساتھ پھر حادے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرے کے۔ سنت۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
 کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ سم۔ اور اسی کو شیخ ابن العمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ
 صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اسامہ بن زید صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
 دو چاہیے مجھے قضاوندوں میں ہو کہ بیان ادار میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف معنے کا کہ۔ ولما رواہ جابر
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحده۔ اور جاری دلیل ایک اقامت کی سعادت جابر بن
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ سنت۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
 میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی سعادت جابر بن زید میں دو اقامت ہیں اور معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا
 سم۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرق بالاقامۃ اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہو تو آگاہ کرے کہ
 قامت علیحدہ نہیں کی جائیگی۔ بخلاف العصر بعرقہ لانه مقدم علی وقتہ فافر دہا لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ
 میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے پہلے اقامت علیحدہ کی گئی۔ سنت۔ اور
 صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نازین پڑھیں۔ وقد رواہ
 بعداؤد۔ اگر کیا جائے کہ صحیحین کی روایت اسامہ بن زید مقدم ہوگی قطعاً مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
 صرف اسناد سے سعادت کاظم ہوگا پس دونوں ساتھ ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو درجہ اولیٰ دو اقامت
 ہیں جب کہ قضا میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یہی ہے کہ میں یہ ذکر ہے قضا و پھر قضا علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
 دونوں کے کہ یہ ہنوز واحد میں قائم سم۔ ولا یطیع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں فعل نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں
 فعل کے ساتھ فعل نہیں پڑھے۔ لانه یصل بالجمع۔ کیونکہ جمع میں فعل ہوگی۔ ولا یطیع او تضاغل بشی ما لا یطاع

توضیح الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ حدیثی مانع ہونے کے
 وکان فیہ ان یحید الاذان لکافی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے دلیل جمع میں
 ہے یعنی وقت کے قدر و قدر میں نہ کو رہا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انما اکتفینا باعادة الاقامة
 لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة للصلوة - مگر ہم نے صرف اقامت
 اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر شمس کے مطلع
 اقامت بوقت گئی - **فہ** - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل صحیح بخاری میں
 آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مردی ہے - اور حنفی نہیں کہ اول مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے ایک ہی اقامت سے پھر صبار وایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لینے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے مرتب ایک ہی کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے - **مف** - ولا تشترط الجماعۃ لهذا الجمع عند ابی حنیفہ -
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوئین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب مؤخرۃ عن وقتها
 بخلاف الجمع بقرۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف عصر کے جمع
 قدر و قدر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - **ف** - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بجز وقت
 کے ہر میں قیاس سے موافقت ہے بخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
 ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے - **ن** - لیکن جماعت اولی ہے - الا یضاحیح - **و** - من صلی المغرب فی الطريق - اور جس
 حاجی کے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی - **ف** - یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے - لم یحزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفہ
 و محمد و علیہ اعدا و تھا ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
 طلوع نہ ہو - **ف** - اولی یہ کہ کسا جادے کے کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے در نہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوئی - **مف** - اور یہی
 زفر حسن بن زیاد کا قول ہے - **و** - قال ابو یوسف یحزہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسے
 جبر کیا - **ف** - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف دالک و شافعی واحد کے نزدیک
 مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - **و** - علی ہذا الخلاف اذا صلی
 بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - **ف** - تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک واجب الا اعادہ
 تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر جبر کیا - **ل** - ابی یوسف انہ ادا ہائی وقتاً فلا تجب اعادتها کما بعد
 طلوع الفجر الا ان التاخر من السنۃ فیصیر مسیئاً جبراً - ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
 میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت
 و اسارت کرنے والا ہوا - **و** - لہما ماروی انہ علیہ السلام قال لا سائۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ اما کم
 اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
 جبراً کہ نماز پیرے آگے ہے - **ف** - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رحمہ اللہ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب کہ ارشاد فرمایا کہ تاخیر سے آگے ہے - **م** - معناه وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت تاخیر سے آگے
 ہے - **ف** - یعنی مزدلفہ میں - **و** - ہذا البشارۃ الی ان التاخر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - **ف** -
 پس زمانہ وقت زوجہ سے تحدید ہو گئی - یعنی نماز مغرب زمانہ لیلۃ الفجر میں وقت مشاء کے مؤخر میں ادا ہوگی حتی کہ اگر
 مشاء کا وقت پہلے سے چلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو اور انہ کو ہے حتی کہ وقت مشاء ہو جاوے - **و** - واما وجب لیکن

الجمع میں الصلوات بالزوائد۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ خود میں دونوں نائیب جمع کر سکیں۔ جو تکلیف
 علیہ الاعادة بالمرطلوع النجم بصیر جامعاً بینہما۔ پس جب تک نہ طلوع ہو کرے اس پر منرب الاعادة کرنا واجب ہے تاکہ منرب
 وشاؤ کا جمع کرنے والا جادے۔ واذ طلوع النجم لایکنہ الجمع فستطت الاعادة۔ اور جب نہ طلوع ہو گئی تو جمع کرنا
 نہ ہوگا پس اعاده ساقط ہو گیا۔ وفتاویٰ علیہا گیا کہ جو منرب عرفہ یا راہ میں شرعی تھی ہو گئی۔ اسی اصل مزدفع میں
 جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں غارین جمع کرے اور رات کو ناز و لذت و ذکر و تضرع سے گزارے یہ رات بہت
 بزرگ ہے۔ منہ۔ منہ اتفاق کے موافق نے قوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر بڑا مقدس ہے و غیرہ نے ذی الحجہ میں
 دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ و۔ معنی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نہیں ہیں۔ و اس پر تعالیٰ اعلم۔ قال
 واذ طلوع النجم یصلی الامام بالناس النجم یفعل۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی صبح میں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام
 نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلا یومئذ یفعل۔ دلیل
 روایت ابن مسعود وہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ وفتاویٰ معنی صلی وقت سے پہلے
 تاریکی میں پڑھی۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ منہ۔ اور قیہ کہ بعد طلوع فجر
 کے تاریکی کے مراتب میں حتیٰ کہ آفتاب نکل آدے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ
 م۔ ولان فی التعلیل دفع حاجۃ الوقوف فیروز کفہیم العصر بعزۃ۔ اور اس دلیل سے کہ غلٹ میں پڑ جانے میں
 وقوف منوط کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ وفتاویٰ جو ازین کچھ کلام نہیں
 لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جادے کہ بعد طلوع کے نازل وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی
 ضرورت مقدم ہو کر غلٹ سنت ہوئی ہے۔ م۔ تم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ وفتاویٰ یعنی وقوف مزدلفہ میں ایضاً کہ
 پاس اور وہ مقام شعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدعا۔ اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے
 لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع بدعو حتیٰ روی فی حدیث کنا بنین عباس فاستحبوا عامہ
 لاسمہ حتیٰ الدعاء والمظالم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرنے
 سے حتیٰ کہ کنا بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی
 حتیٰ کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ وفتاویٰ چنانچہ حدیث اور پر محقق ہو چکی۔ بعض نسخ میں نقط ابن عباس وارد ہے اور
 وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنا بن عباس بن مرثد ہے۔ ظاہر
 کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور دفع ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔ م۔ تم ہذا الوقوف واجب
 عندنا ولیس بہرکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتیٰ کہ لو ترکہ۔ حتیٰ کہ اگر حاجت
 اسکو ترک کیا۔ وفتاویٰ پس اگر اثر دھام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں البتہ۔ اور اگر اسکو ترک
 کیا۔ بغیر عذر بلزومہ الدم۔ بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وفتاویٰ اور چھ ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے
 کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذا ذکرہ العصر فمزمع
 الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ زحف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذا ذکرہ العصر فمزمع۔ یعنی جب تم عرفات سے پھر دو
 شعرا حرام کے پاس اس پر تعالیٰ کا ذکر کرو۔ و مثل غلبت الرکبۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے۔ وفتاویٰ
 ماروی انہ علیہ السلام قدم مزدلفۃ قبلہ باللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روایت کیا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے دل میں سے ضعیفوں کے ساتھ میں چلے بھیجا۔ وفتاویٰ اور حکم کیا کہ رسی جڑ سے قطع کر کے پانچ گنا

کلام ابن ابی عمیر کہ امام بن علی ع کے اقتضا لازم ہے۔ یہی مدفن ہے۔ بیت خوت، اندھوہ کے مشرق میں جو ساکریہ
طریق کے نزدیک سے گزرا تو کالی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسٹانک دھون کر سنت پڑھ کر ترک کیا تو
بڑا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مٹ۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی حمر سے بکو تیزی کے ساتھ گند جادے حتیٰ کہ حجرۃ العقبہ پر
آئے۔ قال فیستوی حجرۃ العقبہ۔ قدوری نے کہا پھر حجرۃ العقبہ سے شریع کرے۔ غیر میاں میں بطن الوادی سے
بسیح حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو سینک مارے وادی کے نچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو فصل
حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رحم نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
پورے طول و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البتہ اٹھ مالتھ۔ یہی سنت ہے۔
اکرمائی۔ بارہ میں سے لے۔ محیط۔ اس میں ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یبع علی
شی حتی رمی حجرۃ العقبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتیٰ کہ حجرۃ العقبہ
کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ حجرۃ العقبہ سے شریع کرے۔ ہا
بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم
بحصی الخذف لایؤدی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
بجھنے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور
ہے۔ اور پھینکنے وقت منی کو دائیں اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ محیط۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کافی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحیح میں صحیح ہے۔ مع۔
وہو رمی پاکبر منہ جائز الحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے جو جرعی حاصل ہو جائے
ف۔ یعنی اگر کچھ جرعی ہو تو رد واپس کیونکہ اصلی مقصود رمی پر وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لایرمی بالکبیر من الاحجار کیسلا
بتاؤدی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اگر تاجر پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگر جرعی حاصل ہو جائے لیکن
حدیث کی صریح مانت نہ ہو ایذا ہو وہ مکروہ تحریمی ہے۔ مع۔ ولو ساء ما من فوق العقبہ اجزاء۔ اور اگر عقبہ کے
اوپر سے رمی کی تو کالی ہو گئی۔ ف۔ یعنی پٹائی کچھ لازم نہیں ہے پٹائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولها موضع التمسک
کیونکہ حجرہ کے گرد نسک کا نظام ہے۔ ف۔ جان ادنیٰ یا پٹائی سے سینک مارے روا ہے۔ والافضل ان یكون
من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی پٹائی سے مارے جو حدیث روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن الوادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اپنے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ پہنچا
ہو کہ سنت تبدیلی نہیں لندا اوپر سے رمی کرنا خلاف ادلی ہے۔ مع۔ ویکبر مع کل حصاة۔ اور ہر کنکری مارنے
کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اسد اکبر۔ گذاروی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کافی الصحیحین
و ابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کافی البخاری۔ ولو سجع مکان التکبیر اجزاء۔ اور اگر جیسے تکبیر
کے تسبیح کی تو اسکو کالی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کا تو کالی جو۔ الحصول المذکر۔ جو ذکر حاصل ہو جائے۔ وہ پٹائی
اداب الرمی۔ اور ذکر کرنا ہی کے آداب سے ہے۔ ولا یقف عندہا۔ اور حجرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔
لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔
چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جو اولیٰ یعنی حجرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی وہ ایک
آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے۔ ہر پھینکے کے بعد کہہ دیتے تھے کہ ذکر کرنا آٹھ آٹھ مارے۔ اور حضرت جابر

کافی حد تک۔ اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مسلم میں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس نہ تھمرے جانے والے
دو سو تھمرے جو ان کے پاس آج کے حساب سے تھمر کر دوا فرمائی ہو تو شاید سب سے بڑا جمرہ کے پاس تھمرنے میں راستہ بند ہوا
جاتا ہو یا کوئی سیدہ خلی جو دوا فرمائی اطمینان۔ یعنی قطع التلبیۃ مع اول حصاة۔ اور تلبیۃ یعنی ایک کو پہلے نکلی کے
ساتھ ہی قطع کر دے۔ لہذا روایات میں ابن مسعود۔ یہی اس حدیث کے جوہر کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہنچی
ہے۔ ف۔ قدر رواہ ابو داؤد۔ اور یہی صحاح السنۃ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ فوق عرفہ میں گذری ہے۔
وروی جابر بن ابی نعیم رضی اللہ عنہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاة رمی بها جمرۃ العقبة۔ اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے تلبیۃ موقوف کر دیا پہلے نکلی پر جس سے جمرۃ العقبة کو رمی کیا۔
تھم کیفیت الرمی ان یضع الحصاة علی ظهر اہامہ الیمنی ویستعین بالیسبۃ۔ پھر نکلی پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ نکلی کو اپنی دائیں انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور مکہ کی انگلی سے مدد لے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور مکہ کی
انگلی کے سر درمیان سے پکڑے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ و مقدار الرمی ان یکون بین الرامی و بین موضع التسویۃ
الربع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرھا۔ اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ۔ ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہو گا۔ ف۔ اور اگر اسے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دودھ۔ کما فی الجوبہ۔ ولو طرھا طرھا اجزاء۔ اور اگر اسے نکلی کو عداوت یا
تو بھی کافی ہے۔ لہذا رمی الی قدیمیہ الا انہ منیٰ لمخالفتہ السنۃ۔ کیونکہ اسے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر شخص
بہا کرنے والا وجہ مخالفت سنت کے ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے۔ ولو وضعھا وضعا لم یجز۔
اور اگر اسے نکلی کو رکھنا تو کافی نہیں ہے۔ لہذا یسیر برمی۔ کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے۔ ولو رمایا فوقعت قریبا
من الجمرۃ بکفیہ۔ اور اگر اسے نکلی پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے۔ لان ہذا القدر کما لائن
الاحقر از حدہ۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعید امنھا لا یجزیہ۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہیں۔ لہذا لم یعرف قریۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قرب عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ
ف۔ فوجب اس جگہ کے سوا سے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔ الاحاصل جمرہ پر نکلی کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں ما سے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ و لوری بسبع حصیات جملۃ واحدة فمدہ وجعہ۔
اور اگر اسے ساتوں نکلیاں یکساں ماردین تو ایک نکلی تو برابر کی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ ہر ایک
علیہ توجہ اجزاء فصل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ما سے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ و یا خذ اھصی من اسے
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرمہ۔ اور نکلیاں جس جگہ سے چاہے ہو سوائے جمرہ کے پاس کے کہ
مکرمہ ہے۔ لان ما عند ہا بن اھصی مردود بکذا جاری الا شریۃ شامہ بہ۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو نکلیاں ہیں مگر
گنتی میں یوں ہی آخر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں
ہوتا اسکی نکلیاں ان ہی رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا سنو جس پر چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا حضور اسکی نکلیاں اٹھالی گئیں۔ اس میں ما جو یہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی نکلیاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ لہذا ما بن ابی شیبہ
عمرو۔ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کا اور بیہ بن سنان کا

کی توفیق کی یکن شیعہ علی الدین نے امام علیہ السلام صاحب تنقیح نے ایسی ہادی کی جست سے جس حدیث کو غنیفہ کہتے ہیں اس کے
 کے (سکھو) وجہ نہ کا قول رعایت کیا۔ مع۔ بالکل یہ فرد بجانب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام
 کے وقت سے رہا بجا رہا رہی ہے پس اگر بجانب قدرت الہی سے تو فوراً تک وہاں بہت بڑا ہمارا قائم ہوتا ہے۔ مع۔ مع۔ ہذا
 اور باوجود اسکے اگر ایسے کیا۔ ف۔ یعنی جہرہ کے پاس سے لینا کر دہ جوئے کے باوجود اگر اسے وہیں سے نکالیں لیکن اگر
 اجزاء جو فصل الرمی۔ تو کافی ہوگی کیونکہ پھینکے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی فعل میں کنگریوں
 کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا مقصود نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنگری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویچون الرمی بلکل ماکان من
 اجزاء الارض ہذا۔ اور جو چیز کہ اجزاء میں یعنی خاک سے ہو اسکو رسی کرتا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ مع۔ ہذا
 و حیلہ ہو اگر نہ ہی مٹی نہ وہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی شمی رو ہو اور سرورجی رحم نے کہا کہ گیر مارے نہ ہر تال و تہر
 اور ہر تال ہی ایک دوسرے زبرد و پور و حقیق و غیرہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و غیرہ موتی و سنا و چاندی کے کہ
 یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہ یہ بین نفیس لعل جو اسے عدم جو کہ گھاس کیونکہ ایسی
 چیز شرط ہے جس سے امانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ ف۔ کہ اگر نزدیک
 مرنے پر جائز ہے اگرچہ غیر زہ و یا قوت و حقیق و پور و زبرد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک
 پھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لاین المقصود فصل الرمی و زکک بحصل بالطنین کیا بحصل بالبحر۔ کیونکہ اصل مقصود
 تو پھینکے کا فعل ہے اور یہ جیسے پھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذاری بالتریب
 و القفۃ لانیسی نظراً لاریا۔ بخلاف اسکے چپ کہ سونے و چاندی سے رسی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسے شمار کھانا ہے
 نہ پھینک ماننا۔ ف۔ اسی جہت سے یا قوت و اصل و غیرہ نفیس پھروں سے بھی عدم جو از ہے اور اولی و احوالہ کہ غیر
 پھروں پر جن میں واسطہ بین اکٹھا کیا جاوے۔ کیا حقیقہ فی الفتح ہم۔ قال ثم ینزع ان احب۔ کیا کہ پھر اسکا جی
 چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر مال کے عوض ایک ٹکڑی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یخلق او یقصر۔
 پھر سر کو مونڈے یا کرتے۔ ف۔ نہ وہ خود یا بھام سے۔ لماروی عن رسول اللہ علیہ السلام انه قال ان اول
 نسکنا فی یومنا بلہ ان نریمی ثم نخرج ثم نخلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
 کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رسی کریں پھر قربانی کریں پھر سر مونڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے
 اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنا میں آئے تو جہرہ ہمارا اسکو رسی کیا پھر اپنے
 ڈیرہ میں تشریف لا کر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب
 پھر سے مبارک ہو گو گو کو عطا کرنے شروع کیے۔ کافی الصبیح و غیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کاہ اہل انصہر
 نہ مونڈنے والے کا اگرچہ نہ ہما میں بھی نہ کو رہی لیکن صحیح حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفتح۔ حاصل آپکا
 فعل جہت ہے اور وہ رسی پھر ذبح پھر خلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الخلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل
 سے کہ سر مونڈنا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ و کذا الفتح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے
 نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی تحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر اسے مع سے رہا گیا ہے وہ قربانی سے محال
 ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آریکا انشاء اللہ تعالیٰ اور رسی الخمر و افعال مع میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ یہ قدم
 الرمی علیہا۔ ثوری کہ قربانی و خلق یہ قدم کہ قربانی۔ ف۔ تاکہ احرام میں مانع ہو۔ رسی ترتیب قربانی رحمت
 میں۔ ثم الخلق من محله و احرام۔ پھر خلق کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو مال مندا

جائز نہیں جو لہ قرآنی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ یہ مقدم علیہ الذبح۔ مومن پر قربانی کرنا مقدم کیا جائیگی۔ وفت
 قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے۔ واما خلق الذبح بالحق۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے خلق کیا۔ وفت
 چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع۔ کہ قربانی جو تنہا جہ و الاکراما ہو وہ قتل ہے۔ والا کلام
 فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں جو رہا ہو جو قطع ادا کرنا والا ہے۔ وفت۔ اور جو شخص کہ ان ایام میں حج و عمرہ
 کا کرنا کرے جسکو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو منع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ اس حاصل افراد
 حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر دے۔ واما خلق فضل۔ اور سر منڈا انا افضل ہے
 قولہ علیہ السلام رحمہ اللہ المصلحین فادشا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم۔ دلیل قوں۔ منقطع معہ کہ اس پر خلق کرنا والوں پر رحم فرماؤ
 اسکو میں مرتبہ کیا انکو حدیث تک پس آنبر کر رحمت بھیجی۔ وفت۔ یعنی فرمایا کہ اس پر تعالیٰ خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
 کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اس پر تعالیٰ خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پھر فرمایا کہ اور کتر
 خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ کما سنے
 اصحیحین۔ پس تین مرتبہ کمر خلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر نو منڈا انا سہ چند فضل
 ہے۔ یہ تو نص علی ہے۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان المخلق اکمل فی قضاء التقف و هو المقصود۔ اور اس دلیل
 سے کہ منڈا انا سحرانی حاصل کرنے میں خوب گال ہے اور سحرانی حاصل کرنا یہی مقصود ہے۔ و فی التفصیل بعض التفصیل
 اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبہ الاختسار مع الوضوء۔ تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے
 ساتھ۔ وفت۔ تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یوں ہی منڈا انا کترنے سے۔ (فروع) جسکے سر پر بال نہوں وہ جب
 ہو کہ سر پر اسنو بھراوے اور قوطے مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں
 نوح ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈا انا سحرانہ ہو تو کترنا نہیں ہے جیسے برعکس۔ اگر دو لون متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور
 مستحب ہے کہ آخر ایام انحریک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا منڈانے والا یا کترنے والا نہیں تو سوا سے
 منڈا لے لیا کترنے کے چارہ نہیں ہے۔ وکتفی فی المخلق بریع الراس۔ اور منڈا انا نے میں جو تنہائی سر کے
 ساتھ اکٹھا کیا جاوے۔ اعتبار ابالمسح۔ برقیاس مسح کے۔ وفت۔ یعنی جیسے وضو میں جو تنہائی سر کا مسح کافی ہے
 وخلق المکل اولی۔ اور پورا سر منڈا انا بفرج۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یا قتا۔ اسے رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ وفت۔ جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گدما۔ کرمائی معہ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈا پایا
 فرمایا تو کافی ہو اور ادا اپنے اسادت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے نبی کیا اور سوا سے سر کے کوئی وہ سرے بال نہ لے اور نہ من
 فائے اور اگر ایسا کیا تو کچھ حضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التقف میں سے ہے۔ کذا فی البسوط۔
 اور محیط میں ہے کہ اگر خلق سے پہلے فعلی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو چھائے احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور
 طحاوی رحمہ اللہ کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا بایع ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ والک
 وشافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈا انا نے میں استدرکائی ہے جو قصد سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو
 نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر مجتہد
 بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈا انا نے میں تقضائے دلیل بھی ہے کہ پورا سر منڈا انا واجب ہے جیسا کہ نول مالک رحمہ اللہ اور
 ہی میرند صاحب ہے۔ وادرجانہ تعالیٰ اعلم۔ کافی الفتح۔ اور ایسی پر اعتقاد اولی ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہاد ہی سے
 کے سوا سے ظاہر ہے۔ رہے وہام معتذر کو انکے واسطے کتاب میں مذکور ہے۔ ہا کہ جو تنہائی سر کافی اور کل افضل ہے یہ خلق

یعنی سونے کے سخی ظاہر ہیں۔ والقصیر ان یاخذ من رؤس شعروہم قدام الاظفار۔ اندکھرنے کے یہ سخی کبہ اللہ کے سر دن سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ فت۔ یہاں اذہ حضرت عمر دابن عمر نے سے مروی ہے اور اسی پر استقامت اجاع ہے اور اس میں ہود عورت پر ابرہین۔ مع۔ ہاں عورت کو سر شدہ انا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چاہے وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ عفت یعنی خوشبو لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع داسکی دوا حاجی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب ایضا لانه من دوا حاجی الجماع۔ اور امام مالک رحم نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دوا حاجی میں سے ہے۔ فت۔ تو عورتوں کی طبع خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولتا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُسکے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فت۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثنائے میں دوا حاجی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی زمین داخل ہے لیکن نام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مینی رحم نے شریح الاثمار سے نقل کی کہ حضرت علی الصریضہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ و ہو مفت م علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ فت۔ تو مالک رحم کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارفہ میں جبہ الصریضہ الزبیری کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف دیار حرام اور کرے۔ رواہ الحاکم قاضی طبرانی۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے ہمسامہ شقیعہ مروی ہے۔ کافی الام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں قاسم نے عائشہ رحم سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور بوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے مسح کیا کہ کچھین مشک تھا۔ اور صحیح مسلم بخیر عمرہ نے عائشہ رحم سے انہ اسکے روایت کی۔ لسانی دابن ماجہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الکبرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہر دم مع۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارفہ قائل نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف حدیث اسی اسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولای حل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے اسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اسکو حلال نہیں ہے۔ خلاف شافعی۔ بخوف قول شافعی کے۔ فت۔ کہ اُنکے دو قول ہیں سے ایک قول کے مطابق عورت کو پشانا اور اسکی سان پائیت سے مس دھواش پوری کرنا جائز ہے گرم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضایا البشوة بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ خشوع پوری کرنا ہے۔ فیو خوالی تام الا حلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ فت۔ اور وہ جو طواف فرض کے ہوا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی ایس من اسباب اتحل عندنا۔ ہر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافاً لشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ جو یقول انه تیوقت بیوم النحر کا لفظ فیکون بمنزلة تفتی التحلیل شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر ہونے کے بیوم النحر کے ساتھ صرف ہے تو حلال کرنے میں بھی منہر و حلق کے ہوں۔ فت۔ کیونکہ جو چیز بیوم النحر سے وقت ہو یعنی دو سو دن ذی الحجہ ابلا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو حلال کرنے والی ہے۔ اور متقی بیوم النحر و توفرت لفظ بھی بیوم النحر میں واقع ہے۔ ولتا ان مایکون مکلاً فیکون جناح فی غیر اذانہ کا لفظ۔ اور یہی دلیل

بسم اللہ

میں سے پہلے طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قرآنی میں سے پہلے منقذاتی کے لیے افضل ہے۔ حدیث
 افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل طواف ہے۔ سن۔ یہ حدیث ثابت نہیں ہوئی ہے بجز کہ کہا جائے
 کہ اسی پر اجماع ہے۔ رہا اس طواف میں رمل ہر انہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة فحبیب طواف
 التقدم لم ير لى نبي نذا الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف التقدم کے بعد صفا و مروة کے درمیان سعي کرے گا تو وہ اس طواف
 الزیاراتہ میں رمل نہیں کرے گا اور سہ سہ و صفا و مروة بھی نہیں ہے۔ وان كان لم يقوم السعي۔ اور اگر سعي صفا و مروة کو مقدم نہیں
 کرے گا۔ ف۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی نذا الطواف وسعی بعده۔ تو اس طواف میں
 رمل کرے اور اسکے بعد سعي کرے۔ لان السعي لم يشرع الا مرة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعي صفا و مروة تو مشروع نہیں مگر ایک بار ہے
 یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد جو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف التقدم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
 یہ سعي ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعد سعي۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
 جسکے بعد سعي ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعي پر ہو گیا حتی کہ اگر تقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں رتنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
 کہ اگر طواف تقدم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعي صفا و مروة کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیاراتہ مع رمل وسعی کرے۔ اگر طواف
 تقدم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعي کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیاراتہ سات پھرے ادا کرے۔ پھر سات پھرے
 بروجہ کامل میں ورنہ رکن تو چار پھرے اور باقی تین واجب ہیں۔ کما فی طواف الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آئی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
 م۔ ویصلی رکعتین بعد نذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ ناز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین
 فرضا کان الطواف او فطلا علی ما یثاب۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل جو بنا برآئیکہ
 ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف تقدم کی ذیل میں
 مذکور ہے۔ م۔ (فروع) شعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زعم کے مدار طواف کیا
 تو کافی ہے اور اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ بکے گرد طواف کرنے سے کچھ عین ہو گا۔ مسجد میں داخل
 ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر اگر اس پر کوئی تاز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جانی ہو یا تریا سنت
 ہو کہ وہ یا جاعت جانی ہو تو اس ناذ کو مقدم کرے۔ مگر وہ اسے کے واسطے طواف تقدم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
 طواف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں ناذ فریضہ کی اقامت کی گئی یا
 جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جادے پھر فراغت کے بعد اگر جان سے چھوڑا تھا اسپر بنا کر لے
 جن اوقات میں ناذ کردہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پنے طواف میں مضائقہ نہیں
 بغیر طیکہ پاک ہون۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ محدثانہ ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور عریذ و فروخت
 کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہو گا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی متواتر تا سپر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قریب قرآن سے
 کما فی آجینس طعنات۔ اور تا بہت قرات میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی لما کم۔ طواف میں قنوی دینا اور بجز رت بانی ہونا
 جائز ہے اور تلبیس اس وقت نہ کے۔ اگر ساری پر یا آدمی پہلے طواف یا سعی کی تو بعد میں چائے ہو اور بغیر ہند نہیں پس جب تک کہ
 میں عر ادا کرے اور چلا آئے تو اسپر قرآنی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہر سے نزدیک واجب ہے۔ کما فی طواف صحیح
 و دوسرے کو لا ذکر طواف کرنا تو لا دے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر نقطہ لا دے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
 دشمن سے بھاگے یا قرضہ لے کر کو کھڑے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہے اختلاف و توف عوف کے کردہ ہو گیا خانہ کعبہ
 کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب تک کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت علی (ع) طواف و سلم کے داخل ہو کر تہنیر فرمایا۔ لعلہا علیہ السلام

کہ جس کو کسی عورت سے نکاح ہو گیا ہو اور عورتی نہیں کہ جس کو کسی مرد سے نکاح ہو گیا ہو اور مرد نہیں جب داخل ہو تو کیونکر نکاح کی طرف
 نکاح ہوا ہو یا نکاح نہیں ہوا ہو نکاح کی طرف داخل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر بیکار نہ رہے
 مسجد کی چوکی سے نہیں مٹی حتیٰ کہ باہر تشریف لائے۔ حاصل خاصہ وہاں میں جہانگیر تک نہیں ہوا ادب نگاہ رکھے جو چاہے
 عورت اٹھتی تھیں جن میں بعض بے اصل بدعت پر جیسے درمیانی سار کو ناف دینا کہتے اور اسپرناٹ رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا
 کام ہے۔ کما فی التلخ۔ حاصل جب طواف زیارت سے خارج ہوا تو اسکان پور سے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء
 حد مدی نے کہا اور حالت یہ ہو چکی کہ حاجی کے واسطے عورتیں طواف جو گئیں۔ فن ادا میں طواف کو داخل نہیں
 لکن بالخلق السابق۔ لیکن بوجہ خلق یعنی سر موٹے نے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذہو الماحل
 کیونکہ وہی طواف کرنے والا۔ فن یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی طواف جو ہیں۔ لا بالطواف
 نہ بوجہ طواف کے۔ الا انہ اخر ملکہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ خلق کا اثر عورتوں کی حلت میں خاصہ ہونا خواہ
 کر دیا گیا ہے۔ فن یہاں تک کہ طواف کر لے۔ نظریہ کہ کسی نے جاکر چتر چڑھ ہی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر
 موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال و هذا الطواف هو المفروض فی الحج
 و ہورکن فیہ۔ قدری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذہو المامور بہ فی قولہ نعم
 و بطلو فوا بالبیات العقیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول اسی عزوجل ویطوفوا النخمین۔ فن۔ یعنی
 اور یہ بند سے بیت العقیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ نع۔ دوسری طواف الافاضہ و طواف
 یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضہ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ذہہ الایام
 اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ فن یعنی مکروہ کھوئی ہے۔ د۔ لہذا جہانگیر موقت ہوا۔ کیونکہ یہاں
 کر چکے کہ یہ طواف انیسین ایام کے ساتھ موقت ہے۔ فن یعنی یہی آسکا وقت مقرر ہے۔ وان اخرہ عننا لزمہ
 دم عند الی حنیفہ رحمہ و سننیہ فی باب الجہاد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان
 ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جبراً لازم ہوگی اور ہم فقیر ایک اسکو جرمون کے باب میں
 انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ قال ثم بعد الی منی یقیم لہا۔ قدری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے
 پس وہاں چھم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا لمارویناہ۔ اسلئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو وٹ گئے
 تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ فن حدیث ابن عمر دجاہری صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی و موضعہ منی۔ ادا اسلئے
 کہ اسپر منی الجہاد اسی باقی ہوا مابسا ٹھکانا منی میں ہے۔ فن لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جادے
 جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ حاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم
 الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن بہ آفتاب داخل جادے۔ فن یعنی گیارہویں تاریخ
 بعد وصال کے۔ رمی الجمار الثالث۔ چھٹوں جمرات کو رمی کرے۔ یقفہ او بالقی علی مسجد النبی۔ پس اس
 جمرہ سے شریع کرے جو مسجد النبی سے متصل واقع ہے۔ غیر مابا بیع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اسکو ستا
 کنگر جون سے رمی کرے کہ ہر گنگری کے ساتھ کبیر کرے۔ فن پس اسکی رپی پوری ہو گئی۔ ویقفہ عندہا۔ اور
 ہر گنگر پاس پہنچے تو قف کرے۔ فن یعنی قبلہ رخ پھر کر نقد ترسیع و دعا کرے۔ ثم یرمی الی تلیہا من ذلک۔ پھر
 اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو چار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ فن یعنی اول کے بعد واسلے جمرہ کو سات
 کنگر جون سے رمی کرے۔ ویقفہ عندہا۔ ادا پس دوسرے جمرہ کے پاس بھی تو قف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر

بعد منجرتہ رمی کر کے توہن نہیں کرتا ہے۔ قال واذا كان من الغد۔ تدوی رح لے کیا اور جب دو سرا دل ہو
 ونب یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن تھا تہہ ہر جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد
 زوال الشمس گذشت۔ تو میژن جمار کو بعد زوال آفتاب کدی کرے اسی طبع۔ ونب یعنی چھٹج گیا رھوین کی
 جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یصل النفر لفرالی کہے۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاو
 ونب کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
 ٹھہرنا چاہے جو چہے روز بھی میژن جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ نقولہ تعالیٰ فمن یصل فی یومین فلا اثم علیہ
 ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن انقی۔ بدیل قولہ تعالیٰ فمن یصل الیوم یعنی پھر شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس پر کچھ گناہ
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اسکے واسطے جو تقویٰ کرے۔ ونب زخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے چلے
 جانے جاہلیت میں بھنے جلدی کو گناہ اور بھنے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
 بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل بان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے۔ ونب تیرھویں تک جو آخر ایام تشریق ہے
 لماروسی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
 حضرت مسلم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن میژن جمار کو رمی کیا۔ ونب چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ طواف
 ومارت کیا آخر مذہبیکہ ظہر تشریق یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
 تھے جب آفتاب ٹوٹا چلا جائے۔ رواہ ابو داؤد و ابن جابر فی صحیحہ والحاکم۔ خدوسی نے مختصر السنن میں لکھا کہ حدیث حسن ہے۔ مع
 ہذا زیادت عبادت اولیٰ تلح سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جبکہ کتبہویں شروع ہو چکا نہ فرمایا۔ ولہذا ان یفر
 فاعلم طالع النحر من الیوم الرابع فاذا طلع النحر لم یکن لہ ان یفر سادو حاجی کو چلے جائیگا واز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی
 تیرھویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جائیگا اختیار نہوگا۔ ونب جب تک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔
 لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ونب نظیر اسکی بعد افان کے مسجد سے نکلنا غیر ادا کر دہ ہے۔ وفی خلاف
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ونب کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی سات ہی شروع
 ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہو اتواب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رحمہ
 مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک سات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ
 فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع
 النحر جاز عند ابی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حلیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ونب استحسان۔ اور یہ بدیل استحسان حکم ہے۔ وقال لا یجوز۔
 اور حاجی میں نے لکھا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ احتیاطاً لایسار
 الایام۔ ہر یاس دیگر ایام کے۔ ونب یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ میں دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے جو چوتھے دن بھی
 نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی زحمت النفر۔ اور فرق فقط روایت کی اجلا
 میں تھا۔ ونب یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بد دن ہی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں
 پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یتیرخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار کیا تو جو تھکان
 بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ونب۔ اور کسی باب میں فرق نہ ہو۔ تو یہی دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی
 نہیں جائز ہے اسی طرح جو چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ونب یہی وجہ ہے کہ جن حاجی اس۔ اور ابو حلیفہ کا مذہب صرف

اصل وقت بلاتل و الاصلیۃ بالثانی۔ میں ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اصل وقت بدلیل حدیث۔
 دم وقت اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شامی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا جاوے۔
 و تاویل اس حدیث الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شامی کے یہ کہ رات دم اور سہ ماہی۔ فتنہ یعنی جو ماہی
 کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں رات میں رومی کرہین کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رومی میں راتیں اپنے اگلے دن کے
 آغاز میں تھیں کہ جب مثلاً گیارہویں کو رومی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخرات تک رہتا ہے۔ فتنہ۔ پس جو ماہی
 جو جہنم کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱-۱۲-۱۳ کے دن کی رومی کو رات میں ادا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن
 عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں منفقہ میں اور جو ماہی کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان
 لیلۃ النحر وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو توفع عرفہ کا وقت ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث عرفہ
 گندہی۔ تودہ رومی الجہرہ کا وقت ہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رومی ترتیب کے
 ساتھ خوف عرفہ کے بعد ہے تو احوال رومی کا وقت بعد وقت خوف کے ہوگا۔ فتنہ تو رات گندہ کر شروع صبح سے ہوگا
 اور اگر ہم مان لیں کہ جو ماہی کو اسے دسویں رات میں رومی جہرہ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رومی کا وقت
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو ایسے کہ رومی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب منفقہ حدیثوں میں اور جو ماہی کو رخصت
 دی تو یہ انھیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو دل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
 بن عباس زعمہ اس میں عباس دربارہ منفقہ کے جو اسناد میں انوسی بن مرجع متروک کر کے حدیث دربارہ جو ماہی کو
 ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ ینتہی اندا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے
 نزدیک یہ وقت دماز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فتنہ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان
 اصل نسکائی ہذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت علی اسرطیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رومی کرین
 فتنہ اسکا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علی اسرطیہ وسلم نے رومی کا وقت پورے
 قرار دیا۔ فتنہ تا براگہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و دماز بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے
 سے دن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف
 انہ یصلی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دماز ہوتا ہے۔ فتنہ بعد زوال کے نہیں
 رہتا جو کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے قبل الزوال رومی کر لی ہے۔ والحق علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر بحث وہ
 حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ فتنہ ان اول نسکائی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اس ثبوت نہیں ہوا تو بحث قائم نہ ہوگی
 کا ایلغی۔ وان اخرا لی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی کے رومی جہرہ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رومی
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدلیل جو ماہی کے حدیث کے۔ فتنہ بلکہ ایسے کہ رات بھی
 دن کے تابع ہو جائے۔ لیکن مہوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اس پر بعد از طلوع سے زوال تک وقت
 مستحق ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز مع اسارت ہے۔ فتنہ۔ اور حنفی نہیں کہ
 رات وغیرہ میں جانی اسارت ذکر کی وہ بغیر ضرر ہے ورنہ منفقہ و جو ماہی کو اسارت نہیں ہے۔ فتنہ۔ وان اخرہ اسے
 اشدہ۔ اور اگر اس میں کوئی دوسرے رد نہ ہو تو یہ تاخیر کیا تو رومی کرے۔ لانه وقت جلس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی
 جس میں لا ہے۔ فتنہ اگرچہ خاص اس میں مانہ۔ لکن رومی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قرائی لازم آئی۔ عند
 الی علیہ تاخیر وقتہ کیا ہو نہ ہو۔ ابو حنیفہ ہم کے نزدیک جو تاخیر کرے۔ رومی مذکور کے اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وفت یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قرآن اور ہمارے اس
 بتا کر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رہا یا سا گیا اجزاء۔ بعد رمی نہ کیا ہمارے
 اگر رمی دیکھ کر سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ ہوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ وفت یہ کہ تاخیر
 میں کیا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ معنی۔ کہانی الصبح وغیرہ۔ ادا ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج ذکر دلا۔ کہانی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا اذ فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
 نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جیسے بعد رمی
 تو افضل ہے کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ وفت پس دسویں کی رمی حجۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجۃ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور حجۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جبکہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دو عمارت
 بنا کر آگے ہم نہ کر کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ وفت تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ وفت اور دوم یعنی جبکہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 و بیان الا فضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ ادا اور م نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہر اور
 یہی رمی البھار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور نفع تقدیر میں ہے کہ غلبہ یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی ادلی
 ہے۔ معنی۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے مستحب
 کیا۔ ان سوار میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یقیم یعنی لیالی الرمی
 اور کمرہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو نسی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات ہوا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 منی میں رات کو رہے۔ وفت چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فافترہ رومین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
 جو ثابت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام
 ترک کرنے پر ادا دیتے تھے۔ وفت ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
 باہر رات گزارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان راتوں کو میں سونا کمرہ رکھتے۔ بخون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما استعدا
 لا یزید شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آنسی کے سواے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوا
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ وفت کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ لانہ وجب لیسل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بلکہ سنت
 اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا مرمی میں آسان ہو۔ علم کہین من افعال الحج فترکہ لا یوجب البھار۔ تو
 یہ فعل کچھ احوال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہونا کہنے والا واجب نہیں ہوا۔ وفت کیا نہیں دیکھتے
 کہ جہاں میں جہد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی فرمن سے کہ میں رہنے کی اجازت
 دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو علیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقاہ یا اتفاق واجب نہیں

بعد میں اللہ ہی کرنے کے وقت نہیں کرتا ہے۔ قال واداکان من الغد۔ تدویٰ کرنے کا اور جب دوسرا دن ہو
 فبہی باہرین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد
 زوال الشمس کذا۔ تو یمنون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طبع۔ فبہی جلیل طبع کیا رحون کی
 اوار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ قال اراد ان یعمل النفر فی الیوم۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاو
 فبہی گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یتقیم رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
 صبر کرے تو چوتھے روز بھی یمنون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ نقولہ تعالیٰ فمن یعمل فی یومین فلا اثم علیہ
 ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن اتقى۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن یعمل الیوم یعنی پھر شخص جلدی کرے دودن میں تو اس پر گناہ
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فبہی زعمشہی نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
 لہذا جاہلیت میں لہجے جلدی کو گناہ اور لہجے تاخیر کو گناہ جانتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
 رحون کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل ان یتقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے۔ فبہی رحون تک جو آخر ایام تشریق ہے
 ماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
 حضرت صلعمؓ سے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن یمنون جمار کو رمی کیا۔ فبہی چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ طواف
 بارت کیا اور وہ جیکہ نظر پڑی یعنی یوم النحر کو پھر مٹی کو داپس جو ہے پس وہاں ایام تشریق کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
 تھے جب آفتاب ٹوٹا اور چلا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ فی صحیحہ و الحاکم۔ سند رمی میں نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ بفتح
 ہذا زیادت جہادت اور طبع سنت افضل ہے اور بارحون کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ رحون شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ واما ان یفر
 لم یطع النحر من الیوم الرابع فاذا طلع النحر لم یکن لہ ان یتفرع و حاجی کو چلے جائیگا جو از حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی
 تیرھویں کی فجر طلع نہ ہوئی پھر جب فجر طلع ہو گئی تو اس کو چلے جائیگا اختیار نہ ہوگا۔ فبہی جب تک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔
 دخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت ہی آجانے کے۔ فبہی نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا غیر ادا کر دے۔ و فیہ خلاف
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی مع کا خلاف ہے۔ فبہی کیونکہ شافعی مع کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
 ہونے سے جو از نہیں رہتا یعنی جب بارحون کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمرؓ سے
 مروی اور قول مالک و احمد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ
 فجر طلع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلع
 النحر جائز عند الی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلع فجر کے زوال آفتاب سے
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ مع کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان احمد یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ و قال لا یجوز۔
 و حاجی میں نے کہا کہ عدال سے مقدم کرتا نہیں جائز ہے۔ فبہی ہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ احتیاطاً بآسان
 الایام۔ ہر قیاس و دیگر ایام کے۔ فبہی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی
 نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ واما اتفاوت فی زحمتہ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت
 میں تھا۔ فبہی یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں
 پس یہ فرق تھا۔ فاذا لم یتفرع فی الحق رہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار کیا تو چھ دن
 بھی دیگر ایام کے ساتھ ملائی ہو گیا۔ فبہی۔ کہ کسی بات میں فرق نہ ہو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی
 نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہیں۔ و نہ یہ بھی حق ہے۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

اصل وقت اول وقت والا فضیلتہ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدیل حدیث اول اور اصل وقت بدیل حدیث دوم۔ وقت اول وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا و شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا دے۔
 و تاویل ماریسی الطیثہ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم رات پر۔ وقت یعنی جردا ہون
 کو اجازت دی گئی کہ رات دوم و رات سوم میں رات میں کریم کی بات معلوم ہو گئی کہ رات میں رات میں اپنے اگلے دن کے
 باقی میں حتیٰ کہ جب شفا گیا رات دوم کو رات شریعہ ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ وقت۔ پس جردا ہون
 جو چہ قدر کے رفعت دی کہ شفا۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ کے دن کی رات میں ادا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد بن
 عباس اور یحییٰ بن عباس کی حدیثوں ضعیفہ میں اور جردا ہون کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان
 یلزم الخ وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں رات تو دوفت عرفہ کا وقت ہے۔ وقت جیسا کہ حدیث عرفہ
 گذری۔ تو وہ رات الجمرہ کا وقت نہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رات تیرتب کے
 ساتھ دوفت عرفہ کے بعد ہے تو احوالہ رات کا وقت بعد وقت دوفت کے ہوگا۔ وقت تو رات گذر کر شریعہ صبح سے ہوگا
 اور اگر ہم مان لیں کہ جردا ہون کو آٹھ دسویں رات میں رات جمرہ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رات کا وقت
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلئے کہ رات کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ حدیثوں میں اور جردا ہون کو رخصت
 دی تو یہ انہیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث یحییٰ
 بن عباس و عبد بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو سند میں انوی بن مرجع مشرک کر کے حدیث دربارہ جردا ہون
 ماخذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ ثم عند ابی حنیفہ میتہ نہا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے
 نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ وقت یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان
 اول نسکائی ہذا الیوم الرمی۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رات کریں
 وقت اسکا ذکر حق کے بیان میں گندا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے رات کا وقت یوم
 قرار دیا۔ وقت ہمارا کہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و ہما بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے
 سے دن جاتا ہے۔ وقت کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف
 ان یحییٰ بن ابی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ وقت بعد زوال کے نہیں
 رہتا جو کہ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے قبل الزوال رات کر لی ہے۔ والکعبہ علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ
 حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ وقت ان اول نسکائی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی
 کما فیہ الخ۔ وان اخرا الی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی نے رات جمرہ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رات
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدیل جردا ہون کے حدیث کے۔ وقت بلکہ اسلئے کہ رات بھی
 دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوطہ خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اسارت ہی اور طلوع سے زوال تک وقت
 مستحب ہے اور زوال سے غروب تک جائز ہے اسارت ہے اور رات میں جائز ہے اسارت ہے۔ وقت۔ اور مفتی نہیں کہ
 رات وغیرہ میں جان اسارت نہ کرے وہ بغیر قدر ہے ورنہ ضعیفہ و جردا ہون کو اسارت نہیں ہے۔ وان اخرہ انہ
 القدر رماہ۔ اور اگر اس رات کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رات کرے۔ لانه وقت طلوع الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی
 طلوع ہی کا ہے۔ وقت اگرچہ خاص اس رات کا نہ ہو۔ لہذا رات کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند
 الی حنیفہ تاخیر عرفہ کا وقت نہ ہو۔ اور ضعیفہ دم کے نزدیک جردا ہون تاخیر کرے۔ رات کیونکہ اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو خنیفہ کا مذہب ہے۔ فت۔ یکو جب کسی نسل کو اپنے وقت سے اخیر کوئے تو قرآن ہی اس پر جاری ہے۔
 چنانچہ کہ یہی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان ساء را گیا اجزاء۔ کہ یہی ہے کیا ہے
 اگر یہی مذکور ہمارے سوا وہ کیا تھا سکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ ہر جو فعل رمی حاصل ہو جائے۔ فت۔ یکو تا
 میں کیا کہ یہی ابو خنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ مع۔ کہانی الصبح وغیرہ۔ اور ابو یوسف کے آنحضرت علیؓ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس فرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کرو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج نہ کروں گا۔ کہانی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا از فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
 نے یہ قیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ما شیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جگہ بعد رمی
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے نہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ فت۔ پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجرہ اولیٰ و دوسری کے بعد رمی ہو تو پیادہ کرے اور حجرۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جگہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
 بنا برآں کہ ہم مذکور کر چکے۔ غیر رمی ما شیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ فت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ فت۔ اور دوم یعنی جگہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 و بیان الا فضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ انداد رحم نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور
 یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدر میں ہے کہ غیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ
 ہو۔ مع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو خنیفہ و محمد نے مستحب
 کیا۔ ان سوار رمی میں جو ہم سے خطر ہو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یحبب یعنی لیالی الرمی
 اور کردہ کہ یہی کی ساتوں میں سات کو مٹی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام ہات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم سات کو رہے۔ فت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فانشہ رءوسہم کذا۔ اور اس سے صرف سنت
 ہوتا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یوذب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مٹی میں مقام
 حرک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فت۔ ظاہر ہے مراد کہ زبان سے تہیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقد کے
 باہر سات گذرے اور حکم کرنے کو کہ مٹی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان ساتوں کو مٹی میں سنا کر رہ رکھے۔ جنون اثر ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما شیا
 لا یلزم شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آئی کے سواے کہیں سات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ تھا
 فت۔ لکن شافعی۔ بر خلاف قول شافعی رحم کے۔ فت۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ و جب لیسل علیہ الرمی فی ایامہ۔ جاری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
 ان میں سے کسی کو حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ علم میں من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجاہزہ
 پس کچھ افعال حج سے نہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہو کر کوئے یا واجب نہیں ہوا۔ فت۔ کیا نہیں ہو گئے
 کہ جاس میں جب المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پونے کی غرض سے کہ میں رہنے کی حاجت
 دے رہا ہوں اگر مٹی میں سات بسر کرنا واجب ہوتی تو علیہ کے لئے اجازت نہ دیتے کیونکہ سنیہ باتفاق واجب ہے

نہایت سنت دوم کہ تم رانی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا سم۔ لانه علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ حضرت صلوات اللہ علیہ نے فرمایا۔ فانہ قال لک عرقہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ فت۔ رواہ الدیلمی۔
 نفس وقت بعرقہ سافہ من لیل او نہار نقد تم حج۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے قافہ
 جہاد اس کا حج پورا ہو گیا۔ فت۔ رواہ النجاشی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ نہ کو نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ منع۔
 الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ اختیار
 دینے کا ہے۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ آنکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً
 شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزئ الا ان یقف فی الیوم وجزء من لیل
 اور مالک نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ فت۔ اگرچہ بہت خفیف
 بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرورجی رہنے کا کہ یہ مالک نے یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مگر
 نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن التخییر علیہ مارویناہ۔ لیکن محبت امام مالک بہ حدیث
 جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجزاء بعرقہ ناکما و معنی علیہ
 او لا یعلم انہا عرفات جائز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا غار سے بیوش تھا
 یا جاتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ماہو الرکن قد وجد و ہوا الوقوف۔ کیونکہ جو رکن
 ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ فت۔ کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا جال و تھمر اسے خالی نہیں۔ ولا تمنع ذلک
 بالانحراف و النوم۔ اور اس کا امتناع بوجہ انحراف و خواب کے نہیں ہو گا۔ کہ رکن الصوم۔ جیسے روزه کا رکن۔ فت۔ یعنی
 اس کا کہ دن بھر انحراف یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بجملاً
 الصلوۃ لا یجوز الا بقی مع الاغار۔ برخلاف ناز کے کیونکہ ناز تو انحراف کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ و اجمل تغل یا لیتہ
 وہی یست بشرط لکل رکن۔ اور نہ نیت میں نیت کرنا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ فت۔ یعنی اگر ہم
 ہو کہ جب گھر کے و الاعراف سے اسطرح گزرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد نیت ندارد ہی بھر کیونکہ
 ادا ہوتا ہو اب دیدیا کہ ان نجانے سے نیت نہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض اسکا میں
 شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے
 اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرات ناز کے ہم مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا
 شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہو خواہ بیوش اگرچہ نہانے کے مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ قابل
 عنہ زحواؤہ جائز۔ اور جبہ انحراف کی بیوشی طاری ہوتی پس اسکی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الامح کسی نے) حج
 علیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ فت۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے
 واسطے اصل ہے اور بیوش کے واسطے بلور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جہم سفر نہ ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہو گا۔ دونوں
 احرام آپس میں داخل ہو جائیگے جیسے آپ نے اپنی پسرتا باغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقال لا یجوز۔ اور
 صاحبین نے لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ فت۔ یعنی بیوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء
 کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسا تا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او امام فاحرم المأمور
 عنہ مع بالاجماع۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیوشی طاری ہو
 یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اس شخص اس حالت میں اسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ فت۔ اور

انہ باتیں کے نزدیک نہیں جائز ہیں مراد یہ کہ انہی چیزوں کے نزدیک اتفاقِ اہلِ حق ہے۔
 اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے باقی افعال بھی جائز۔ حتیٰ کہ جب حکم دینے والے کو اتفاق ہو یا جانا اور اس کے افعال کے بارے میں
 احرام جدید کے تو جائز ہے۔ ورنہ اس کے لئے حکم دینا یا نہ دینا اتفاقِ نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز و مردہ
 (موت) احرام و صاحبین ہے۔ لہذا انہی حکم پر غصہ والا اذن بغیرہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ انہی خود احرام نہیں باندھا
 اور نہ کسی غیر کا احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ورنہ لایعنیٰ بالاذن۔ اور یہی اجازت
 نہ دینا اس کے لئے ہے کہ اسے صریح اجازت دی نہیں۔ ورنہ یعنی اجازت یا تو صریح ہوگی یا رات ہوگی اور میری کوئی صورت
 نہیں میں صریحاً نہ منع ہو۔ والد لایعنیٰ علی العلم۔ اور لایعنیٰ اجازت موقوف بعلم ہے۔ ورنہ یعنی جہل جان ہے
 کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہو۔ وچنانچہ الاذن بہ لایعنیٰ کثیر من القطعہ۔ اور احرام کی اجازت
 جائز ہو تا بغیر فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ حکمت بعرفہ العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانتے۔ ورنہ اور جب وہ شخص
 یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کہیں کہ جہل سے یہ بات جانتا تھا کہ بیوٹی وغیرہ
 منع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی روایت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا فرغ غیرہ بند لکھ کر
 بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح احرام دیا ہے۔ ورنہ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
 ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
 ورنہ انہی کے لئے عقد الرقۃ فقد استعان لکل واحد شتم فیما یخبر عن مباشرہ بغصہ۔ اور احرام ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ ہے کہ اس شخص نے جب رقیون سے رفاقت کا عقد باندھا تو رقیون میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
 کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ورنہ حتیٰ کہ حفاظت شائع وغیرہ۔ والا احرام ہو المقصود بہذا السفر۔
 اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ورنہ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فکان الاذن بہ ثابت
 دلالتہ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور ولایت ثابت ٹھہرا۔ ورنہ راجع علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلیٰ
 ثابت نظر الی الدلیل۔ اور علم نظر دلیل حاصل ہے۔ ورنہ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والعلیٰ حکم یدار علیہ۔ اور حکم کا
 مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل۔ کما اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لایستأذن علیہ
 کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ورنہ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان دانا سے
 صوم صلوٰۃ وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انہا لا تکتشف راسہا۔ صرف اتنی باتوں
 میں فرق ہے کہ عورت ہنسا سر نہیں کھول سکتی۔ لائے عورتہ۔ کیونکہ اسلام پر وہ کا جسم ہے۔ وکتشف وجہہا۔ اور وہ اپنا
 جہرہ کھول سکتی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرأة فی وجہہا۔ کیونکہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
 کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ورنہ رواہ البیہقی والبطرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اور پر گندہ کی ہے۔ ولو سدت شیا
 علی وجہہا وخافیۃ عنہ جائز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر ٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے کہ نہارہ
 عن عائشہ رضی اللہ عنہا۔ ابیہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کا فعل مروی ہے۔ ورنہ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلة
 الاستحلال بالاحمل۔ اور اس کے لئے کہ یہ بمنزلة محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالعلیۃ۔ اور عورت اپنی آواز
 کو علیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی۔ لما فیہ من القنۃ۔ کیونکہ اس میں قنہ ہے۔ ورنہ کیونکہ مرد اس کی آواز نہ سنے سکتا
 بیوٹہ کے ساتھ بلند ہونے کے لئے کہ طارے راجع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور یہی ہی تصور ہے اس کے
 علماء وشیخان میں اس سے روایت کیا کہ علیہ سے آواز بلند کرے بلکہ خود سے۔ پھر اس کے نزدیک آواز نہ کرے بلکہ اس کے

اور عورتیں جو کہ چیر نہیں پاہم وہ محل فقہ ہوا اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بے اختیار ہو۔
 ہر۔ فائیم۔ ولا تمل ولا تسعی بین الیملین۔ اور عورت محل نہیں کرے گی اور عورت میں سب روڑ و روکے درمیان ہو کر
 نہیں کرے گی۔ لائے نخل لبستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ کے چھپانے میں محل لائے والا ہے۔ ولا تخلق وکین
 القصر۔ اور عورت سر نہ موٹے لیکن مکرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل جوئی کترے۔ لار و می الی الی علیہ السلام
 فی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے
 عورتوں کو سر موٹنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ روایت ہے سے مانت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث
 ترمذی و نسائی میں ہر اور مادی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہر اور ابو داؤد و ترمذی و ابی داؤد و ابن ماجہ
 نے ابی جاس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کتر ہے۔ و لوالہی میں ہے کہ جو چھائی سے بھر ایک
 انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقھا مثلہ لخلق اللہ فی حق الرجال۔ اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق
 میں سر نہ اٹا شک ہے جیسے مو کے حق میں دائر ہی نہ اٹا۔ ف۔ شد ایسی سیات بگاڑنا جو منہ سے نہ نکلے خواہ جسی بغیر سے باہر
 لا لاکرے وغیرہ سے۔ و تلبس من الخیط ما بدأ لہا۔ اور عورت سلا جو کچھ اچھے بنے۔ ف۔ لیکن زعفران و دوس
 کا رنگا ہوا نہ ہو مع۔ اور موزے و زبور پہنے۔ ت۔ د۔ لان فی لبس غیر الخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ غیر سلا جو پہننے
 میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تمل الجھرا اذا کان ہناک جمع۔ تاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت جھرا سو کو پہننا
 نہ کرے جب کہ رہاں اندھام ہو مع۔ لانھا مكنوعۃ مکن ماسع الرجال۔ کیونکہ عورت نو مردوں کے ساتھ بدن کو
 سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضوع خالیاً۔ مگر اگر عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے بغیر
 سے خالی ہو تو جھرا سو کو پوشہ دے و نہ دد سے کبیرہ اشارہ کرے۔ واضح ہو کہ بیان چند امور دیگر میں فرق ہے عورت
 پر عذر بعض و نفاس سے تاخر طوات افاضہ اور ترک طوات و دواعی میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام
 میں موزے و دستاں و زبور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خشتی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً شل عورت کے
 ہے۔ اب بیان ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلیدۃ تخطوا و نذرا و اجزاء حیدر۔
 امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدن خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔
 باین طہ کہ اپنے احرام میں حرم کا شمار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور بیان سے جرمانہ میں بدن خرید کر
 اسکو تقلید کیا اور کہہ کہ معافہ کیا سن۔ او شیا من الاشیا یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ ف۔ یعنی سو
 جرم کے اور کسی وجہ کا بدن تھا شلاً آئے ج و عمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدن واجب تھا اسکو تقلید کر کے کہ کو چلایا
 الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ و توجہ تھا۔ اور بدن کے ساتھ خود توجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا
 اور سوم یہ کہ۔ میرید الحج۔ اس حال سے و حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ تقد احرم۔ تو اس شخص کا
 احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلیدۃ تقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس خٹلے بدن
 تقلید کیا تو اسے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جس نے
 تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ با ثقات۔ مع۔ میں کتابوں میں کہ لیکن جھول یا شفا
 سے نہ سب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ ولان سوق الہدی فی معنی التکلیف فی اظہار الاچاہتہ۔ اور اس لیے
 کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہر جانا تلبد کے معنی رکھتا ہے۔ لائے لا یخط الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہر کی تقلید
 کوئی نہیں مگر اس سے کہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہر وہ یہ فعل ہر توجہ

دبا کہ - واطلب الاماچہ قد کیوں بالفضل کیا کیوں بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا بھی محلی سے ہوتا ہے جسے قول سے ہو اگر تاجر - فتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے وہاں سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا - چون ہی حج کے واسطے نکالنے کا تعلیم بدہ سے جواب ہو - فیصیر مجرما لا اتصال النیت بفضل ہون خاصاخص الاحرام - تو تعلیم سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے نسل سے متصل ہوتی جو احرام کے خاصاخص سے ہو - فتی مذکورہ کلمہ یہ ہو کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے نسل کے ساتھ پائی جاوے جس کی خصوصیات سے ہو تو احرام بندہ جاتا ہو - اور تعلیم دراصل فلا وہ ڈالنا یعنی شہ گردن میں ڈالنا - وھنقہ التعلیم - اور تعلیم کی صورت - فتی اس مقام پر - ان پر بطا علی عنق بدنتہ قطعہ نعل او عروۃ مرادۃ اولھا و شجرۃ - یہ ہو کہ اپنے بدن کی گردن پر جونی کا کمر دیا نسہ عربی جونی کاغذ یا مسطرہ کا دستہ یا دخت کی چھال ہاندہ دے - فتی تاکہ شناخت ہو کہ یہ بدی ہو - بدنہ کا بیان آتا ہو - م - فان قلنا وبعثہا - اور اگر اسے بدنہ تعلیم کیا اور اسکو بھیجا - ولم یستقما - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم ہو جائیگا - لما روی عن عائشہ رما انھا قالت کنت اقول فلا بد ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا و اقام فی الیہ حلالا - کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہو کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدی کی گردن بند ثبئی تھی پھر آپ نے بدی کو بھیجا یا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - فتی رواہ الائمۃ السہ فی الصحاح - فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلیقوا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم ہو جائیگا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر لجاوے - فتی پس قبل طے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیه بدی یسوقہ - کیونکہ برکت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے ردبر و کوئی بدی نہیں کہ اسکو چلاوے - لم یوجد منہ الا مجرد النیت - و تہمین پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - و مجرد النیت لا یصیر محرما - در خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا اذکر کہا و ساقا - پھر جب جا کر بدی کو پایا اور اسکو چلایا - او اور کہا - یا بدی کو فقط پایا - فقد اقرنت نیتہ بعمل ہون خاصاخص الاحرام فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے لگتی جو احرام کی خصوصیات سے ہو تو محرم ہو جائیگا - کہا لو ساقا فی الابداء جیسے جب کہ ابتدا میں بدی کو چلایا - فتی اقول اگر نیت نہ تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہوتا نہیں باتوں میں بدنہ کو تعلیم کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت ناسک ہو - اور اگر اہلین سے کوئی بات نہ تو تو محرم ہوگا قال الان فی بدنہ المستتہ قانہ محرم حین توجہ - کہا مگر بدنہ المستتہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - فتی یعنی سوا سے بدنہ مستتہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجا یا اور خود شہر تو محرم نہیں ہوگا جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملانہ ہو - معتاہ اذا نومی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - فتی یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہو و ہما استحسان - اور بدنہ مستتہ کے حق میں حکم بدیل استحسان ہو - فتی اور قیاساً کچھ غرق نہیں - وجہ القیاس فیہ ما ذکرناہ - اس میں قیاس کی وجہ یہی جو ہم ذکر کر چکے - فتی یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی بدی نہیں جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان بنی اللہ ہی مشرّع علی الابداء و ناسک من ناسک الناسک و ضحا - وجہ استحسان یہ کہ بدی مستتہ تو ابتدا پر ایک ناسک نہیں ناسک حج کے موضع شرعی مشرّع ہو - فتی یعنی شرع نے اسکو ناسک مافعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشرّع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہو - لاندہ شخص یکہ - کیونکہ یہ بدی شخص یکہ ہو - وجیب شکر الجمع بین ادار التسلکین - اور واجب ہو گیا ہے شکر کے طور پر دونوں ناسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے تو فیق طے ہوتا ہے - فتی تو لانا بدی مستتہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ ماحال کرنے کا ایک فعل قرآنی واجبہ اب لیے جاتا ہو - وغیرہ قد یجب یا یجائیہ - اور سوا سے بدی مستتہ کے بھی وجہ

بدی کہ کسی نے بدی کو کچھ خصوصیات کہہ دی ہیں۔ ہر حال میں بدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اجتہاد میں نہیں ہوتا۔
 کہنے سے صحیح کا ایک نسل ہر خلاف بدی تہذیبیہ کے کہ وہ جہنم وغیرہ سبب کے بدی ہو جائے ہر اور بدی متعہ مخصوص ایک
 ہے کہ وہ بدی نہ ہو کچھ اور جو کوئی بدی ایجاد سے وہ عمرہ کرنے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ
 خصوصیات کہہ احرام میں بدی تو ہم نے اجتہاد سے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر بدی کے۔ مع۔
 قلہذا اکثر فیہ التوجہ۔ پس اسی واسطے بدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ وفت یعنی بدی متعہ ہر کچھ
 روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو بدی تک ہو چنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ وفتی غیرہ تو وقت علی حقیقہ فعل
 اور بدی متعہ کے ماسوائے ہر ایام میں محرم ہونا اور حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ وفت یعنی حقیقت میں
 سوچ بدی ہو اور وہ بدی تک ہو چکر چلا یا پہنچ جاتا۔ م۔ اور واضح ہو کہ بدی متعہ میں بھی کچھ بہ نیت احرام متوجہ ہو گئی ہے
 محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاوے اور اگر ایام حج میں بدی متعہ ہو گیا
 کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مع۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہو گا یہی
 الروایہ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابوالنضر نے کہا کہ بدی القرآن مثل بدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مع۔
 وہی پر مبنی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلیل بدتہ۔ اور اگر کسی نے بدی پر جہول ڈالی۔ او اشعر۔ یا اسکو اشار کیا۔
 وفت یعنی کہاں چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلہ شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ وفت یعنی بدی کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
 کیا۔ لم یکن محرما۔ تودہ محرم نہ ہوگا۔ وفت اگرچہ نیت ہو۔ لان التحلیل لدفع المحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جہول
 و التماس واسطے دور کر کے گرمی اور سردی اور کھینک کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ توبہ فعل کچھ خاصا جس
 سے نہ ہوا۔ وفت توبہ کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوتی پس محرم نہ ہوگا۔ والا شعار مکروہ۔ اور اشعار
 مکروہ ہے۔ وفت یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من النکاح
 فی شئ۔ تودہ کچھ نیک ہی میں سے نہ ہوا۔ وفت تو مختص نیک کمان سے ہو گا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین
 وجہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نیک ہو ایں جواب دیا۔ وعند ہما ان کان حسنا۔ اور
 صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ وفت لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ
 کبھی علاج کے واسطے اشعار کرتے ہیں۔ وفت توجہ مختص فعل نہ تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف
 التعلیل لانه یختص بالبدی۔ برخلاف تعلیل کے کہ وہ بدی کے ساتھ مختص ہے۔ وفت کسی اور عرض میں نہیں ہوتا
 بھرا اگرچہ جب تعلیل مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تعلیل فقط بدی یعنی اونٹ و گائے
 سے مختص ہے۔ و تعلیل الشاة غیر معتاد و لیس بستمہ ایضا۔ اور بکری کا تعلیل کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
 ہے۔ وفت یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالک رحم ہے۔ بخلاف
 شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہے کہ آپ نے بدی ختم کی تعلیل کی۔ مع۔ اقول پس جواب
 یہی کہ ادلہ تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تعلیل کی مگر معتاد نہ ہے سے آدمی محرم نہ ہو جائیگا
 اور معتاد ہی قصد ہے۔ مع۔ شیخ ابونصور مازیدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو
 کھانسی کے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کما جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کافی البسوط
 اشعار میں صاحب دلف کے کہ ان کی جرہ میں اس سے شافعی نے مابین جانب کیا۔ نحو الاسلام نے کہا کہ ادلہ شافعی

عن قول ابی جہاس میں جو ہر روایت میں ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوا سبکری کے کرم ہو جائیگا ہم ساری
بدنہ - قال والیہدن من الابل والبقرة - امام محمد نے کہا اور بد کے تو اونٹ دگائے سے ہیں - فقہ حنفی ہی بکری
دگائے سے ہرج - وقال الشافعی من الابل خاصة - اور شافعی نے کہا کہ غلط اونٹ سے مخصوص ہیں - لقولہ
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہو کر - فاستعمل
منہم کالہدی بدنہ - پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اسکے جسے بدنہ ہی سمجھا - واللہ الذی علیہ کالہدی
بقرة - اور جو اس سے متصل آنے والا ہر مانند اسکے جسے گائے بدنہ ہی سمجھی - فبہ حدیث آفتاب کی ہر متصل نہیں
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ دگائے میں فرق کیا - فستعمل وہاں کہ گائے بدنہ نہیں ہے - ولنا ان البسۃ
یشی عن البسات - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ ہر دو تیار ہر بات سے - وہی البسات - اور بدانت یعنی مخم ہونا جسے
یعنی بدنہ دار ہونا جسکو فارسی میں تیار یعنی تن گوش داکتے ہیں - وقد اشترک فی ہذا المعنی - اور حال یہ کہ اونٹ
دگاد دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں - ولہذا یجری کل واحد متما عن سبقتہ - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ
یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے - فستعمل ہر دو تیار ہر بات سے - وہی البسات - اور بدانت یعنی مخم ہونا جسے
کرنے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو - پس فرمایا کہ این وہ نہیں ہر گز بدنہ میں سے - لہذا فی صحیح مسلم - اور جو حدیث شافعی رحم
نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ - والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالہدی جزورا - اور صحیح روایت میں حدیث
کے واقع ہر مانند اسکے جسے اونٹ بدنہ ہی سمجھا - فستعمل بدنہ نہیں واقع ہے - لیکن صحیح نہیں ہر کیونکہ صحیح بخاری و
مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہر اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جو در واقع ہر تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہر اور تحقیق
یہ ہے کہ در حقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرح میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ
نے کہا کہ بدنہ تا گائے جو کہ کو بدنہ جاوے - نووی شافعی رحم نے کہا کہ یہی اکثر اہل ائمہ کا قول ہر اسی صراح میں ہے -
اب رہا یہ کہ شرح میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہر وہ اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہر صریح ہے کہ
بدنہ اونٹ دگائے دونوں کو شامل ہے - رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوا ہر درہ اول جو کہا
کہ مانند اسکے جسے بدنہ بدنہ ہی سمجھا - ہر ادیہ کہ اونٹ بدنہ ہی سمجھا بفریہ اسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ ہم لفظ
ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بفریہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہر کہ مانند اسکے
جسے اونٹ بدنہ ہی سمجھا - پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرح موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں - واللہ تعالیٰ اعلم ہم - منع -
سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوے ہر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بفریہ کہ تقلید کرنا انکی
اجازت سے ہوا وہ سب اس بدنہ کے ساتھ چلیں - جہول ڈالنا اور بعد قرانی کے جہول و ہمار صدقہ دینا مستحب ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنہ سب اسی طرح جہول والے تقلید کیے ہوئے تھے - جہول ڈالنے سے تقلید
کرنا بہتر ہے - مع -

عن ابیہما

باب القرآن

ہ اب قرآن کے بیان میں ہے - قرآن با کسر طاء اور مقصورہ کہ ایک ہی احرام سے یا معراج میں عزم و ارع کو دہائی ہے
مع دو احرام سے ہے - و تحقیق آدمی - جب افراد مع بیان کر دیا تو اب قرآن و مع کو شروع کیا - القرآن افضل من
المتبع والا افراد - قرآن افضل من متبع ما قرأہ سے - مع - یہی عمل کسی دینی و دینی حدیث و ظاہر ہے

اور شافعی میں سے بھی زیادہ آتی ہیں۔ ابن المنذر کا یہ ہے اور یہ جامع علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ وقال الشافعی
 الا افراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ فت۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور نہ عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں
 صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے عنقریب آؤنگے۔ اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک
 پڑھنا اور سفر کر رہنا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ نفس النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران
 اور مالک رحمہ نے کہا کہ قرآن سے تمتع افضل ہے۔ فت۔ اور افراد سے قرآن افضل ہے۔ لان لہ ذکر انی القرآن کیونکہ
 تمتع کا کتاب الہیہ میں ذکر ہے۔ فت۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقرآن فیہ۔ اور کتاب الہیہ میں قرآن
 کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القرآن رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن
 کرنا اجازت ہے۔ فت۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہو لیکن اس حدیث کا تہہ نہیں ملتا بلکہ شافعی
 کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل ہے کہ آپ نے مفروضہ حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور
 بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین
 عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔ اور باوجود کثرت ناظرین کے کسی نے عمرہ کو ناقص نہیں کیا۔ اور یہی افراد نعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے تمتع
 ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والخلق۔ اور دلیل دوم اس لیے کہ ایک حاج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
 سفر کا اور خلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ فت۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ بائین الگ الگ کریگا۔ لیکن یہ امر
 ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے یا نہ آتا ہے۔ اور جابر سے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
 قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجہ و عمرہ معا۔ اور ہامی دلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ای آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ فت۔ رواہ الطحاوی واحد۔
 اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کتنے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
 حجہ و عمرہ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضی اللہ عنہ اس وقت نابالغ تھا۔ صاحب التبیح نے
 جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے انکار کیا تو انس
 نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو شکر کا سمجھنے میں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
 حجہ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
 عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب غر وحل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں ناز و نبیرہ اور
 آمد کہ عمرہ فی حجہ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا۔ ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنوۃ تابعین نقات نے بالافاض
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
 ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عموں کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں
 اور عمرہ جمراتہ اور جو تھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور مصححین کی حدیث
 ابن عمر رضی اللہ عنہما میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور مصححین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں اس کے مروی ہے اور
 اس کے بعد مصححین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے سلام
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما کی
 روایت سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بافتاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کو حج و عمرہ ہونا
 مروی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو جو تعیم سے عمرہ کرایا نہیں بھی خود صحیح ہے۔ روایہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا پختہ

تبع مذکور ہے کہ بظن قرآن تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے منع فرمایا کہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں تک سے منع حاصل کیے بغیر ہی قرآن میں قولہ تعالیٰ فمن تبع بالعمرة الى الحج - سے ہر صورت منع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے و خود ایک احرام سے جگہ نام قرآن رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جگہ نام بظن منع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید بن السیب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیا ہے جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے مجبور و قویٰ رہنے کا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو مجبوروں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونوں کا بلند تعلیمہ کیا۔ یہ میری ہے کہ منع یعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تعلیمہ کیا بخلاف اصطلاحی منع کے کہ وہ اول عمرہ ہو پھر حلال ہو کر انھوں کو احرام حج ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ۔ دونوں کا تعلیمہ کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا اور بیان حج و عمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منع سے قرآن کی لاد و قسم منع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بین عمرے کا احرام کیا سو اے اس عمرہ کے جانے حج سے قرآن کیا۔ یہ میری ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی منع سے یہی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم فقط منع و دونوں قسم قرآن و منع پر بستے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابہ رہی میں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد و رد کہ اور بعد ادا سے طواف و سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنھوں نے بدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر بدی والے صحابہ رضی اللہ عنہ نے عمرہ اور حج و احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل بدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور اول منع ہے اور خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ رسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے منع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ ۱۲۔ یعنی تنہا سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا جو قرآن و افہام ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ منع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا مسنون ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایان کے شائع اور کفار و روم و غیرہ کے مروجہ ہونے کو بترہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے میری روایت سے متفق کیا ہے و مدہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار میری کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے۔ فی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہال کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح ہذا سند ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مر فوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیاست تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجہ او و اعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج و عمرہ کا یا۔ اسناد کے مادی ثقات ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہر اس میں زیادہ الجالی جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فعل اور ہزار اسم کے اسناد صحیح ابن ابی ہونی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل منع ائمہ میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تعلیمہ کیا تھا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے ہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تعلیمہ کیا۔ اس میں بھی کچھ حرج ہے کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا جو منہرہم کہتا ہے کہ ظاہر و باطن علم و فہم اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ اچھا سے حال نہ اچھا بن جس شخص و جس نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تعلیمہ کیا جیسا کہ حدیث ظاہر و باطن میں مذکور ہے و غیرہ

کی احادیث میں پھر دوسری تحقیق میں بھی ربانی جو خواب میں ہوتی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا نتیجہ کیا جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں عمرہ کا نقشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔
الحاصل قرآن اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابۃ صحیحہ ہے اور دوم ایسے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ و لانی فیہ جمعا میں العباد میں۔ اور سوم ایسے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج و عمرہ کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ و الحمد للہ فی سبیل اللہ مع صلوة اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے سے تہجد کی ناز کے۔ ف۔ شلا کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار پیدا رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں طبیعہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قائل ترجیح نہیں۔ و التلبیۃ غیر محصورہ۔ اور طبیعہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جیسر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زاد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی۔ و السفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ و الحلق خرج عن العبادۃ۔ اور ہاں سفر نہ کرنا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجیح با ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ف۔ یہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ و المقصود بکاروی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول وعدہ کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی الشہر الحج من افجر الفجر۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی میں الصفا و مردہ کو صحابہ بوجہ جن کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قوله فلا جناح علیہ الا لطوف بها۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ ایام مالک نے منع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن۔ جواب دیا کہ۔ و للقرآن ذکر فی القرآن۔ اور قرآن کا ذکر بھی ظاہر اتنی میں موجود ہے۔ لان المراد من قوله تعالیٰ و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ کیونکہ قول اتی و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ یعنی تمام کر حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہا من دویرۃ اہلہ۔ چہ کہ اپنے لوگوں کے جو بیرون سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تاہم کرنا ہوا۔ علی مار ویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم ساتھی میں اسکو روایت کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالقرآن الحج۔ قرآن و تمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو تمتع ہانا اس عمو سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر کرنا لاوہی قرآن کا ذکر ہے وہ آیت اتوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ بیان ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ آپ نے طواف سعی کے بعد حکم دیا کہ جو بدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا فطر کر کے۔ اس سے ظاہر کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو چھ مہرے مارے میں آیا تو میں بھی بدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال چلا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا ہے مگر یہی کہ تمتع پتر ہو جاوے بلکہ اسوا سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وہ آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صلح کی بعض روایات

حج میں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو لوگوں نے تعمیل کر لی۔ اس سے منع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہی حج اور عمرہ رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا بیسوسین کیا بلکہ حج افضل تھا یعنی قرآن مع سبق چہ ہی وہی بیسر کر دیا۔ فانہم۔ اور کچھ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے پھر یہ کہ بیت الحقیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں ہر روایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کو ناسال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتداء سے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا طریقہ لکھا۔ اور چونکہ اصح مذہبی قول میں آپ کے قرآن کیا تو آپ کی سنت سے منع لوگ ترک کر کے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ قاعودہ و تامل ہم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے۔ اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح میں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعمیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعمیل ہے۔ و شافعی کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعمیل صلت محمودہ ہے۔ و استدانتہ احراما من المیتات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دیکھا رکھنا میتات سے لیکر۔ الی یفرغ منها۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ و اسطرح احرام کی استندانت بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اس کا کتبہ میں بیان کر چکا۔ و لا کد لک التمتع۔ اور تمتع میں یہ بات نہیں ہیں۔ فان القرآن اولیٰ منہ۔ تو تمتع سے قرآن اولیٰ شہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا و بین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف۔ و اسطرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بننا و علی ان القارن عندہ الطواف طوافین وسیعی سعین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والوں کا طواف اور دوسری کر گیا۔ و عندہ طواف واحد و سبعا و احدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کر گیا۔ و اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہو گا واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کین شیخ ابن الحاج نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و تمتع سے طواف تقدم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف تقدم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی مفاد مردہ میں اور بڑے حنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہو گی اور جب دوسری میں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ نافع جدا۔ ہم۔ قال وصفہ القرآن ان یمل بالعمرة والحج معا من المیتات۔ قدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میتات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ و تبلیہ کہے۔ و یقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے۔ و دو گنا احرام کے۔ اللهم انی ارید الحج والعمرة فیسروا لی و قبلہما منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان فرماوے اور دونوں مجھے قبول کر لے۔ و ابوبکر بن عمر و کہے۔ ن۔ لان القرآن ہوا جمع میں الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من تو ملک قرنت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیسرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشی بالشی۔ و یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شخص کو دوسری چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ انما جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ و کذا لافہ او دخل جمعة علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط۔ اور یوں ہی قرآن ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل سے کہ عمرہ کے لیے چار پیر طواف کر چکے۔ و یعنی اول احرام عمرہ کا ادا کرنا چاہیے کہ میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات بن سے چار پیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پیرے رکن اور نصف سے
 نائیمین اور عمرو بھی طواف کرتے تو عمرو ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے بن اس وقت حج کی نیت کر لیا تو گویا
 عمرہ نہیں جدا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ وفت کیونکہ طواف
 اگرچہ طواف ہے لیکن سات پیرے بن سے چار سے کم پیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذالاکثر منہا قائم۔ کیونکہ سات
 پیرے بن میں سے زیادہ پیرے ابھی باقی ہیں۔ وحشی غرم علی ادا انھا یسال التیسیر فیہا۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنا
 قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادائیگی آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ امداد ادا کرنے میں عمرہ کو حج
 پر تقدم کرے۔ وکذلک یقول لیک بعمرۃ وجہ معا۔ امداد اسی طرح کہے کہ لیک بعمرۃ وجہ معا۔ وفت یعنی دعا
 کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بتدریج کہ پہلے عمرہ پھر حج
 کہے۔ لائے یبدأ بافعال العمرۃ فلذلک یبدأ بکبریا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر
 شروع کرے۔ وادان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعا و تلبیہ میں حج سے
 پہلے کیا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واد (یا اور) واسطے جمع کے ہے۔ وفت تو معنی یہی ہو گئے کہ
 حج و عمرہ جمع کر دنگا۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پہلے ادا کرے۔ ولونوی تلبیہ ولہم یدکرہا فی التلبیۃ
 اجزاء۔ اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ۔
 برقیاس فار کے۔ وفت کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء رکعت
 باللبیت سبقتہا شواطیر لنی الثالث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے یعنی طواف تدمیم
 نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے۔ اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پیرے ان میں سے چھ تین پیرے میں رمل کرے۔ وفت
 کیونکہ ایک بعد سہی ہے۔ ویسعی بعد ہا میں الصفا والمرۃ۔ اور بعد سات پیرے دن کے مفاد مردہ کے درمیان سہی
 کرے۔ وفتہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے۔ وفت یعنی طواف وسعی۔ چونکہ قرآن ہے تو ابھی حق یا قصر
 کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف التقدیم پہلے شواطیر
 ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف التقدیم کرے سات پیرے اور بعد طواف کے سہی کرے۔ کیا بیٹا
 فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ وقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے ادا کرے۔
 وفت پیچھے حج کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاؤں
 عمرہ کے ساتھ حج تک۔ وفت پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو اختتام قرار دیا اسی تمتع میں ہے۔ والقرآن فی معنی التمتع۔ اور
 قرآن یعنی تمتع ہے۔ وفت تو قرآن میں بھی مثل تمتع کے قریب ہوگی۔ اور سابق متفق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے
 قرآن وجہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا و منصوص ہے۔ ولا یعلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ
 حج کے درمیان میں حق دیا تفصیر نہ کرے۔ وفت یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف وسعی ہے حق و قصر نہ کرے ورنہ
 احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان فلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اسوقت
 یہ حق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ واما یعلق فی یوم النحر کیا یعلق المفرد۔ اور فارن تو حق قطع یوم النحر یعنی دو دن
 کو کرے جیسے تمتع کرنے والا روزہ تیسرے۔ ویتحلل بالحق عندئذ لا بالذبح کیا تحلل المفرد۔ اور احرام سے حل ہونا
 حاصل کرنا حق کے ساتھ ہر سے نزدیک نہ حج کے ساتھ جیسے تمتع مالاحلال ہوتا ہے۔ وفت یعنی جیسے تمتع مالاحلال
 احرام سے نکلنے کے لیے حق کرتا ہے اسی طرح فارن بھی حق سے حل حاصل کر لے نہ فرج سے حل کرنا فرج کر کے نہیں ہو سکتا

کوئی چیز احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہذا المذہبنا۔ پھر یہ مذہب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ و
 قال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ ف۔ کہ قارن۔ بطواف طواف واحد اویسعی سبیا واحدا۔ ایک طواف
 اور ایک ہی سعی کرے۔ لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام
 کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا۔ ولان بنی القرآن علی التداخل حتی انفی فیہ تلبیۃ واحدة
 وسفر واحد وخلق واحد۔ اور اسلئے کہ قرآن کا بنی تو داخل ہے ہی حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک خلق
 پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یونہی ارکان میں ہوگا۔ ف۔ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک
 رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف نبی بن سعید طوافین وسعی سعین قال لا عمر بدیت لستہ نیک۔ اور
 ہماری حجت یہ کہ جب نبی بن سعید تلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رنہ نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی
 راہ پائی۔ ف۔ اسی طرح طواف کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رحمہ نے روایت کیا اور سنن اربہ و صحیح ابن جان و مسند
 احمد و اسحق و طحاہسی و ابن ابی شیبہ میں بھی ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رنہ نے مجھے فرمایا کہ تو نے
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رنہ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف
 و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد برواہ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن
 مسعود رنہ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القرآن ضم عبادة الی عبادة۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو
 دوسری عبادت میں ملانا۔ فذلک انما یتحقق باء العمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صحت میں متحقق ہوا کہ
 ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تدخل فی العبادات المقصودة۔ اور اس دلیل سے کہ جو
 عبادتیں بذات خود مقصود ہیں انہیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا سفر و تلبیہ و خلق کا
 تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ ف۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ نہ تک پہنچو افعال
 عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کننا واسطے تحریم کے۔ ف۔ یعنی اسوای عبادت و اسکی جائز چیزوں
 کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نازنین تکبیر تحریمہ ہے۔ والخلق للتحلل۔ اور مؤذنا تلبیہ
 تحلل ہے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنا میر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منداوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ تو ملے
 واجب ہوگا یا نہیں روزے یا حج مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست ندہ الاشیاء بقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ
 و خلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ ف۔ تو انہیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
 ہے اور خلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ ف۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل
 نہیں ہو سکتا۔ الا قرمی ان شفعی التطوع لا یتداخلان و تحریمہ واحدہ یودیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
 کے دو دو گانہ یعنی چار رکعت باہم تداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ ف۔
 تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہو وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت تداخل نہ ہونے ورنہ دونوں دو گانہ تداخل ہو کر صرف
 ایک دو گانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر دون دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم۔ رہی حدیث کہ قیامت تک
 حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ عرض نہیں کہ حج میں تداخل ہو گیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اس کے جو رعایت کی
 و دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ ف۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
 ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف تہم مع سعی
 حج پھر یہ دو وقت عمرہ وغیرہ کے طواف حج قطعی اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کا

و طواف دوم سنی کرے گا۔ قال وان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ حج کے لیے۔ فت۔ یعنی اول ایک طواف سات پھر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دو سوا طواف سات پھر کا حج کے طواف اقدم کا کیا۔ ثم سعی سعیین۔ پھر دوسری کہیں۔ فت۔ ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے دنیا کی صفاد مردہ کے۔ یحزیہ۔ تو یہ اُسکو کافی ہو گیا۔ لانه لقی بما هو المستحق علیہ۔ کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہو اُسکو وہ لایا بلکن۔ وقد اساء۔ اور راستے بڑا کیا۔ بتاخر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التیجۃ علیہ۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کا اور بوجہ تقدم کرنے طواف اقدم کے سعی عمرہ پر۔ فت۔ اس کلام کے اشارہ کیا کہ امام محمد رحمہ کی روایت جامع صغیر کے ان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہو کیونکہ وہ تو بعد و توف عرفہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جلیقہ اسے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف اقدم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف اقدم کرے الحج۔ تو طواف اقدم منہما افعال الحج کے سنت ہے اور یہی بیان مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف اقدم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دوسری کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف اقدم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف اقدم کے بعد تاخیر کی اور طواف اقدم سنت کا عمل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو بڑا کیا۔ ولا یلزمہ شی۔ اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق۔ اما عندہما فطاسر لان التقدیم والتاخر فی المناسک لایوجب الدم عندہما۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو طاسر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے۔ فت۔ چنانچہ صحیحین کی حدیث افضل ولا حج۔ موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ بن نے قربانی سے خلق مقدم کر لیا یا ریحی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اُسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حج نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعندہ طواف التیجۃ سنتہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف اقدم تو سنت ہے۔ و ترکہ لایوجب الدم فقہیمہ اولی۔ اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرنا تو مرت مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا۔ فت۔ رہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخرہ بالاستغفار لعل آخر لایوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بابت طہ کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرنی فت۔ مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہو جائے کسی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلکذا بالاستغفار بالطواف پس یصلی ہی طواف اقدم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ فت۔ پھر قارن منی وعرفہ اور واپسی مزدلفہ وری جمرۃ التیجۃ تک بدرجہ مفرد کرے۔ قال و اذا رمی الجمرة یوم النحر فربح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ قدری کے کہا اور جب یوم النحر کو جمرہ التیجۃ رمی کر چکے تو دو بکریاں کرے ایک بکری یا گائے یا بیدہ یا بدنہ کا سا تو ان میں سے۔ ما بین طہ کہ قربانی دانے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں۔ خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فقندم القرآن لانه فی حنی المتعہ۔ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن معنی منع ہے۔ فت۔ بلکہ منع کی ایک قسم ہے۔ والہدی منصوص علیہ فیما۔ اور ہدی کی قربانی منع میں منصوص علیہ ہے۔ فت۔ فی قولہ من منع بالعمرة الحج تو قرآن میں بھی مذکور ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے ہے۔ و بکری سے بھلی ہے۔ علی ما ذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ ہم اب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فقندم مدحہ کے پھر بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ۔ ولما رواہ البدنہ بھنا البعیر۔ اور بیان بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ فان کان اسم البدنہ یقع علیہ و علی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں کے

یہ حاجات جو جیسا کہ ہم غار پر مل گیا۔ وگنا بجز سبب البیس جو سبب البقرة۔ اور علیہ اذکما سبب ان حصہ جائز ہو گا۔
 کما سبب ان حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہا یمن صحام ثلثہ ایام فی الحج و یمن
 اس کے پاس وہ لوگ نہ بیچ کرے یعنی غیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں۔ ف۔ تو لا محالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں
 و آخر ساتویں یعنی۔ آخر یوم عرفہ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ و سببہ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روز کے جب
 اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ کہ میں ہو۔ نقولہ تعالیٰ فمن لم یجد تصیام ثلثہ ایام فی الحج و سببہ اذا رجع
 ملک عشرہ کاملہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی بدی نہ پادے تو اس پر واجب ہے روزے میں ایام
 کے حج میں اور سات ایام کے جب تک نہ دو۔ یہ وہی پورے ہوئے۔ ف۔ یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متبع یعنی
 متبع ہو۔ فالنفس وان ورد فی التمتع فافتران مثله لانه مرتفع باداء التکلیف۔ پس نفس فتران اگرچہ تمتع
 کے حق میں وارد ہو تو فتران بھی شل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں تک یعنی حج و عمرہ سے متبع ہے۔ ف۔ بلکہ فتران
 آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والہذا واجب و اسرار علم وقتہ
 لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد و اسرار علم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے
 رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں اوقات احرام کا افعال روزی تعدد عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے
 یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۱۰-۹-۸-۷ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔
 تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویہ یوم و یوم عرفہ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے
 ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی
 کے بدلے ہے۔ ف۔ یہ مستحب تاخیر والی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس میں
 سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامنا بکے بعد فرائض من الحج جائز۔ اور اگر ساتویں روزہ رکھ کر
 میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیما مضی عنہ۔ اور معنی یہ کہ
 ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق تین روزہ منوع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت متبر ہے اور اپنے
 اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا بقدر ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔
 کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتویں شرط رجوع ہیں۔ ف۔ یعنی بقولہ تعالیٰ و سببہ اذا
 رجعت۔ تو صرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف بقید کیا۔ الا ان نیوی المقام فیمنہ یخیر فی تعذر الرجوع۔ مگر اگر
 وہ شخص کہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہو جائے جو وہ دلیلی متعذر ہوئے کے۔ و لئلا ان معناه رجعت
 عن الحج۔ اور ہاری دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کر دو تم حج سے۔ اسی فقرہ میں۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور سابق
 میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بظرفاوت ہے۔ م۔ اذا الفراغ
 سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب حقیقت
 حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد اداء حاصل ہوئی۔ ف۔ مجوز۔ تو جائز ہے
 ف۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاسی اشتہار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے ہاتھ
 سات ادا کر لیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ مع۔ گندہ کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک
 رکھے۔ وان فاء الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جانے رہے۔ حتی انی یوم النحر۔ یا ملک کہ یوم النحر و یومین کا
 دل آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا اللہ۔ کچھ اس کے نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔

یعنی جب میری قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد نذرہ الا یام لانه صوم موقت فیقضى الصوم رمضان۔
 اور شافعی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے تھما رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
 تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی تھما کرے۔ وقال مالک یصوم فیما تقوله تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج۔
 اور مالک رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق میں یہ روزے رکھنے کے بدلے تو وہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو بدی نہ پاوے تو تین
 روزے ایام حج میں۔ وندوا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ فت کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولما انشی المشہور
 عن الصوم فی نذرہ الا یام۔ اور ہماری محبت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ فت اور چونکہ یہ نذرہ
 مشہور ہے۔ فت فقید بہ النص۔ تو یہ نص اس مانع سے مقید کجائیگی۔ فت یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق
 کے مراد ہونگے اور اگر تم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ بان ذرنا
 میں نقص داخل ہوگا۔ فت کیونکہ ایام تشریق میں مانع ہے۔ فلا یتاوی ہی بہ ما وجب کا ملا۔ تو ان ناقص روزوں
 سے وہ ادا ہو گئے جو کامل واجب ہوئے۔ فت بہر صورت ایام تشریق میں کافی ہوئے۔ اگر کہا جاوے کہ مانع ایام
 تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و منہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ مانع مزج ہے اور یہ وہم غلط
 اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق تھما کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولایودی بعد بالان الصوم بدل۔ اور بعد
 ایام تشریق بھی تضامین کیے جا دیئے کیونکہ صوم تو بدی کا بدل ہے۔ والابدال لا ینصب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں
 قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ فت اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
 منہر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ فت تو اس وقت
 کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کمان سے
 قائم کونے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الہم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و
 عن عمر بنہ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاة۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنا
 حکم دیا۔ فت یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی بدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبوطین نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں
 ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں
 مگر اسکو جس نے بدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ صوم متع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر بدی نہ پائی
 اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار فقید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے مانع
 مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔
 فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اسنے بدی نہ پائی۔ تحلیل و علیہ
 وہاں۔ نو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہیں۔ دوم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ فت یعنی قرآن کا
 شک ہے۔ و دوم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جسم کی کہ بدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت اور
 عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل الفکارن کتہ۔ اندام
 قرآن والا کہ میں داخل نہ ہوا۔ فت اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ تو توجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کی طرف
 متوجہ ہوا۔ فت یعنی بیقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقہ صا را فضا العبرۃ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک
 کرنے والا ہو گیا تو قوت عرفہ کے ساتھ۔ لانه فقد رعلیہ اداہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا سخت رہ گیا۔ لانه یصی

بانیہ افعال العمرۃ علی افعال الحج و ذلک خلاف المشرع۔ کیونکہ بعد حج کے عمرہ لدا کرنے میں وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشرع ہے۔ فـ بلکہ مشرع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنا سے حج ہو۔ ولا یصحیرہ انضابا مجردا للتوجہ۔ اور خالی عرفات کی طرف توجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا ہوگا۔ فـ اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال ہو نہ چے۔ الگائی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ہوا الصبح من مذہب ابی حنیفہ الیضا۔ یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ فـ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہونا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف توجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر نہ کو ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صبح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق لہ بینہ و بین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا۔ اور امام رحمہ کے واسطے فرق درمیان قارن توجہ عرفہ والے کے۔ در درمیان ظہر برز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف توجہ ہونے والے کے۔ ان الامر سنا لک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر۔ یہ کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداسے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ فـ یعنی فاسد الی ذکر اسرار کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہو یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجہ فی القرآن والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قرآن و تمتع کے مسئلہ میں اداسے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو مانع ہے۔ فاقترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ فـ پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا و محال ہو گئی۔ سوال و سقط عنہ دم القرآن۔ کہا ادا اسکے ذمہ سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ فـ کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفعت العمرۃ لم یوفق لا دار النسیکین۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی۔ فـ تو شکرانہ کی ہدی گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد المشرع فیہا۔ اداسے پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی ہوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں مشرع کرنے کے۔ فـ اور عمرہ میں مشرع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاء و ہا۔ اداسے پر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ لھتھ المشرع فیہا۔ ہوجہ عمرہ میں مشرع صحیح ہونے کے۔ فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ فـ محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداسے فسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے جمع۔ اگر حج کے لیے طواف و سعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف و سعی کی تو پہلا طواف و سعی عمرہ کا اہل و سراج کا اداسے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مہ۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے۔ تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرنا ہی مگر دوا احرام سے۔ شیخ متقی نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیارۃ حصہ طواف عمرہ کا یا ام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو یا ام حج سے پہلے یا انھیں یا ام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے و تمتع بدو اسکے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں امام صحیح کرے۔ الفتح۔ امام بخاری نزد۔ اور امام صحیح سے مراد یہ کہ بچے وطن میں نزل کرے بغیر تمتع احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی تمتع میں ہو گا جس نے ہدی کو چاہا نہ ہو اور اگر لہنے ہدی چاہی ہو تو وہ اگر وطن میں آ جاوے تو بھی اسکا امام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد خواج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ فـ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ و عن ابی حنیفہ ان الافراد افضل۔ اور ابی

۱۔ عمرہ واجب ہے اور اس کا اصل ایسا ہے۔ فتنہ میں قول شافعی ہے۔ لان التمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ تمتع کا سفر
 تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لعمرتہ۔ اور
 افراد باندھے لا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ فتنہ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر معنی نہیں کہ مقصود سفرہ اسے حج ہو اور احرام
 عمرہ کا پہلے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر روایت ان فی التمتع جمعاً بین العبادتین۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ
 تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ فتنہ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
 ہے۔ فتنہ شبہ القران۔ تو تمتع شبہ قران ہو گیا۔ فتنہ اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ تو تھوڑے
 ان میں تمتع بالعمرة الی الحج میں ہدی شکر یہ مخصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ فتنہ
 جو افراد میں نہیں ہے۔ وہو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ فتنہ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
 کے واسطے ہو بلکہ۔ سفرہ واقع لعمرتہ وان تخللت العمرة۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ در بیان میں عمرہ آگیا۔ فتنہ
 تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانا تاج الحج۔ کیونکہ عمرہ توجہ کا تاج ہے۔ فتنہ تخیل اس میں الجمعۃ والسعی ایسا۔ جیسے کہ جمعہ اور سعی
 طرح سعی کے در بیان میں سنت آجاتی ہے۔ فتنہ توجہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنہ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
 سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والتمتع علی وجہین تمتع یسوق الہدی و تمتع لایسوق الہدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے
 ایک وہ تمتع جس نے ہی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء التمسکین
 فی سفر واحد من غیر ان یلم بالہ بنیتہا الما صحیحاً۔ اور تمتع کے معنی اقلع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
 و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے در میان میں اپنے اہل کے ساتھ الامام صحیح پارسے۔ ویدخلہ اختلافات
 بنیہما ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفتمہ ان
 یبتدئ من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرة۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
 کرے پس احرام باندھے عمرہ کا فتنہ یعنی نقطہ۔ ویدخل مکہ۔ اور کہ میں جا کر داخل ہو۔ فتنہ پھر اگر ایام حج سے
 پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ مہر کرے حتی کہ ایام آجادیں۔ یعنی فطوف لہما وسیعی لہما۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
 کی۔ فتنہ اور اسی قدر سے عمرہ تام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ فتنہ یہ حلال ہونے کے لیے
 ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی تمتع ہوگا۔ من۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال
 یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ فتنہ بعد حلق یا قصر کے۔ ونبأہم تفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ فتنہ
 اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلك اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
 چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ بکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے عمرہ تھار میں کیا تھا۔ فتنہ یعنی سال جو ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے
 روکا تو انھیں صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روزہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں تھار کا
 عمرہ کیا طواف سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروت ہے۔ مع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک مع نے کہا
 کہ عمرہ واسطے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف سعی ہے۔ وجہنا علیہ ماروفنا۔ اور ہمارا
 حجت اہم مالک ہی اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ فتنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث
 ظاہرہ و روضہ روایات سنن کے کہ مردہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترا مارا ہے اور ظاہر ہے کہ مردہ کے پاس صرف
 عمرہ میں ہونا صحیح نہیں۔ مع۔ وقوله تعالیٰ مطلقین رسولکم الایۃ نزالت فی عمرۃ القضاء۔ اور میں دوم یہ کہ تو تھوڑے

محققین روایات میں اس کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا یہ کہ نہ چھوڑنے کو حلال ہے۔
 جو آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کیلئے مین نازل ہوئی۔ وفت جیسا کہ تفسیر اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضا
 میں حلق سر واقع ہوا۔ ولا یطأ لاکان لکما تحج یا تلبیۃ کان لکما حلق بالحق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ
 حبیبہ سے تحریم ہوئی تو حلق خطا کی تحلیل ہوئی جیسے حج میں ہے۔ و یقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف۔ اور تلبیۃ قطع کرے
 جب طواف شروع کرے۔ وفت یعنی ایک کنا طواف شروع کرتی ہی سو فوف کر دے۔ و قال تاکب کما وقع بصرہ
 علی البیت۔ اور تاکب سے کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ وفت تلبیۃ ختم کر دے۔ لان العمرۃ زیارۃ
 البیت۔ کیونکہ عمرہ فوفت البیت کی زیارت ہے۔ و تتم بہ۔ اور نظر کرنے کے ساتھ ہی زیارت ہو رہی ہوتی ہے۔ وفت
 بہر تلبیۃ نہیں۔ و لئلا ان یلبی علیہ السلام فی عمرہ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور چارویں دلیل یہ کہ اگر عمرہ
 صحابی ابیر علیہ وسلم نے عمرہ قضا میں تلبیۃ اُسد م قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ وفت یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباس
 نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی و صحیح داؤد و نبوہ۔ و لان المقصود ہوا طواف البیت فیقطع
 عندا قضاہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیۃ قطع کر لیا۔ و لئلا یقطع
 الحاج عندا قضاہ الحجی۔ اور اسی جہت سے حج والا ہی حرمۃ البیت شروع کرتے وقت تلبیۃ قطع کرنا ہے۔ وفت گویا عمرہ
 کہ رمی تلبیۃ طواف ہے لیکن مخفی نہیں کہ حج میں فوف بھی رکن ہے مگر تاکب کما جادے کہ فوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہوتا
 کسی طرح جو رکن ہوا طواف داخل و فیہ نظر فافہم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال و یقیم بکعبۃ حلالا۔ کما کہ اور کہ میں
 حلال ٹھہرا ہے۔ لانہ حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ وفت پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
 احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ بہر بتردیہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج
 کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ شمس باہر جانا ضرر نہیں بلکہ کہ سے اور کہ میں مسجد الحرام میں دو گانہ بڑھ کر افضل ہے۔ و
 الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلا حرم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
 وفت بلکہ افضل ہے۔ لانہ فی معنی المکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ و میقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
 کی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ وفت اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعم۔ علی ما بینا۔ بناہر تاکب ہم بیان کر چکے۔
 وفت آخر فصل موافقت میں۔ و فعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانہ مفرد حج۔
 کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرتل فی طواف الزیارۃ و یسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
 زیارت میں رتل کرے گا اور بعد طواف کے سعی مفرد مردہ کرے گا۔ وفت کیونکہ یہ طواف اقدم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
 لان بد اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانہ سعی مرتہ۔ ہر طواف افزا
 والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ وفت بعد طواف قدم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہو چکی کہ اگر مفرد نے بعد
 طواف قدم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور تمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف قدم اسکے حق
 میں سنت نہیں بلکہ مفرد و قادن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے۔ و لو کان ہذا الممتع بعدا احرام بالیوم طواف سعی
 قبل ان یرجع الی منی یرتل فی طواف الزیارۃ و لا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس تمتع نے حج کا احرام باندھ کر
 منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو یعنی بعد از رتل کے تو طواف زیارت میں رتل نہیں کرے گا اور نہ اسکے
 بعد سعی کرے۔ لانہ قضا کی ایک مرتہ۔ کیونکہ وہ دیکھا سعی کر چکا۔ وفت اور طواف میں رتل کر چکا۔ اور اس سے
 کہ چھوڑ دینا ہے۔ و تلبیۃ تمتع۔ و تمتع پر تمتع کی فریاد واجب ہے۔ لکن الذی طواف کا بدیل آیت کے جوہر ہے۔

رکعت میں منع بالقرآن الحج تا اسیر من الہدیٰ - فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج - پھر اگر پادشہ
 کو تین روزے رکھے حج میں - فـ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۹-۱۰-۱۱ تاریخوں میں ہو - وسیعہ اور حج - اور
 سات روزے رکھے جب رجوع کرے - فـ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگر حج کہ میں ہو - علی الاوجه الذی
 بناہ فی القرآن - اسوجہ پر جو حج نے قرآن میں بیان کر دی - فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجز عن ثلثۃ
 بس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو منع کے تین روزوں سے کافی ہوئے - فـ کیونکہ وقت
 حج ہو لیکن بعد احرام عمرہ نہیں - لان سبب وجوب ہذا الصوم تمتع - کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
 تمتع ہے - لانه بدل عن الدم - کیونکہ صوم بدلہ ہی کا ہے - فـ کہ جب ہی بسر نہ ہو روزے رکھے پس تمتع سبب شہر
 و جوئی نہ ہو الحاکم فی تمتع - حالکہ وہ اس صحت میں تمتع نہیں تھا - فـ کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے - فلا یجز
 و ما وہ قبل وجود سببہ - تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے - فـ حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
 کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے - وان صام ما بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز - اور اگر تین روزے
 رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرے تو جائز ہے - عندنا خلافا للشافعی - یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
 شافعی کے - نہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - دلیل شافعی یہ تو کہ تعالیٰ فصیام اثم - یعنی پس روزے رکھے تین
 ایام کے حج میں - فـ تو ضرر نہ ہو اگر حج کے احرام کے بعد ہوں - جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالا جماع مراد نہیں کیونکہ
 محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور ہمازی معنی تم نے یہ ہے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج - ولنا انہ اداہ
 بعد انعقاد سببہ - اور ہماری دلیل جواز یہ کہ تمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا - فـ تو جائز
 ہے - فـ بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - والہر ادا بالحج الذکور فی النقص - اور آیت میں
 حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد - وقتہ علی ما بینا - وقت الحج بتاثر آنکہ ہم بیان کر چکے - فـ یعنی ہمارے
 نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں ادا کیلئے کہ احرام حج آنسوین تاریخ کو صحیح احادیث
 میں وارد ہے پس تین روزہ کا تمتع نہیں رہتا بلکہ صرف تین ایک روزہ تو ہر جمعہ یہ کہ فی الحج اسی فی ایام الحج - وجب شوال
 سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے - بلکہ اسخ لشرع - والا فضل تاخیر یا الی آخر فقہاء موجود موقوفہ
 اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے - فـ یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
 کہ - ۹-۱۰-۱۱ - تک رکھے - ہما بینا فی القرآن - بدلیل اس کے جو ہم نے قرآن میں بیان کی - وان ارادوا التمتع ان یسوق
 الہدیٰ - اور اگر تمتع چاہے کہ ہی چلاوے - احرم و ساق ہدیہ - تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے - فـ یعنی
 عمرہ کا احرام عید سے باندھے - افضل ہے اگرچہ سوئی ہدی سے احرام ہو جائے - و ہذا افضل - اور تمتع جسے ہدی چلائی ہے
 افضل ہے - فـ بغیر ہدی سے - لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسه - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی
 ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا - فـ چنانچہ حدیث جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ظاہر ہے اور مروی عن حضرت ہدی چلانا
 افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو تمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ حضرت کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 فارق تھے - قائم ہم سو لان فہم استعداد و مسارعتہ - اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے -
 فـ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و داراے واجب طاقت میں جلدی ہے - فان کانت ہدیہ - پھر اگر ہدی
 نہ ہو - فـ یعنی ادب یا لگے - قلید یا جزاؤہ - تو اسکو تقلید کر دیے ہر روز کے ساتھ - فـ منفرہ سفر ہے -
 افضل - افضل کے ساتھ - فـ حتی یا نسہ یا خیرے کا کلمہ - حدیث عائشہ علی ما روینا - بدلیل حدیث عائشہ

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یہ معراج الہیہ میں موجود ہے۔ والی تقلید اولیٰ من التجلیل۔ اور تقلید دوم من التجلیل سے بتی۔ لان نہ کو کرائی اکتساب۔ کیونکہ اسکا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اسلئے کہ تقلید کرنا تو اسکا کرنے کے لیے ہے۔ ف۔ کہ یہ ہدیٰ ہر اور کوئی دوسرا قائم نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور مجمل وانا الذین کے لیے ہستی ہوتا ہے۔ ویطی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہ لے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرمات تقلید الہدیٰ والتوجہ علی سابق اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدیٰ کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ توجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا اسکا ان یعتقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بتیہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ ف۔ ہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔ پھر ابو حنیفہ دالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحد وجمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ دگے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدیٰ وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدیٰ کو بانٹے اور بانٹنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیۃ وہو زیادہ تساق میں یہ یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فدا ہلیۃ میں احرام باندھا اور آپ کی ہر ایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشریع۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ ف۔ یعنی تقلید ہدیٰ سے مقصود اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدیٰ اقیاد نہ کرے ف۔ یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فیہ یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف ومحمد کے نزدیک۔ ف۔ یعنی منع کی ہدیٰ اگر کہی و بھڑی ہونو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ دگے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی وجمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالبدنہ کا اشعار کہنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے۔ بایہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ وجمہور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کا اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی فرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی ہو کہ اونٹ لاکو ہان محل شیطان ہے۔ کمانی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ ولایشعر عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ ف۔ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کو گوشت تک چیر دینا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی ابو حنیفہ مع کے نزدیک۔ والا اشعار ہوا لادما بالبحج لغت۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جمع کے ساتھ خون کوڈ کرے۔ ف۔ اور اسی سے شرح میں منقول ہے۔ وصفۃ ان لیشق سناہما۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ لاکو ہان بھارتی بان یصلن فی اسفل استام من الجانب الایمن۔ باین طو کہ دائیں جانب کو ہان کے اسفل میں تیرہ سے چنکا د ف۔ کہ جمع ہو کر خون نکلناوے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وفیوہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہا رے شاخین مشائخ اتند خمر الاسلام وفیوہ نے کہا۔ والا شبہ ہوا الیہ۔ اور حق بات سے زیادہ مشابہا بیان شیخ کو ہان کا ہے لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود اولیٰ جانب الایمن اتفاقاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب ہاتھ مارا تھا۔ ف۔ تحریر اسکی درجہ اول یہ کہ اونٹوں کی طرف اچکے حضور میں ٹائی جاتی ہیں دائیں ہاتھ میں ہر و لیکر آپ نے نہایت کے بائیں جانب ہاتھ ہوتا پھر تکلف و ہدیٰ ہا مارے اونٹ کو دائیں کو ہان میں مارے تو بائیں طرف چہرہ اٹھا کر۔ دم بیک بائیں جانب اٹھا کر تا ابویعلیٰ نے ابن عباسؓ

روایت کیا۔ ابن اسحاق کہ حدیثاً صحیحہ حدیثاً یزید بن ہارون حدیثاً شعبہ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رضی اللہ عنہما
 اور حنفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے مادی ہیں ہم۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علی کی کتاب میں
 دیکھا اگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دلائل جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطن نے کہا کہ یہ کلام صحیح
 ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ اور مالک نے منع سے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہی کرتے تو دو تھیں سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشارہ کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 جو حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ منع
 میں کتابوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دلائل جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
 باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کہیں پس شاید کہ
 بحسب موقع محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دلائل جانب کا جواز روایت کیا ہو ہم۔ ولیطخ ستامہ بالدم اطلما۔ اور
 آگاہ کرنے کو ہر گاہ کو بان خون سے آلودہ کر دے۔ و ہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ و فی یعنی کہ بان چیزنا۔ مکروہ
 عند ابی حنیفہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعند ہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی
 سنت۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و فی ہی مجہول کا قول ہے۔ لانه مروی عن النبی علیہ السلام عن
 الخلفاء الراشدين۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ و فی
 تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع ہو کر ہو گئی۔ مترجمی نے کہا کہ اسی پر صاحب اہل علم کا عمل ہے۔ اس میں
 دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اس بیجا بی رحمی نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولما ان
 المقصود من التقليد ان لا یباح اذا ورد ماؤد کلا او یروا ذاخل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
 مقصود یہ کہ بدنہ کو ملکا راودرنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر پاگاس پر جاوے یا پھیلا یا جاوے جب گم ہو جاوے
 و فی کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے۔ و انہ فی الاشعار اتم لانه الرحم۔ اور یہ معنی تو اشار میں بت پورے ہیں کیونکہ اشار
 خوب لازم رہتا ہے۔ و فی اور تقلید کبھی کردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنت۔ پس اس راہ سے آثار
 سنت ہوگا۔ و فی یعنی اول ہکو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
 وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضہ
 جتہ کہ نہ شتہ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوتی اسکے مثل ہونے کی جانب۔ و فی یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں
 موجود ہے۔ فقلنا جسد۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ و فی یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشار
 مثلہ ہے لیکن معنی رحمہ نے اتکار کیا اور ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ باطل سنت رہا۔ کہا ذکرہ
 الامام بیجا بی رحمی۔ ولابی حنیفہ انہ مثلہ و انہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اشار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے منع
 وارد ہوئی ہے۔ و فی جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ اور ابو داؤد نے مسند میں سے اور احمد و حاکم نے
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و یزید بن شعبہ سے اور طبرانی رحمہ نے طبرانی رحمہ نے
 مثلہ کرنے لہذا جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ و لو وقع التعارض۔ اور
 اگر تعارض واقع ہو۔ و فی در بیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمع
 تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کر دیتی ہے۔ و فی لہذا مثلہ کی احادیث ترجیح ہوئیں اور اشار کر وہ تحریمی ہوا۔ و فی
 چوتھا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نہ جواب دیا کہ۔ اشار یعنی علیہ السلام نصیاتہ الہدی لان

المشركين لا يمتنعون عن تعرضهم الاكبر - اعترض علي السمرطيه وسلم كاشا كرا نامي كى حفاظت كے ليے تھا كيوں كى
 دگ بدى كے ساتھ تعرض كرتے سے نيين باور پئے مگر اشار سے - فت - اعتراض جو كہ حمه الامام مبن كوتى مشرك
 مبن نہ تھا سو اب ديا كہ سستہ مبن تعرض مراد ہے - مفت - مبن كتا ہون كہ بر تقدہ تسليم خلفائے راشد مبن كے وقت مبن
 خلفاء حسام - ابن الامام نے كہا كہ حق يہ كہ اشار شلہ نيين ہر كيوں كہ ہر زخم شلہ نيين ہوتا كہ غلہ وہ كہ جس سے خلقت مبن ہوتى
 پيدا كيا دے جيسے كان ناك كاشا كين اندمى كرا نا وغيرہ ورنہ آدمى كو خفہ كرا شلہ ہوگا حالانكہ قريب ہوا جب ہر اور جانور
 كو دماغ دينا يا كان پھاڑنا اور اسكو حصى كرا نا پد رجہ ادلى شلہ ہونگے حالانكہ جائز مبن - منع - اور اگر تسليم كيا جادے تو ہوا ضرر
 نيين كيوں كہ شلہ سے مافت كرا سال فزودہ احد سے ہر اور اشار كرا نا دسوين سال حمه او دمع مبن ہر پس چار مھين كہ
 مافت شلہ منفع ہر يا ايک تول پخصيص ہو سكتى ہے - ہر تقدہ برا اشار سنت نكلا - لفظ امام طحاوى رحم وغيرہ نے قول امام
 ابو حنيفہ رحم كا محل صحيح يہ قرار ديا جو امام مصنف رحم نے كہا - وقيل ان اباحيفہ كرا اشار اہل زمانہ - اور كہا كيا كہ
 ابو حنيفہ رحم نے اپنے زمانہ والوں كا اشار كرا دہ كہا - لميا القتم فيہ - ہر ہر كے مبالغہ كرنے كے اشار مبن - فت - يعنى
 زخم كرا دتے تھے - حلى وجہ خلاف منہ السراية - ايسے طہ پر كہ اس سے سرايت كا خوف ہوتا - فت - خصوص خزان
 كى گرمى مبن زخم سارى ہوكر بدى كى بلاكت كہ پوچھا تا ديس اسكو ردك ديا - ابن الامام رحم نے كہا كہ بى محل اولى ہے - و
 قيل انكارہ ايشارہ على التقليد - اور كہا كيا كہ ابو حنيفہ نے صرف اسكو كرا دہ كھا كہ تقليد ہر اشار كو صحيح سمجھو - فت
 بلکہ تقليد اولى ہوا ليكن اشار بى سنت ہر پس خلاف يہ كہ مجاہدين كے نزديك اشار افضل اور امام كے نزديك تقليد
 افضل ہے - ہر چوكى شخص اس مسئلہ سے ابو حنيفہ رحم پہ تشنيع كرسے وہ فاسق بدكار ہے اگرچہ ہم ابو حنيفہ رحم كو مصلوم نيين جانتے
 مبن م - قال لا اذا دخل كتمه طواف وسعى - تدورى نے كہا ہر جب متنع كہ مبن داخل ہو كہ طواف وسعى كرسے - ويزا
 للعمرة على ما بينا في متنع لا يسوق الهدى - اور يہ طواف وسعى عمرہ كے واسطے ہر جيسا كہ ہم ايسے متنع كى صورت مبن جس
 بدى نيين چلتى ہر بيان كرسے - الا انه لا يتحل حتى يحرم بالبحر يوم التروية - مگر متنافرن ہر كہ بدى چلانے والا متنع وابد
 عمرہ كے) حلال نيين ہوگا اس حالت كہ كہ يوم التروية كچ كا احرام باندھے - فت - جيسے قارن مگر اسكا احرام پلے سے ہوتا
 ہے - لقوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما ست التروية ولجعلتها عمرة وحملت منها -
 بدليل قول حضرت علي السمرطيه وسلم كے وابد طواف وسعى عمرہ كے) اگر اپنے بارہ مبن مجھے سابق سے خيال ظاہر ہوتا چھپے
 اب ظاہر نہا تو مبن بدى كو نيين چلا تا ماد مبن اسكو عمرہ كرا دتا اور اس سے حلال ہو جاتا - ويزا نفعي التحلل عند سوق
 الهدى - اور يہ حديث نفعى كرتى ہر حلال ہو جانے كى بصورت سوق الهدى كے - فت - يعنى جب سوق الهدى كيا
 ہو تو ببد عمرہ كے حلال نيين ہو سكتا - اور يہ حديث دلالت نيين كرتى كہ آپ متنع تھے بلکہ قارن تھے ليكن ہمارى كلى ليل
 ہر كہ بد سوق الهدى كے حلال ہونا متنع ہے - يہ كلام آپ نے اپنے اصحاب كو كے نوش كرنے كہ فرمايا جكو حلال ہو جانے كا
 حكم ديا تھا - اور مخصوص يہ شريعت جارى كرا كہ عمرہ كرا تا باجم مبن متنع اور قرآن كے ساتھ سب طبع جائز ہر اور يہ ان صحابہ
 كے فعل سے چھوٹا كرا قرآن كا ثواب مع ثواب قرآن بارسارى كے حاصل ہے - فانهم - واسر تعالى اعلم - م - و يحرم بالبحر
 يوم التروية كما يحرم اهل مكة - اور عمرہ كے دن حج كا احرام باندھے جيسے اہل كہ باہ حنين - على ما بينا - بنا بر كہ ہم بيان
 كرسے - فت - كہ وہ مانند كى كے ہے - وان تقدم الاحرام قبله جائز - اور اگر يوم التروية سے پہلے احرام كرا تا جائز ہے
 وما قبل المتنع من الاحرام بالبحر كذا في الفضل - اور متنع بقدس حج كا احرام جلدى باندھے وابد عمرہ كے) نو دى افضل
 ہے - لانہ من السارعة ذبا وقه المشقة - كيوں كہ اسين سارعت اور زيا دلى خفت ہے - فت - اور ہمارى باختيار

دیا دلی مشقت کی آفتل ہو۔ ورنہ الانفیلۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس میں
 ہی جاتی ہو۔ و فی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ و یعنی دونوں اس انفیلت میں
 ہر ایک میں۔ و علیہ دم۔ اور اس تمتع پر بھی قربانی ہو۔ و ہودم التمتع علی ما ہینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہر اس بنا پر کہ ہر ایک
 کرچکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرام۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حل ہو گیا
 و یعنی سوائے دونوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق یحل فی الحج کا بسلام فی الصلوۃ فیحطل
 بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کراچ میں حلال کرنے والا ہر جیسے نماز میں سلام پر تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حل
 ہو جائیگا۔ و اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد دونوں عمرہ کے
 حلق کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہر ایک اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
 انہی علی۔ علی ہذا اگر بعد دونوں کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ و۔ و لیس لاہل مکہ تمتع ولا قران
 و انما لهم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہر ایک کے لیے نقطہ مروج خاص ہے۔ خلافا للشافعی
 بر خلاف قول شافعی رحمہ کے۔ و ان کے نزدیک کی کو قران تمتع مکہ نہیں۔ لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قران
 میں ایک واحد کا قول ہے۔ ع۔ و الحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن ابلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر
 حجت قول اسی عزوجل ہے ذلک لمن لم یکن اثم۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہر جس کے لوگ مسجد احرام کے حاضرین سے نہ ہوں
 و لان شرعاً للترفہ باسقاط احدی السفرین۔ اور اس دلیل سے کہ قران تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
 ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الاقانی۔ اور یہ راحت آقانی کے حق میں ہے۔ و یعنی
 جو موافقت سے باہر رہنے میں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ و من کان داخل المواقیت۔ اور جو
 شخص کہ موافقت کے اندر رہتا ہے۔ و۔ یا موافقت میں ہے۔ فهو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلۃ مکہ کے ہے۔ حتی لا یجوز
 له تمتع ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ و قرن حیث یصلح لان غیر
 وجہ متباعدیتان نصبار بمنزلۃ الاقانی۔ بر خلاف مکی کے جب کہ وہ کوئٹہ کو نکل گیا اور مدائن سے قران کیا تو صحیح ہے کہ
 اس کا عمرہ حج دونوں میقاتی میں تو وہ بمنزلۃ اقانی کے ہو گیا۔ و۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوئٹہ گیا اور اگر وہ اس
 طرح ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبلی۔ قران کی قید ایسے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی رخصت کے بعد
 نزدیک ایام حج میں اگر کسی نے عمرہ کیا تو بلا کر اہت صحیح ہے لیکن تمتع کی نفیست نہیں ہوا۔ ع۔ و اذا عاد التمتع الی بلدہ
 بعد فراقہ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو واپس آیا۔ و لم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔
 حالانکہ آٹھ سو فیس فیس نہیں کی تھی تو اس تمتع باطل ہو گیا۔ و اگرچہ وہ نو سو سال میں حج بھی کرے۔ لانه الم
 بالہ فیما بین النسکین الما ماحیجا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک بھی حج و عمرہ کے درمیان میں ایام صحیح کر لیا۔ و یعنی
 بدون سو فیس ہی کے اپنے وطن واپس آیا۔ و بعد لکس بطل التمتع کذا روی عن عدۃ من الثمالیین۔ اور اس کے
 سے تمتع باطل ہو جاتا ہے نہ ہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ چنانچہ حمادی رحمہ نے اسکو مسجد میں
 السیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و اسلم بن خنیس سے روایت کیا۔ تمتع یہ اس وقت کہ سو فیس الہدی نہ کی ہو۔ و او اس
 الہدی قال امامہ لایکون صحیحاً ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر آٹھ سو فیس ہی کی ہو تو اسکا ایام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا
 عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد بن یحییٰ لانه اذا ہما السفرین۔ اور امام
 نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ حج کو دو سفروں میں نہ کیا۔ و لہذا ان العود من سفی علی نیت التمتع لان

امام قاسم رحمہ اللہ

السوق منه من التحلل فلا يصح للمأمة - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر لازم ہے یعنی شرفاً و زمناً و وجہاً کہ وہ تمتع کی نیت پر ہوا ہے کہ سو فی الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا امام بھیج نہ ہوگا۔ - ف - بلکہ امام فاسد ہر اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ - فان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکا اختیار ہر تمتع نہ رہیگا اگر اسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الملکی اذا خرج الی الکوفہ۔ بخلاف کی کے جب وہ کوئٹہ کو نکل گیا۔ و احرم لعمرة۔ اور عمرہ کا احرام باندھا۔ - ف - بدون حج کے۔ و ساق الہدی اور ہدی کا سو فی بھی کیا۔ - حبث لم یکن متمتعاً۔ تو بھی تمتع نہ ہوگا۔ - ف - کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے۔ لان العود ہنا کب غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے۔ - ف - کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ - فصح للمأمة بالہ۔ تو اسکا امام اپنے اہل میں بھیج ہو گیا۔ - ف - پس تمتع حاتم رہا۔ یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں سے ادا سے تکبیر ہو۔ و من احرم لعمرة قبل اشترای الحج۔ اور جس نے حج کے مینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا۔ فطاف لہما اقل من اربعة اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ - ف - یعنی ۳۔ پھر تکبیر۔ حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ - ثم دخلت اشترای الحج۔ پھر حج کے ایام آگئے۔ - ف - یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتمہا۔ پس عمرہ تمام کیا۔ - ف - یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی۔ و احرم بالہج۔ اور حج کا احرام باندھا۔ لان متمتعاً۔ تو یہ شخص تمتع ہوگا۔ - ف - کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط یصح تقدیمہ علی اشترای الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مینوں پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے۔ - ف - ہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت ماز سے پہلے و متعدد کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ و انا لاعتبر اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ اداء ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ و قد وجدہ الاکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی اداء پالی گئی۔ - ف - ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی۔ و لاکثر حکم الملک۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ - ف - گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ و ان طاف لعمرة قبل اشترای الحج اربعة اشواط فصاعدا۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لیے ہوں۔ - ثم حج من عامہ ذلک۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ - لم یکن متمتعاً۔ تو وہ تمتع نہ ہوگا۔ - ف - بلکہ اسکو ہر ایک مکتوب علیہ طے کیا مگر تمتع کا درجہ ادا سکی قربانی ہوگی۔ - لانه اوی الاکثر قبل اشترای الحج۔ کیونکہ اسنے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا۔ - ف - حالانکہ ایام حج میں ضرر ہے۔ اگر کوئی خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا۔ - و ہذا لانه صار بحال لا یفسد نسکہ بالجماع۔ یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ - ف - بلکہ قربانی لازم ہوگی۔ - المبسوط جیسے بعد وفوف عرفة کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ - ع - فصار کما اذا حلل منها قبل اشترای الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ - ف - پس تمتع فاسد ہے۔ و مالک یعتبر الا امام فی اشترای الحج۔ اور امام مالک رحمہ اللہ تمتع ہوجانے کے لیے ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا مجبر رکھتے ہیں۔ - ف - اکثر کا اعتبار نہیں کرنے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یا کہ ایام حج آ جاوین پھر حج کرے تو تمتع ہو جاوے۔ - الشیخ السبکی رحمہ اللہ رازی مع۔ و الحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور مالک پر حجت وہ ہے جو مذکور کر چکے۔ - ف - کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ - و لان الترفق باداء افعال۔ اور حجت یہ بھی دلیل ہے تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے۔ - ف - یعنی تمتع دونین بانام عمرہ سے حج تک جیسے کہ آیت سے ظاہر ہے۔ و اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ و التمتع المشرق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدة فی اشهر الحج۔ اور تمتع وہ ہے جس نے
ترقی پایا یا مہج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ و فت تو ضرور جو کہ ایام حج میں دونوں کو ادا
کرنا مستحق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداء سے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قتال و اشھر الحج شوال
و ذوالقعدة و عشرین ذی الحجۃ۔ تہہ وہی نے کہا کہ حج کے جیسے شوال و ذوالقعدة اور دس روز ذی الحجۃ کے ہیں
فت حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن البصاۃ
الثلثة و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی جہادہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس
سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ و فت کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشھر مطوات۔ کی تفسیر میں بھی زیادتیاں
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عوف و ثوری کا ہے
مع۔ و لان الحج لیلوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا
ہے۔ و فت۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ و مع بقاۃ الوقت لا یمتقع الفوات معلالہ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات سے مراد۔ شہران و بعض الثالث لاکلہ۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہو نہ پورا
فت۔ کیونکہ اشھر لفظ جمع مگر نہ ہر تو کامل تین ماہ ضرور نہوئے لیکن مالک مع کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے۔ مع۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا
جائز احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافاً لاشافعی
خانہ بصیر مگر ما بالعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ و فت۔ کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لانه رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ و فت۔
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ و ہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ و فت۔
جیسے لازم کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو
قاسم ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ و لان الاحرام تحریم اشیاء و ايجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ و ذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔
فت۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و ہذا کا تقدیم علی المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانتہ موافقت سے
مقدم احرام کے ہو گیا۔ و فت۔ یعنی جیسے موافقت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔
قال و اذا قدم الکو فی بعرة فی اشھر الحج و فرغ منها و خلق و وقصر۔ امام محمد نے جامع منہجین کہا اور جب کوئی کئی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر خلق یا قصر کیا۔ و فت۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ داراً
پھر اپنے مکہ البصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا۔ و فت۔ یعنی اپنے وطن کو نہ بن زمین آیا۔ و حج میں عامہ ذلک۔ اور اسی
سبب میں حج ادا کیا۔ نہو تمتع۔ نہو شخص تمتع ہے۔ و فت۔ حتی کہ بعد اوسے حج کے ہی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول
اصل صورت۔ و فت۔ یعنی بعد عمرہ کے کہ میں رہ کر تمتع ہونا۔ طہانہ ترفیق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدہ فی اشھر
الحج۔ اس لیے جو کہ اسے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ و فت۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے۔ واما التثانی۔ اور یہی صورت دم۔ فت جب کہ بعمر بن اقامت کر کے حج سے تمتع ہوا۔ تعقیب میں بالذکر
 تو کہا گیا کہ یہاں اتفاق ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ فت کہ وہ تمتع ہے یہ قول امام ابو بکر البصامی الرازی کا ہے۔ کما فی الحج
 کیونکہ جامع منبر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ۔ اور کہا گیا کہ تمتع ہونا قول ابی حنیفہ مع ہے۔ وعندہما
 لایکون تمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک تمتع نہیں ہوگا۔ فت یہ امام طحاوی نے کہا۔ فت۔ لان التمتع من مکون
 عمرہ یتقانیہ وجہہ یکتہ۔ کیونکہ تمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ توبقانی ہو اور اسکا حج کی ہو۔ فت یعنی عمرہ کا احرام پہننا
 سے لادے اور حج کا احرام کرے باندھے۔ ونسکاہ بذان یتقانیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
 عمرہ و حج یتقانی ہیں۔ فت کیونکہ حج کے لیے بھی یتقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان المسفرۃ الاولی قائمہ۔ اور ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یرجع الی وطنہ۔ جہاں کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ فت حالانکہ
 وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بعمرہ میں ہے۔ وقد اجمع کہ لسان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہو
 فت پس وہ تمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ فت بعد ادا کے حج کے اوکرے۔
 فان قدم لعمرة فاسد یا فرج منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فسخ ہو گیا اور قصر
 کیا۔ فت چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فسخ ہو کر قصر
 کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اخذ البصرۃ دارا۔ پھر شہر نے لا گھر بنا لیا بعمرہ کو۔ فت یعنی یتقات کے پار کسی شہر کو سوئے
 وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ فت یعنی تقا کیا۔ وجع من عامہ۔ اور اسی
 سال حج کیا۔ کم مین تمتعا۔ تو تمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ حج۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ہو تمتع لانہ انشاء
 سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ تمتع ہے کیونکہ یہ ایجا و سفر ہے۔ فت یعنی جب کہ بعمرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع
 کیا۔ وقد تفرق تبسکین۔ اور حال یہ کہ آتے دوسک کی توفیق پائی۔ فت پس تمتع ہوا۔ ولہ انہ باقی علی سفرہ
 مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ مع کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو واپس نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
 فت اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دوسک صحیح طہر پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ تمتع وہی کہ سفر واحد
 میں دوسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی ابلہ۔ پس اگر واپس ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو فت
 بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ ذلک یكون تمتعانی قولہم جمیعاً۔ پھر ایام حج میں آسنے
 عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو مہینوں اماموں کے قول میں وہ تمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے
 لاتمام السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ فت جب کہ وطن لوٹ گیا۔ وقد اجمع کہ لسان صبحان
 فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دم میں اسکے لیے دوسک بطور صحیح برسر ہوے۔ ولویقی بکتہ۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا۔ فت
 بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بعمرہ کو نہیں گیا۔ فت یعنی یتقات کے پار کسی سفر میں سوائے وطن
 کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ۔ حتی کرج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا۔ فت
 تو ہر ایک کا ثواب ہا و لیکن۔ لایکون تمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق تمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرہ مکہ و اسفر الاول
 اتنی بالعمرة و فاسدہ۔ کیونکہ اسکا عمرہ مکہ پر ایجا و سفر فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لابی کتبہ۔ کیونکہ
 مکہ سے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ فایا فسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
 کیا اس سال حج بھی کیا اور اسی سال حج سے ہنگامہ کرے۔ فت یعنی حج کا وہی سال ہے جس میں عمرہ کیا گیا۔

یہ کہ اگر وہ ایک احرام سے ٹکنا ممکن نہیں مگر اسے افعال کے ساتھ - ف - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ احرام تو اجماع و خوشبو و لباس سلاہ و اپنا دامنہ کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے ہم۔ و سقط دم المتنع - اور متنع کی ہدی ساقط ہوئی۔ لہذا تم تفریق با وائے نسکین صحیحین فی سفرۃ واحده کیونکہ اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ و اذا تمتعت المرأة - اور اگر عورت نے متنع کیا۔ ف - یعنی یا جمع میں عہدہ ایک احرام سے اور جمع دوسرے احرام سے جمع کیے۔ اور اس پر متنع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاة۔ پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی۔ ف - جو مالک نصاب پر واجب تھا کرتی ہے۔ کم یخرج من دم المتنع - تو یہ قربانی جسکو ہدی المتنع سے کافی نہ ہوگی۔ لہذا ات بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے۔ ف - کیونکہ واجب تو ہدی المتنع قربانی کرتا تھا اگر اسے تو گھر کی قربانی ادا کی۔ و کذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد پر ہے۔ ف - کہ اگر اس نے متنع کی قربانی نہ کی بلکہ تو گھر کی قربانی کر دی تو متنع سے کافی نہیں ہے۔ و اذا حاضت المرأة عفت الاحرام انعسلت و احرمت و صنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبيت حتی تطهر و احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کر چکے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اسراطواف نہ کرے گی یا تاکہ کہ پاک ہو جاوے۔ لحدیث عائشہ رحمہا بن حنین حاضت بلسرت - بذیل حدیث عائشہ رحمہا کے جب کہ موقع سرت میں حائضہ ہو گئیں۔ ف - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم عن عائشہ و جابر۔ و لان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واجب ہے۔ ف - وہاں حائضہ اندر مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی۔ و الوقوف فی منازعہ - اور وقوف عرفہ تو جبل میں ہوتا ہے۔ ف - وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عہدہ ہو تو تاخیر کر کے اگر چہ جو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی۔ جراب دیا۔ و ہذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فیکون مفیداً - اور غسل کرنا احرام کے لیے ہر زمانہ کے لیے تو مفید ہوگا۔ ف - اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رحمہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسامہ رحمہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں نفاس و نفاس دونوں کا ذکر ہے۔ کما رواہ ابوداؤد و الترمذی ہم منع۔ فان حاضت بعد الوقوف و طواف الزیارة - اور اگر عورت حائضہ رہا نفاس ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارة کے۔ ف - تو صرف طواف الوداع باقی رہا۔ مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکہ و لا شئ علیہا الطواف الصدر - وہ مکہ سے زحمت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابقہ گذرا۔ لہذا علیہ السلام شخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے۔ ف - چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رحمہ سے اور ترمذی و نسائی کے حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا۔ اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ مع - و من اتخذ مکہ و اما فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر نہ لایا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لہذا علی من یصدر - کہ وہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صاف ہوگا۔ ف - یعنی کہ سے وطن کو واپس ہوگا۔ پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر نہ لایا اس سے حدیث میں ہوا - الا اذا اتخذ دارا بعد احل التمر الاول - مگر جب کہ اس نے مکہ کو گھر نہ لایا ہو۔ ف - یعنی بارہویں ہی ایام کے بعد چنانچہ تو اس پر طواف الوداع واجب ہے۔ ف - اسکو کرنی دینا۔

و صاحب ایضاً نے ذکر کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویرو یہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکا
 امام محمد رحم سے روایت کرتے ہیں۔ فہم چنانچہ اسبیحانی و صاحب المنظور و صاحب التعلیل نے لکھا کہ امام محمد رحم کے
 نزدیک بعد نفراد کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دہی کہ
 ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ سمیع۔ لانه وجب علیہ بدخول وقفہ۔ کیونکہ
 طواف الصدر اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت سدا کی آجائے کے۔ فہم کیونکہ اسوقت وہ پردہ سی تھا۔ پھر اٹھنے کے میں
 تو من کی نیت کی۔ فلا یسقط ثبوتہ الاقامۃ بعد ذلک والسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفراد کے اقامت کی
 نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط ہوگا۔ والسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فہم واضح ہو کہ علماء نے آخو مسائل میں
 فقط والسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ کہنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد
 ضمنی ہوتا ہے تو بعد اسکے کہے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو والسر تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ دہم ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں
 جو صواب ہے شاید بھی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ تصور ہو لیکن والسر تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو
 نتیجہ میںی ثواب ملتا بہر حال حاصل ہے قافہم قافہم فادافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قرآن و تنع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ
 آدمی سمجھے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں منوع سے یا افعال میں کوئی تصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج باہر
 ناسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی ہوتا ہے یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مرتب
 و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ و اذا طیب المحرم فعلیہ الکفارة۔ اور جب محرم نے طیب کیا تو اس پر کفارہ
 واجب ہے۔ فہم طیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گل باب
 کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م۔ منع۔ پس بن میں لگانا حرم ہے اور سو گھنٹا ہمارے نزدیک مضافہ نہیں خلاف
 طیفانی۔ لہذا درج۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضو کا طماننا زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پھر
 ایک عضو کو اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ و ذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس
 و الساق و الفخذ و ما اشبه ذلک۔ مثل سر و ہڈی و مان و جوار کے مانند ہے۔ فہم جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ
 خوشبو خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بت خوشبو خوشبو عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں
 بت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ محیط وغیرہ منع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور رکٹ ابو یوسف کی روایت میں
 اور خطی میں اختلاف ہے اور مخالفت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بھوننا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے
 یعنی کپڑے میں باندھنا بھی ردائیں ہیں۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بت لگ گیا تو اس پر دم و نہ
 حد ہے۔ اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطارد کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر طیل و کثیر کا بیجا متاع ہے پر پردہ
 جو شخص اس میں قبلہ ہو اور اسکی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے بدہ طیل ہے۔ اور ہر محیط سے ایک بالشت طول و عرض داخل
 طیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر یا نہ لگائی اس سے مضافہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگائی تو بالاحتساب
 اس پر کچھ نہیں ہے۔ بالی اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑے
 تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کہانی الخسقی من محمد رحم و مصنف رحم کے کلام سے ظاہر ہے اگر پھر عضو ازارہ حتیٰ کہ تمام بدن تک ہے۔

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر
 دو کفار سے ہیں۔ مع۔ اگر شمع بسوق الہدی ہو تو یعنی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الہنایۃ شکال شکال بالارتفاق
 اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہے کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ و۔ یعنی ارتفاق کامل سے۔ وذلک
 فی العضو الکامل۔ اور پورا ارتفاق ہونا عضو کامل میں ہے۔ فحسبہ علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا
 موجب یعنی جو کفارہ دم سے واجب ہوگا۔ و۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے
 پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے
 کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو نازد ہو تو دم۔ دم واجب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا
 یا نہ دیا ہو شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقہ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو
 اسپر صدقہ ہے۔ نقصور الہنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا بالخبر
 اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا یقینا جزد کے کل پر۔ و۔ یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک
 ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ و فی المنقعی انه اذا طیب ربع العضو فعلیہ
 دم اعتبارا بالخلق۔ اور منقعی میں ہے کہ اگر محرم نے چارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے۔ و۔
 یعنی چارم سر شد انا بنزد کل کے تو چارم عضو کو مطیب کرنا بنزد کل کے ہے۔ ونحن تذکر الفرق بینما من بعد ان شاء
 اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے دسر شد انے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ و۔ پس منقعی کا
 قیاس شیمک نہیں ہے۔ اگر قرعہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کا فورہ اس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر ایک سے
 زمرے قرعہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھانہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال نصف سے
 ہوا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر شلار کن اسود کو ہاتھ سے چھو کہ اس میں سے بت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور
 در اگر گرم ہو تو صدقہ ہے۔ البسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم
 شادی بالشاة فی جمیع المواضع الانی موضعین۔ پھر واجب الدم بکبری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے
 وجہ کے۔ و۔ یعنی ہر جرم حسین کہ جراتہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکبری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی
 ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ تذکرہ جانی باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء
 اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و۔ یعنی ان میں نہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدن کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض
 کو حالت جنابت میں کیا دم حیض میں بیوم نفاس میں کیا ہو۔ چارم بعد زفوف عوفہ کے جامع کر لیا ہو تو چار دن صورتوں
 میں بدن واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مع۔
 وکل صدقہ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ و۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرتہ۔ جو مقد نہیں ہے
 و۔ یعنی اسکی کوئی مقدار حسین مذکور نہیں ہے۔ فی نصف صلح من پر۔ تو وہ جگہوں سے نصف صلح مراد ہے۔ الا
 ما یجب یقبل القلمۃ والجرادۃ۔ سوائے اسکے کہ جو دن و شبیری مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ و۔ کہ اس میں کچھ صدقہ
 دیدے جعقد چاہے۔ کذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف رحمہ سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ حتی کہ
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شبیری سے ایک چھوٹا سا جھاڑا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بخضار فعلیہ دم۔ امام محمد
 نے لکھا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں خضار سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ و۔ بکبری کافی ہے۔ و۔ لانه طیب
 قال علیہ السلام الخضار طیب۔ کیونکہ خضار خوشبو ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خضار طیب ہے۔ و۔ اسکا

طبرانی نے اس کے ام سلمہ سے اور بیہقی نے خود ثبت حکیم سے اسے انہی مان سے روایت کیا۔ اسکی سند میں عبد اللہ بن مسعود
 مروی ہے کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن علی سے مروی ہے اور طحاوی نے
 اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری سند سے روایت کیا۔ اور اسکی مشکوٰۃ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خاؤ کے ٹھکانہ پسند تھے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث جنت قوسی ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
 خاؤ طیب نہیں اور اسکا استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اروج مطہرات تمہین کہ خطاب حاصل کیے ہوئے
 تمہین خاؤ کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تمہین۔ جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی نے
 اسے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیا جائے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خطاب کرتی تمہین وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
 بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مزوج کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مفع
 پس ثابت ہوا کہ سر میں خطاب خاؤ سے دم لازم ہے۔ چون ہی اگر عدت سر یا ہاتھ میں مندی لگا دے تو اسپر دم واجب
 ہے۔ گمانی الفتح۔ وان صار طیبہ فطیبہ وان۔ اور اگر سر طیبہ ہو گیا (یعنی مندی سے طیب کیا کہ بال جم گئے) تو اس
 مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للطیب و دم للتعطیۃ۔ ایک قربانی جو خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی جو سر
 ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا ہاتھ خالی رہے اس کا بھی مندی کو طیب کے برابر
 ف۔ و نو خطب راسہ بالوسمۃ لاشی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو دسمہ سے خطب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔
 ف۔ اور یہی ہی عدت دسمہ ایک درخت کی قبان خطاب کے کام میں لائی جاتی ہے۔ لانا نیست لطیب
 کیونکہ دسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کشا ہوں کہ اگر دسمہ میں مندی ملانی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
 ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ وعن ابی یوسف انه اذا خطب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
 الصداع فطیبہ الجوار یا اعتبارا نہ یطلق راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو دسمہ سے خطب
 کیا تو دسمہ کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے یا اعتبارا اسکے کہ اسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
 کے۔ لیکن یہ اسوقت کہ سر یا چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ و ہذا هو الصبح۔ اور یہی حکم صبح ہے
 ف۔ یعنی بتا جائے روایت کے نہیں بلکہ صبح بذات خود و میں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالائینی
 موجب الدم ہے۔ ص۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند دینا سے طیب کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ وقت
 کہ دسمہ محل خلاف کے جو ہاؤ سے اور اگر ایسا نہ تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشتان وغیرہ سے دھونا۔ بان ابو حنیفہ سے سند
 کیا گیا کہ اس میں بھی حدت دے۔ ص۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ و یحیی۔ پھر واضح ہو کہ موطا میں امام محمد نے سر کو
 داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی خاؤ کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگا دے تو کفارہ ہے اور فقہاء اسلام نے تعویج
 کر دی۔ ل۔ و اقتصار علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول
 علی ان کل واحد منھا مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوتی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے۔
 ف۔ پھر درمیں کہ سر و داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہو گا جب کہ مجلس
 واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے طہارہ ہو گا۔ م۔ قال ابن ہریرۃ فطیبہ دم۔ اور اگر زمینوں کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ
 الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ وقال ابو حنیفہ رحم۔ و قال الشافعی اذا استعمل
 فی الشعر فطیبہ دم لازما۔ اشعث و ابلح و اسلم فی غیرہ فلا شی علیہ لاعداء۔ اور شافعی رحم کے کہا کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو مال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہو جو ہر گندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سدا سے باہر نکالے
 استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر انا من الاطعمہ - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ بعض چیزوں
 کھانے کی چیزوں سے ہر وقت نہ آرائش ہے - الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهمام واذن الشعث - لیکن
 اتنی بات ہو کہ اسکے لگانے میں ایک طرح کا اتفیع ہو یعنی چون مارنا لے دیر گندگی دور کرنے کے - فکانت ہما چہ مضمون
 پس اتنا اتفیع ایک ناقص جرم ہوگا - ف - تو صرف حد قہ لازم آویگا - ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب - اور
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے - ف - یعنی خوشبو نہیں اسی میں ڈال کر غالبہ بنائی جاتی ہیں تو جو
 چیز کہ غالبہ سے لازم ہوتی ہو وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا اٹھا مائع کرنے
 سے واجب ہے - منع - ولا یشخلو عن نوع طیب - اور وہ بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے - و یقتل الهمام -
 اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے - فلیطین الشعر - اور باہون کو نرم کرتا ہے - و یرمل الشعث والشعث
 اور ناگو اور پوکہ اور ہر گندگی کو دور کرتا ہے - ف - پس اسکے استعمال میں بت سی باتیں احتیاج کی جمع ہو گئیں -
 حیث تکامل الجہاتیہ بندہ الجملۃ فی وجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو دوم کا موجب ہو گا قتل
 ہی ایک روایت احمد رحم سے ہے - اگر کسی نے جہاں یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے - منع - اگر وہیم ہو گا کچھ
 صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہو گئی جواب دیا کہ - و کونہ مطعوما لا یغایہ
 کا لزعفران - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے متانی نہیں جیسے زعفران - ف - کہ بالاتفاق خوشبو
 د کھانے کی چیز ہے - و ہذا الخلاف فی الزیت البحت والصلیحت - اور یہ اختلاف مذکورہ خاص روغن زیتون
 اور خاص تلی کے تیل میں ہے - ف - یعنی جو طیب - اما المطیب منہ - رہا روغن زیتون یا تلی میں سے جو طیب کیا
 ہوا ہو - ف - یعنی تلی میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں - کا بفسج والزبنق وما شبعھا - مائتہ بنفشہ وخیلی
 دمانندہ کے - ف - سرخ گل و بیلا وغیرہ - یہ جب استعمالہ الدم بالاتفاق لائے طیب - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق
 دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے - ف - جبکہ اصل روغن زیتون دل ہے - و ہذا اذا استعمل علی وجہ التلطیب
 اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو - ف - خواہ خالص روغن کو یا طیب
 روغن بنفشہ روغن حبیبی وغیرہ بنا کر - و لو و اوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ - اور اگر روغن زیتون
 کے ساتھ اپنے زخم یا باہون کے شکات کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے - لائے لیس طیب فی نفسہ اتما ہو
 اصل الطیب - کیونکہ روغن مذکورہ بناات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے - ف - بیان ہو کہ اس میں طیب
 ڈال کر غالبہ بناتے ہیں - اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے - او جو طیب من وجہ - یا وہ ایک وجہ سے
 خود طیب ہے - ف - برائے ابو حنیفہ رحم فیشترط استعمالہ علی وجہ التلطیب - پس اسکا استعمال بھری خوشبو لگانے
 شرط کیا گیا ہے - ف - تب کفارہ ہوگا - اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا - اور یہاں استعمال
 بطور دوا ہوا ہے - بخلاف ما اذا تد اوی بالمسک وما اشبهہ - بخلاف اسکے جب کہ مشک داسکے مانند ہے دوا
 کی - ف - جیسے منبر کا نور زعفران بلکہ خود روغن مذکور طیب کیا ہو - تو اس میں ہون ضرورت کفارہ ہے حوالہ
 لبس ثوبا خیطا - اور اگر محرم نے سلامہ کپڑا پہنا - او عطلی لباسہ - یا اپنا سر ڈھکا - یا ناکا کا - ایک دن پورا -
 ف - یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے - ف - فلیطہ دم - تو اس پر دم لازم ہے - ف - خواہ احرام باندھنے
 کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گذارے یا بعد دو حمام کے پناہ دے دے یا اپنے اختیار سے پناہ ہو کسی کے زبردستی یا پناہ

خواب بنایا۔ معنی۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ سو ان کا ان اقل من فوگک عطیہ صدقہ۔ اور اگر بیکان
کمال سے کم ہو تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا لبس اکثر من نصف یوم عطیہ دم۔ اور ابو یوسف
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد نہ بچھ پینا تو اس پر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بیکان اقل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفہ اولاً۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رحمہ کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رحمہ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بیکان اقل احتیاط میں ہے اور بیان کم میں صدقہ موجود تھا کمال جو مانہ کے لیے کمال جو دم ضروری ہے۔ یہی خاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کمال
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
میں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پینا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة یتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معبر جو تا ضروری تاکہ راحت مقصود ہو وجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو فقہر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم ینزع عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہننا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے مینون الامون کا قیاس ہے پس اگر اسے معمولی راحت کمال ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونه البجائیہ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صودت میں جو دم میں تصور ہوگا
فیجب الصدقہ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابابوسف اقام الاکثر مقام الكل۔ لیکن اتنی بات میں اشتغال
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معبر ہو
دن ہے۔ اور طرفین رحمہ نے کسی میں صدقہ رکھا سزاوتہ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیون در نصف
صاع گیون ہیں۔ معنی۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او الشیخ بہ۔ بالقمیص سے انتفاع کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بخل سے نکال کر بائیں منڈ سے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزرہا لیسرا ولبس۔ یا بائجامہ کے ساتھ ٹنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے ٹنگی۔ فلا یاس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لا
لم یلبس لیسرا لخط۔ کیونکہ اسنے سب سے کپڑے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبہ فی القباء
ولم یدخل یدیه فی الکعبین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے منڈ سے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ منکبہ نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبس لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پناہ سے
کے حصہ پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طلسان میں ہے۔ ولما ذاکم لکف فی حلقہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی خالت
میں تکلف کرے گا۔ ف۔ کیونکہ وہ گندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طلسان یا قباء کو گھنٹی تکہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن پھر اس پر کفارتہ لازم واجب ہوگا۔ اور اگر چارہ میں گرہ دی یا ازار کو کتر بند سے کس لبا پس
ایک دن تک کر دے کہ کیونکہ سلی پہنی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر ٹنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی۔ مستحق
فی تعظیۃ الکاس من حیث الوقت ما بینا ہ۔ اور سرٹھکھنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کمال۔ ولا خلاف انه اذا غطی جمیع راسہ یوما کما یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو چارے ایک روز حالتے تو اس پر ترانی واجب ہوگی۔ لانه منوع عنه۔ کیونکہ یہ امر منوع ہے۔ وعلی

سریع العفوانہ غیر مقصود۔ ہر خلاف چارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ
 جنایت جب بروہ مقصود کامل موجب کفارۃ الدم ہوتا ہے۔ یہ تو چارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض الحیثہ متعارف
 بالعراق وارض العرب۔ اور یون ہی ڈارچی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں متعارف ہے۔ ف۔ پس یہ فعل
 اگرچہ جائز نہ ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدارج مانہ کا اسی پر کہ
 راحت و انتفاع منوعہ میں تصور کرے پس چارم ڈارچی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرم مانہ یعنی دم واجب ہر شیخ
 اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر دین اپنی ڈارچی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر ڈارچی و بطنین و تمام
 بدن مونڈا یا منڈا یا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ یحییٰ بن کثول
 ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر ڈارچی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب روتی پکانے میں جل جاوین
 خزانہ الاکل میں کہ ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان حلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب کدیا
 منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لہذا عضو مقصود بالحق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔
 چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان حلق الابطنین ادا حلق
 فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بطن یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں کہ اگر
 بطن میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔
 ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہما مقصود بالحق لدفع الاذی و تیل الراحة فاشبه العانہ
 کیونکہ ہر بطن مونڈنے میں قصد کیجائی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زیر
 کیونکہ زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بطن میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر فی الابطنین الحلق سہنا۔ امام محمد
 نے بطنوں کے بارہ میں بیان یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل التفت۔ اور
 مبسوط میں لفظ تفت یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ تفت بطن میں عادت ہے۔ و جو اسے
 اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے تو
 نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا حلق عضواً فعلیہ دم وان کان اقل قطعام۔ اور ابو یوسف
 و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد
 نے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ ارادہ الصدر و الساق و ما شہد ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
 و ساق و ما شہد ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود بطن سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
 پایا جاوے اگرچہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لہذا مقصود بطریق التوبہ
 کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات
 و زینت کی غرض سے آنکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فقہ کامل بطن لکھتے ہیں
 جرم ہو رہا ہو گا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و یتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہو گا نحو
 عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس حدتہ ہے۔ دافع ہو کہ مبسوط میں مرجع سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کیا
 ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ چونکہ اسکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے تو قصدی۔ کما فی الفتح۔ میں کہنا ہوا
 کہ مقصود بطن کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بطن و عانہ سے کچھ لازم نہ ہوتا کہ جو ستر جرم نے ذکر کیا ہے پس وہ اگرچہ
 امام محمد کے زمانہ میں متعارف نہ ہو کر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف ہم نے اختیار فرمایا۔

وہی مونڈنا اگر
 شمار سے ہو
 حکم میں ہو
 وہی مونڈنا اگر
 شمار سے ہو
 حکم میں ہو

فاما سر تعالیٰ اعلم ہم۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور
نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومت عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم
کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ یظن ان ہذا الماخذ کم یكون من ریع اللیجۃ۔ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے
کہ جو کتر اگر وہ چارم دائرہ میں دم واجب ہے تو یہ جو تھائی سے کیا نسبت کرتا
ہے۔ مثلاً جو تھائی دائرہ میں سے جو تھائی کی یا آشوبین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی
حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلاً مثل ربع ریع اللیجۃ بلزمہ ربع قیمتہ الشاة۔ حتی کہ اگر نرغض
کر دے چارم دائرہ میں کا جو تھائی ہو تو بکری کے قیمت کا جو تھائی لازم ہوگا۔ ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف
لازم ہے۔ بجز اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظہ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے خند
کرنا یعنی لینا۔ ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈنے سے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ جوازستہ
فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں بھی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا محضاً یا بہت۔ تو فرمایا۔ والستہ
ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت بتا رہا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف۔ اطار جہان ہونٹوں کی کھال
وگوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کیا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف رحمہ نے
ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحمہ کا ہے اور جہور کے نزدیک اطفالہ
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین
کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جن میں لفظ قص واقع ہے از سجدہ حدیث عمار بن یاسر
ومخیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ زہ عند مسلم والاربعة۔ وحدیث ابو ہریرہ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم
کی یہ کہ قص سے سمر ادا کفار کے درجہ تک رہتا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی وہی
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر نے احفاد روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں ہے روایت طحاوی
والبزار رحمہ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور دائرہ میں جوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت
میں دائرہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کر دے۔ اور بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کر دے۔ پس اظہر ہے
کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے۔ پس اگر دائرہ میں مونڈی یا مونڈنے کے ماتہ کر دی تو مشابہت
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے کردہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی
تقدیر تو اس میں اتنا رسل ہے۔ اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کترن تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے کردہ
تحریمی ہے۔ واما سر تعالیٰ اعلم ہم۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفہ رحمہ۔ قدر ہی نے کہا کہ
اگر چھپنے لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقال علیہ صدقہ لانہ انما یحسب
لاجل الحجۃ وہی لیست من المخطورات فلذا ما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم
ہے کیونکہ اسے تو فقط چھپنے لینے کی جہت سے مونڈا اور چھپنے لگانا احرام کی منوعات سے نہیں ہے تو جو چھپنے لینے کا
وسیلہ ہو وہ بھی منوع نہیں۔ ف۔ تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ ازالہ شی من النقص
لیکن اس مونڈنے میں نقص نہیں ہے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی احرام میں جو عاقلانہ صحت میں دینا وافیہا ہے

بے وقت ہو کر مردہ کی طرح میل میل پر گندہاں لگائے رہتا ہر اس مؤمن نے میں اتنی جگہ سے میل میل دوہر کرنا بھی ہر حال میں
تفت دور کرنا منع ہر لیکن اسے پورا تفت دور نہیں کیا۔ فقہ الصدقہ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ فقہ اوزیری نے
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مؤمن ناقص ہر تو قربانی واجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مؤمن نے میں
قربانی نہیں ہر ماہن العام نے اسکو اظہر کیا۔ ولابی حنیفہ ان حلقہ مقصود لانه لا یؤسل الی المقصود الا بہ۔
اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مؤمن ناقص ہر کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد
وجد ازالہ التفت۔ حالانکہ پایا گیا تفت دور کرنا۔ فقہ تصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے
تجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ فقہ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ کچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔
وان خلق راس محمد یا امرہ اولی غیر امرہ۔ اور اگر محمد نے دوسرے محمد کا سر مؤمن اخوانہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم
کے۔ فقہ شلا سوانھا۔ اگرچہ چارم سر یا چارم وارمی مانند اس کے نقل وغیرہ اور ناخن کتر یا چونکہ مردہ۔ مریع۔
فعلی السائق الصدقہ۔ تو مؤمن نے واسے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المخلوق دم۔ اور جسکا سر مؤمنہ گیا۔ قربانی
واجب ہے۔ فقہ اسی کو شافعی کے شاگرد مرنی رحم نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان غیر امرہ
بان کان نامتا۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو یا بن طور کہ مخلوق سوانہ
فقہ یا غلام وغیرہ سے بیوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حلق نے مؤمنہ۔ بلکہ اصح قول میں حلق ہر فرد ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ ہر مخلوق بغیر حکم کے مورثون میں بری ذبح۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ
من ان یکون مواخذاً بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رحمہ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہے۔ فقہ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مؤمنہ نے کے حکم یعنی قربانی
سے مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ ہے۔ فقہ پس سوتا ہوا مخلوق
پر ریحہ اولی بری ہے۔ وغندنا بسبب النوم والا کراہ یشفی الماکم دون الحکم۔ اور ہر اسے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ وہ ہوتا ہے حکم۔ فقہ یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ مول
میں بدل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط ہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ در حالیکہ قربانی کا سبب مقرر ہو چکا۔ و ہونا مال میں
الراحۃ والزینۃ۔ اسی سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسے پائی۔ فقہ زینت یہ کہ بالوں کی پرانگی دور ہوئی۔
فیلزمہ الدم حکماً۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ فقہ یعنی موت قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے مذہ
یا طعام دینے سے چٹکا رہا ہوگا۔ بخلاف المضطر۔ بر خلاف مضطر کے۔ فقہ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر لاچار ہو ہو۔ جیٹ پیچر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ فقہ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے۔ لان الاکراہ ہناک سماویۃ و ہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی
ہر اور یہاں مخلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے۔ فقہ رہا یہ کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسے
کما جین تھا تو حلق نے اس پر حکم کیا پس کیا ظالم سے اپنا نادان واپس لے۔ جواب دیا۔ تم لایرجع المخلوق راسہ
علی السائق۔ پھر کاسر مؤمنہ گیا وہ مؤمن نے واسے سے واپس نہیں لے سکتا۔ فقہ جو مالی اسے قربانی میں خرچ
کیا۔ لان الدم انما لزمہ بانال من الراحة۔ کیونکہ قربانی تو اس پر اتنی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسے پائی ہے۔ فقہ
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصارہ المرفودنی حق العقر۔ تو مخلوق مذکور مانند مفرد کے دوبارہ مقرر ہو گیا۔
فقہ یعنی یہ مخلوق تھان مالی اٹھانے میں اس مفرد کے مانند ہو گیا جس نے مفردینہ میں تھان اٹھایا۔ مفرد

جس نے دھوکا کھایا نہ حقروہ مال جو کسی موروثی چیز مشتبہ سے دلی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ
 آویگا۔ اور اسکی بہت صورتیں ہیں الا نجلہ کہ نزدیک کرے ایک باندی خرید کر جو رہ جائے اور اس سے بچہ ہو یا بچہ خالہ کے
 دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک پر بغیر میری اجازت کے بکرنے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
 کیا تو یہ پر واجب ہو گا کہ باندی حاکم کے دلی کرنے کے فقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
 وہ مرید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر غرق نہیں لے سکتا کیونکہ عقوبہ دلی کے ہر جہا کا نفع
 خود اٹھنے لیا۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا قلع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حلق سے نہیں لے سکتا۔ مگر
 کتاب پر کہ جیسے دھوکا عالم یہ بھی ہو کہ قربانی کا سبب اگرچہ حلق ہو لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب غنیمت
 میں باد جد اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہو کہ حلق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظ۔ م۔
 ہو گا اذاکان الحاق حلالا لا یشتلف الثواب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مؤنث نے والا حلال ہو
 یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا۔ و۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجائز یا بے اجازت
 مؤنث اٹھ کر محرم پر خافربانی تعین ہو کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہو۔ اما الحاق ملزمہ الصدقہ فی مسالفتنا فی الوحدین۔
 رہا مؤنث نے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا۔ و۔ یعنی حلق جب محرم ہو
 تو خواہ اجازت سے مؤنث اٹھو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حلق پر قربانی لازم ہو۔ وقال الشافعی لاشی علیہ۔ اور
 شافعی رحم نے کہا کہ حلق پر کچھ نہیں ہو۔ و۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمل اسکے شریح و جزی
 نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ مخلوق کے حکم سے مؤنث اٹھو اور اگر بغیر حکم مؤنث سے تو صحیح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
 و احمد ہے۔ فدیہ برہم۔ و علی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو جب کہ محرم نے
 حلال کا سر مؤنث اٹھو۔ و۔ ثواب ہمارے نزدیک محرم حلق پر صدقہ ہے اور شافعی رحم کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاتفاق
 لا یتحقق بخلق شعر غیرہ و ہوا الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مؤنث نے میں اتفاق کے معنی نہیں متحقق
 ہوتے ہیں حالانکہ اتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ و۔ ثواب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ و لہذا ان ازالہ ما یؤمن
 بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے منوعات میں سے یہ بات کہ جو چہر کسی
 آدمی کے بدن سے جتنی ہو اسکو دھو کرے۔ و۔ خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین حرم کی جہی
 بونی نباتات دھو کر ناجزم ہو۔ لاسحقافہ الامان بمنزلة نبات الاحرام۔ کیونکہ بدن سے نامی ستنی ان پر جیسے حرم
 کی نباتات۔ و۔ مقرر ہوا اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دھو کرے۔ فلا یفرق الحال بین شعروہ و غیرہ
 تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہو گا۔ الا ان کمال المجاہد فی شعروہ۔ سوائے اتنی بات کے
 کہ اپنے بال دھو کرنے میں جرم ہو راجح۔ و۔ کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دھو کی اور اس سے راحت حاصل
 کی۔ فان اخذ من شارب حلال او ظم اظامیرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے پیبا اس کے
 تانھوں کی تعلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ و۔ یعنی نظروہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فقرہ
 دے۔ زرع۔ لیکن متفق رحم نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جتنی دے اور یہی نص محمد رحم سے ظاہر ہے۔ والوجہ۔
 فیہ ما یبیتا۔ اور وہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ و۔ یعنی ازالہ بدن انسان کی وہی چیز کا منوع ہے۔ الخ۔ و
 لا یغیر من نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے۔ لہذا تملک فی بیض بخرہ وان کان
 اقل یا تادی بیض نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے بل کھیل سے ذیبت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

اور اکثر کہ اعتبار عدم لگا۔ وقال ثم يجب الدم بقض ثلثه منها۔ اور زفر مر نے کہا کہ باخون میں سے تین
کترے ہونے دم واجب ہوگا۔ وبقول ابی حنیفۃ الاولی۔ اور امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی مظاہر الیہ
الواحد واما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخون میں دم واجب ہوتا ہے۔ فت۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والکثیر اکثر
اور تین ناخن آئین سے اکثر ہیں۔ فت۔ یعنی پانچ کا نصف ٹو جانی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوتے۔ اور اکثر کا حکم مانند
کل کے ہے۔ پھر ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی کتاب
ان الخافیر کف واحد اقل باسبب الدم بقلہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسے کمتر سے دم واجب
ہو وہ ایک ہاتھ یا پانچوں کے پانچوں ناخن ہیں۔ فت۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پانچوں کے کل ناخون پر دم
واجب ہوا تھا۔ وقد آتینا بمقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے یا پانچوں کی ناخون کو کل کے قائم مقام
کر دیا ہے۔ فت۔ اور سب ایک بار یا سارے کے۔ فہذا یقام اکثر بمقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے
میں لکھا جائیگا۔ لانہ یودی الی مالا یتنباہی۔ کیونکہ یہ غیر تنباہی کی طرف مودی ہے۔ فت۔ حتی کہ جب تین ناخون
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے دو ناخن کمتر سے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر جیسے کل تو دو ناخن میں دم واجب
ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ منہرجم کتاب ہے کہ چاروں ہاتھ لال کر دے جب ایک ہاتھ کے پانچوں
کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پانچوں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا الزم ہے۔ فافہم
بہر پانچ ناخن جسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافر متفرقۃ من
ید یہ ورجلیہ فلیہ الصدقۃ۔ اور اگر اسے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پانچوں سے متفرق کانے تو اسے صدقہ
واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ دالی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما تو قصصنا من
کف واحد و باذو اخلق ریح الراس من مواضع متفرقۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس
پانچ ناخون کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کانے اور بقیاس چارم سر کی مقدار مونڈنے کے جب کہ سر کے متفرق
جگہوں سے مونڈے۔ فت۔ کیونکہ پانچ ناخن ہر ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات
کو جمع کر کے جہدم کا انداز اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولہذا ان کمال البجائیۃ فیل الراحۃ والزمۃ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ کہ لال جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالعلم علی ہذا الوجہ یتاوی۔ اور اس
طور پر متفرق کانے سے وہ ایذا ربا دیگا۔ ولینۃ ذلک۔ اور یہ بیات اسکو عیدار کر لگی۔ فت۔ تو راحت
و زینت دونوں ہیں کمال جرم ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف المخلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانہ معتاد
علی ماہر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گندا۔ فت۔ کہ بعض لوگ فقط چند یا۔ اور بعض پیشانی مونڈاتے ہیں
و اذا تقاصرت البجائیۃ فجب فیہا الصدقۃ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فجب
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ فت۔ جو صدقہ الفطر میں ہے
و کذلک تو علم اکثر تین خمسۃ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ فت۔ تو ہر ایک کا نصف
مبلغ کیوں معتد ہے۔ لان ان یبلغ ذلک واما۔ مگر یہ سب صدقہ مگر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ فت۔
یعنی تمسک نہیں۔ فیمتد بقض حصہ ما شاد۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ فت۔ کیونکہ
دم تو کماں جرم پر ہے اگر تاہم واجب ہے نہیں تو کی گئی کہ ہے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فعلق فاخذہ غلاشی فلیہ

کیا ادا کر محرم کا تاجن کوٹ کر تنگ رہا پس اسکو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ **فت** سپر اجماع پر خواہ تراش لیا یا نہ
 نہج یا پانی سے حج یا بوجع عم۔ لانه لا ینوی بعد الاکسار فاشبه ایسا پس من شجر المحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں
 بڑھتا تو رخت محرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور خشک رخت محرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان لطیف اللیس
 او حلق من عذر۔ اور اگر غشیو ملی یا سلا کپڑا پٹنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ **فت** یعنی ان منوعات میں سے جو کیا
 وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی درالی حسین خوشبو پر اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ
 جو نہ بت ہو کر اندر دین تو عذر ہو۔ م فت ع۔ فمویخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ **فت** یعنی تو اس پر ایک کفارہ نہیں
 ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ ان شارب نزع شاة۔ اگر چاہے ایک کبھی ذبح
 کر دے۔ وان شارب تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستہ مساکین۔ جو مسکینوں پر۔ بلکہ اشوع
 من الطعام۔ تین صاع طعام۔ **فت** ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شارب صاع لثمة ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن
 روزے رکھے۔ **فت** انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ بقولہ تعالیٰ۔ بیل قول امر تعالیٰ۔ **فت** من کان منکم
 مریضا اور ہذا من ماسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ نفدیہ من صیام او صدقہ او شیک
 تو اس پر نفدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ **فت** پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک
 اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او لتخیر۔ اور کلمہ او یعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ **فت** پھر دفع ہو کہ مصنف رحم نے اول
 قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے
 کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ اتنا صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں نذر اور روزہ دن یا صدقہ
 کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسر ہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت
 کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ **فت** یعنی تین روزے یا تین صاع جو مساکین کو یا ایک قربانی۔ واللہ
 نزلت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ **فت** وہ کعب بن جحہ رضی اللہ عنہ بن
 جنگل سر میں بت جو نہ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب بن زہر نے کہا کہ نازل تو خاکہ میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ
 تم سب کے واسطے عام ہے۔ کہانی انصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نذر ہو اندازہم نے اسکو معذور کا حکم لیا
 اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر مرت قربانی حتیٰ ہر بلکہ اگر کہ سابقین گذرا۔ م۔ ثم الصوم بخیر فی اسی موضع شارب
 پھر اس نفدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جان چاہے کافی ہے۔ **فت** کچھ مقام محرم کی خصوصیت نہیں۔ اس پر اندازہ
 متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لانه عبادة فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں
 عبادت ہے۔ **فت** تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذا لک الصدقة عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور
 اور ہر جگہ جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ **فت** کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہی بخلاف قول شافعی و احمد کے
 کہ صدقہ محرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما الفسک مختص بالمحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قرۃ الا فی زمان
 اور ہا قربانی کو خاتونہ بالاتفاق محرم کے ساتھ مختص ہے رو میں قربانی کرنا شرط ہے اعلیٰ کہ عون ہا تاج کر کے قربت
 نہیں پہچان گیا مگر ایک راہ میں۔ **فت** وہ ایام قربانی میں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ **فت** وہ مقام محرم ہے جہاں
 جو کہ ذبح کا ثواب ہوتا بغیر ظل تھامس کے بلکہ شرح سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام تحریم یعنی دس دین گیا رحون
 بار حون دس ایام میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع محرم میں نزع کرے۔ ان دونوں صدقہوں کے سوا سے کوئی صدقہ خون
 بنانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ ونبذ الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زاد کے ساتھ جنس میں نہ جگر کے ساتھ جس پر تین ہر گیارہ فست پس اگر معذرت دے بین قربانی دے تو جب ہی کا ادا ہوگی کہ ختم بین علی کو سے حرم موم و صدقہ کا قرین ہونا قیاس سے معلوم ہے نوجوان ادھر سے لدا جو جائیگا۔ ولو اختیار اطعام پہلے آتھنا الصدقہ والتغذیۃ۔ اور اگر معذور حرم بنے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں مسج کا کھانا کھانا اور شام کا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتباراً بکفارتہ ایمن۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم نہیں ہے۔ کہ ایمن بھی کافی ہے اور حدیث کعب بن زید میں لاظم فرقاً الخ مار دی یعنی تین صلح جو مسکینوں کو کھلا دے وعند محمد لا یخیر بہ لان الصدقہ مثلی عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں دفع کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملمیک ہے۔ فست یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایچہ بین کہ شخصہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمن غیر کو بے عرض کے مالک کر دیتا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وجو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور ہی صدقہ ہے۔ فست پس ایسے خود ہے دینا فرد ہو اگر مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھانے کے کہ وہ تو مباح کو تاجن ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا فقہ اپنی جوز کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں صحیح۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کھڑا ہی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ لا محالہ صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور آیت میں تعقیقت حسین تملمیک ضروری ہے

فصل - یہ فصل احرام میں جماع کے مضائقہ میں ہے۔ فان نظرالی فوج اعراد۔ اور اگر محرم نے اپنی جو رو کی فوج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فوج میں جان پر وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا کررہے کہ جو۔ اور محرم حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فوج کی طرف نظر کی۔ بشوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عدا۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ ف۔ بھٹی علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی عمل جنابت کر لے اور احرام کی جہت سے کچھ دہا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لافنی المحرم ہوا بجماع ولم یوجد۔ کیونکہ احرام میں حرام کر دیا گیا تو طلع ہوا بعد جماع پایا نہیں گیا۔ ف۔ نہ حقیقتہ اورد حکما۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تھوہر باندھا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ تصور ہی انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رحمہ کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں حج قاسد ہے یعنی نہیں وقوف کے اور اگر دل سے اُسکو دفع کیا تو اسپر بد نہ واجب ہے۔ اور اگر کمرہ نظر کی ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسپر بد نہ واجب ہے۔ کما فی المنہج جمع۔ وان قبل اولس لبشوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا بھجوا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ جو رد ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف رفاہت ہے۔ فی الجماع والمغیر بقول اذا مس لبشوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے بھجوا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ تو اسپر دم جو۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم ينزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیانہ کہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اُسکو مبطل ہیں ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا بوجہ احرام میں منع ہے تو دم واجب ہے۔ ف۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباحثت میں جو فرج کے سوا ہے میں ہے۔ ف۔ فرج مقام پیشاب و پختانہ یعنی سواے شرگاہ کے ران یا پیٹ سے کہ تماسل رکے۔ تو دم واجب ہے اگر چنانچہ نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح منہج میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انه یقصد احراماً فی جمیع ذلک اذا انزل واجتنبوا الصوم۔ اور شافعی رحمہ سے ایک رفاہت ہے کہ ان سب صورتوں میں بیکاحہ قاسد ہے چنانچہ جب کہ انزال ہوا اور اسکو روزہ پر نجاس کیلئے۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغیر انی رحمہ نے

ذکر کی گئی ہے شافعی نے اسی غلطی پر کیا کی سیح و لنا ان فساد الحج تعلق بالجماع - اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ حج کا فساد
 ہونا جماع سے تعلق ہے۔ فتنہ یعنی جماع مقصود ہے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ و لکن لا یفسد
 بسائر المخطورات - اور اسی واسطے ہائی سب منوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ جو ہر ایسی منوعات سے جماع مقصود ہے اور
 یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ فتنہ یعنی ثبوت سے جو سو مسائل و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ
 طبع کا استلزام ہے۔ فلا تعلق بہ ما تعلق بالجماع - تو کہیں سے وہ حکم تعلق ہوگا جماع سے تعلق ہے۔ فتنہ یعنی
 فساد و احرام ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستتماع والارتفاق بالمرأۃ - مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت
 کے ساتھ جن ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ و ذلک مخطور الاحرام - اور جن ولذت حاصل کرنا احرام میں
 منوع ہے۔ فیلزمہ الدم - تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشبوة ولا یحصل بہ
 الا نزال فیما دون الفرج - برخلاف ردہ کے کیونکہ روزہ میں ثبوت پوری کرنے میں محرم کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے
 ماسوا سے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ فتنہ - لہذا جب انزال کر لیا تو منہج کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ
 اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قصائے ثبوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو کہ منوع
 ہو کہ منوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ ثبوت سے ہوا تو قربانی لازم ہے
 نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین - اور اگر جماعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ فتنہ مرد و
 یا عورت جو خواہ بر غبت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفہ۔ قبل الوقوف عرفہ کے
 قصد حجہ - تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ فتنہ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل الوقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
 فاسد ہو جائیگا۔ و علیہ شاة - اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ و بعضی فی الحج کما یضی من لم یفسدہ - اور
 حج کے افعال میں گزرے جیسے وہ گزرنا ہے جس سے حج کو فاسد نہیں کیا۔ فتنہ - پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا بکرا
 حصہ بندہ دے اور ائمہ غلطہ کے نزدیک پورا بدن ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف خشفہ غائب ہونا جماع میں مستہر ہے۔
 اور اگر ذکر ہے کہ پھر ایک بکری داخل کیا پس اگر فرج کی گری ہائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔
 عورت نے اگر گدھے کا نہ یا گناہوا نہ بیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
 احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ و الاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
 عن واقع امرأۃ و ہما محرمان بلحج قال یرقیان و یامیضیان فی جہنما و علیہما الحج من قابل - اور اصل اس
 مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
 اپنی جوڑ سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں یعنی ہر ایک دونوں
 میں سے قربانی دے اور دونوں اپنے حج میں گزر جائیں اور اخیر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ فتنہ یہ حدیث
 احمد و دوسرے مراسیل میں نیز یہ بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقافت سعایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے
 نزدیک محبت ہے اور اسکے موید بھی ہے روایت کی۔ مع۔ و یکذا القل عن جامعہ من الصحابہ - اور ایسا ہی
 ایک جماعت صحابہ و تابعین سے منقول ہے۔ فتنہ چنانچہ غلطی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہن جلد سے یہی
 حکم عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس سے روایت کیا۔ و دودہ الحاکم و ابیہن
 بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقافت شعورین ہے۔ یعنی اسے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رحمہ
 پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ یہ واقعہ عورت مرد کے وقت میں نہیں تھا تو آپ

ابن ابی شیبہ

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال و دونوں ادا کرین پھر حلال ہو کر وٹ جاوین پھر جب آئندہ سال ہر نو ذی الحج کو یوں اور ہر
 دو دنوں کی کسی عین اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ ہو چکا تھا وہاں سے جدا ہو جاوین۔ مالک رحمہ اللہ نے موطن میں چھٹا
 ماہند و چھٹا ذی الحج کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ حضرت - و قال الشافعی تجب ہر ذی الحج - اور بخانی
 نے کیا کہ ہر ذی الحج ہر - فتنہ چھ قول ایک دوسرا ہے - اعتباراً بالوجامع بعد از توفیق - ہر قیاس اس
 صورت کے کہ اگر بعد از توفیق صرف کے جامع کیا - فتنہ - کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق ہر ذی الحج توفیق ہی ہر
 ہر - و الحجۃ علیہ اطلاق مار دینا - اور ہر ہی حجت اہم شافعی ہر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ہیں
 یعنی اہم شافعی کی دلیل توفیق قیاس ہر اور قیاس جائز نہیں جب کہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس تک کو ہر ہر ہر ہر ہر
 دنا - مانع ہر احد تم کمرہ مطلقاً قرآن کافی ہونے کی دلیل ہر تو کبریٰ بھی جائز ہر قیاس سے ہر ذی الحج کی خصوصیت
 باطل ہر م - و لان القضاء واجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - فتنہ - یعنی آئندہ
 سال میں - و لا يجب الا الاستدراک المصلو - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
 فتنہ - تو گو یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور ہم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
 کرنے سے دم واجب ہوا - تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوئی ہر
 اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی - فتنہ - معنی الجناۃ فیکفی بالاشاء - تو جو دم کے معنی خفیف ہر گئے تو خالی
 کبریٰ ہر گناہت کجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء - ہر خلاف جامع بعد الوقوف کے کیونکہ اس وقت
 میں قضاء واجب نہیں ہر - فتنہ - بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جمع میں اور بعد وقوف کے
 جامع میں بخلاف ہر کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح ہوئی حتی کہ ہر ذی الحج واجب
 کرنا مفید نہیں - اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ ہر ذی الحج سے اصلاح ہو جائیگی - م - ثم سوی بن السبلین
 پھر قدوری رحمہ اللہ نے دونوں راہوں میں جمع یکساں قرار دیا - فتنہ - حتی کہ مقدم میں جامع سے شل فرج کے دم و
 قضاء ہو جب کہ قبل الوقوف ہو - ہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہر - وعن ابی حنیفہ ان
 ابو طی نخی غیر قبل انما - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہر کہ دلی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
 کے مرد و عورت سے - فتنہ - یعنی مقدم میں مرد و عورت سے دلی کرنا - لا یفسدہ لقاصہ معنی ابو طی - حج کو کھانہ
 نہیں کرنا جو نقصان معنی دلی کے - فتنہ - کیونکہ کامل دلی تو عورت کی فرج میں ہر - فلان عنہ روایت ان
 پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور و زمین ہو گئیں - فتنہ - اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہر اور جمع یہ کہ جس ہر
 صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا میں کتاب میں مختار ہر - اس حاصل فرج یا مقدم میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جامع کیا
 تو فاسد ہو اس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کرے - م - ولیس علیہ ان یفارق امرأته فی قضاء
 ما افسدہ - اور محرم ہر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
 فتنہ - ان یفارق ہو کھانا مشتبہ ہر بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافاً لما لک اذا فرجاً من جنبا و
 لفرقاً الا احداً و الشافعی انما احتیما الی المکان الذی جا معافیہ - ہر خلاف قول مالک ہم کے کہ اگر
 واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں - اور ہر خلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
 باندھیں اور ہر خلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جان عورت سے جامع مانع ہو گیا تھا
 فتنہ - کہ قول مالک مثل قول زفر ہر اور قول احمد مثل قول شافعی - مگر حدیث قول میں اتفاق مستحب ہر

لہذا یہ باتیں اگر ان ذلک فیقعا ان فی القواعد فیفتقران۔ مالک و غیرہ شافعی کی دلیل ہے کہ یہ وہ عورت
 کہ سکتے مانتے کہ یا دکرے تو محاسن میں شرجاء و بکے پس دونوں جہاز میں حسن۔ اور اسکی ضرورت ہذا احرام
 کے یہ لہذا شافعی نے کہا کہ یاہ ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کہا فرما۔ ذلک
 ان الجامع وجہ اشکاح بینہما قائم۔ اور ہاری دلیل یہ کہ جو دوسرے کا بکھا کرنے والا اور وہ دونوں میں نفع ہو رہا
 موجود ہے۔ فلا معنی للافراق قبل الا حرام لا یا حۃ الوقوع ولا یجوزہ لانہما یبطلان ان مالمعنا من المشقة
 الشدیدۃ سبب لذۃ یسیرۃ فیرواد ان عندہما شرجاء و بکے معنی للافراق۔ دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
 قبل احرام کے کیونکہ اسے جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں بائکر بکے کہ انکو کسی کچھ شفت سخت
 ہو جو ایک خفیہ لذت کے آٹھانی پڑتی ہے تو ہنگو نیا دوزخ امت اور پرہیز ہوگا پس افراتق کے کچھ معنی نہیں ہیں
 فس۔ یعنی افراتق کے واسطے کوئی ایسی علت معنی نہیں نکلتے جس سے وجہ ثابت ہو لیکن معنی نہیں کہ دلیل امام
 معلوف ہم ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا تھا کہ اسکو قضاء کی شفت آٹھانی ہوگی پس اعلیٰ مستدل
 ہے کہ اول جماع کے مرتبہ پر جیسے لذت سابق با دہوگی تو ساتھ ہی شفت لاحق بھی ہاں افراتق وجہ ہے تاکہ محضہ دور
 ہو اور نفس کو جدائی کی سزا آٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
 م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے عواہ فرج میں یا علی الاصح متعدد میں
 جماع کیا تو سبھی ایک قربانی ہے۔ ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چوڑا دیا اور
 سب احرام مہلکوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ عود کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر فعال ادا
 کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کہتے یا منوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر لہذا نے طفل
 قابل جماع سے وطی کرانی تو لہذا عورت کا حج فاسد ہوا نہ فعل کا۔ اور اگر مرد نے غیرا نفع سے کیا تو حکم برائے اس پر
 چرپا یہ سے وطی کی تو بغیر انحرال کچھ نہیں اور بعد انحرال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں۔ جیسے باتہ سے ذوق
 لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چرپا یہ کی وطی فعل جمیث وقابل شرف یعنی کہ زوق لگانے سے شر حکم نہیں ہے۔ ہاں نے
 عروہ جار پھر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھر طواف
 کے عروہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قرآن نہیں مہا پھر بر حال اسپر دو قربانیاں جریم کی واجب ہیں۔ مع۔ یہ سب مل وقوف عرفہ کا حکم
 ہے۔ ومن جماع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدتہ۔ اور جس شخص نے لہو یا عورت بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا
 حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدتہ واجب ہے۔ فس۔ جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ فس۔ خلافاً لشافعی واما
 اذاجامع قبل الرمی۔ نہ صرف قول شافعی کے دوسرے تیکہ اپنے جمرۃ اعتقہ ہی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے۔ فس۔ کیونکہ یہی اجماع ہے
 نزدیک حلال ہونیکا سبب جو مذہب اسکے احرام مطلق ہے حتیٰ کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔ پھر آٹھانے نزدیک بعد ہی کے
 سوا جماع کے دوسری چیزیں حلال ہوجاتی ہیں تو قبل ہی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس ضرور ہے کہ
 اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ بدیل قول آنحضرت معلوم کے کہ جسے عرفہ میں وقوف کرنا
 تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ فس۔ یعنی حکم میں تمام کے ہے حتیٰ کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ اسی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
 اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت معلوم سے ہیں وقوف عرفات میں پہلے نجد نے سوال کیا کہ رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب عرفہ کے فجر ہوئے سے پہلے عرفہ گیا اسکا تمام ہو گیا۔ سداہ احمد ابو داؤد و ترمذی و شافعی و ابی حنیفہ
 جانی فی صحیحہ و مساحم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جسے طواف نمبر سے پہلے عرفہ پایا اسے حج پایا۔ سداہ ابو داؤد و ترمذی و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ

کہ جب حج تمام ہو گیا ہیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بد نہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوانا توجب البدنہ قول ابن عباس بد نہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہر۔ اولاً اعلیٰ انواع الارفاق فی غلط موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع نہ تینے کا اعلیٰ درجہ ہر تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ فت یعنی بد نہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد دو فوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو متفق نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جہانہ لازم ہو گیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق تساو نہیں مگر جہانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صحت میں کیا جہانہ ہو گا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بد نہ کا حج میں معلوم ہوا پس بیان اعلیٰ درجہ کی حالت سے بد نہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رہ نہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جرد سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بد نہ قربانی دے۔ رداء مالک وابن ابی شیبہ۔ اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابہ محبت و قیاس پر تقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمر کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں ماوجود بد نہ کی قربانی کے سال آئندہ میں فضلے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اسکو جوہر مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فالحکم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بد نہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد از فوف جماع کیا تو حج کے واسطے بد نہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ معنی سوان جامع بعد الحلق فعلیہ شاة۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ جو بد نہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ فت یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لیس المخطو ما شیبہ۔ نہ سلا ہوا اپنے رائے کے تاند۔ فت خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام و حقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ مخفت البجانبہ فاکتفی بالشاء۔ پس جرم مخفی ہو تو بکری قربانی کرنے پر التفاک گئی۔ ومن جامع فی العمرة قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ نیمضی نیہا ویقضیہا وعلیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے۔ فت اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد طواف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاة ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہو گا۔ فت کیونکہ چار پھرے رکن طواف میں اور عمرہ ہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کہانی المخطو۔ وقال الشافعی تفسد نے الو جہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہو گا۔ فت خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کہ وہ علیہ بد نہ۔ اور بہر حال اس پر بد نہ کی قربانی واجب ہے۔ فت یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالجمع اذ ہی فرض عندہ کلح۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک شلح کے فرض ہے۔ ولنا اتنا سنہ۔ اور ہماری محبت یہ کہ عمرہ سنت ہے۔ فت کیونکہ جابر روئی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں گوارا کرتا بہت اچھا ہے حج۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبہ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت اچھا ہوا۔ فت اور حج میں بد نہ واجب ہوتا ہے۔ فوجب الشاء فیہا والبدنہ فی الحج اظہاراً للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بد نہ واجب ہو گا۔ فت اس میں تال ہے کہ قربانی بخلاف قیاس جو تو کیونکہ اظہار تفاوت سے نہ کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدیل آثار ہو اور اسکی وجہ یہی فرق ہے کہ جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی ہم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ومن جامع ما سیا کمں جامع

تھمہ۔ اور جس شخص نے بھونے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے جماع کیا۔ اس میں قول ہائیکہ و قدیم قول ہے۔
 و قال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للجماع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بھونے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہوتا۔
 و جیسے صوم میں نیسان مفسد نہیں ہے۔ و کذا الخلاف فی جماع النساۃ و المکرہ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس
 عورت کے جماع میں ہے جو سولی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی۔ و ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ
 گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ و ہو قول الخطیہ عدم ہندہ العوارض فلم تقع الفحل جاتیہ
 اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جاتی ہی نہ ہوا۔ و اس حج فاسد ہونا جاتیہ
 یعنی جرم سے ہے۔ و لئلا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ و یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص
 مصنوع میں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کمال احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ
 کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ و ہذا لا ینعدم ہندہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم
 نہیں ہوتے ہیں۔ و بلکہ بھوننے دھونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ و الحج یس فی معنی الصوم
 اس حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ و بلکہ ناز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورہ بمنزلة حالات
 الصلوۃ بخلاف الصوم و السرا علم۔ ایسے کہ احرام کی سب حالتیں یا دوانے والی ہیں بمنزلة ناز کے حالتوں کے
 بخلاف صوم کے و اسرا علم۔ و بلکہ صوم میں نیسان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اس صوم
 سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ و اسرا علم۔ م۔

فصل۔ یہ سب در بیان طہارت ہے۔ و من طاف طواف التقدوم صحراً فطیہ صدقہ۔ اور جس شخص نے
 بغیر حضور کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ و طواف ادا ہوا۔ و قال الشافعی لا یقتضی
 اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ و یعنی طواف نہیں ہوا۔ قولہ علیہ السلام الطواف
 بالبيت صلوۃ الا ان اسر تعالیٰ ایلح قلبہ النطق۔ بربیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نازیہ مگر اتنی
 بات کہ اسد تعالیٰ تمہیں آئین کرنا مباح کر دیا ہے۔ و پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سو اسے اچھی بات کہ
 نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی و غیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطمارة من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے
 ہوگی۔ و جیسے ناز کی شرط ہے۔ مخفی نہیں کہ دیگر شرائط ناز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت
 ہوگی۔ و لئلا قولہ تعالیٰ ویطوفوا بالبيت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ویطوفوا الخ یعنی اور دوسے لوگ
 بیت العتیق کا طواف کریں۔ پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطمارة۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ و
 یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ حضور سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ و ہاں واجب یا سنت
 کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سکتہ۔ بھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ و
 فعلی نہ ترک طہارت سے صرف ہاست ہو اور کچھ واجب نہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ و الاصح انها
 واجبة لانه یجب تبرکاً البجاہ۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان
 کر کے دلاوا واجب ہوتا ہے۔ و فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ و لان الغنم یوجب العمل
 حیثیت ہے الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر اُحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ و
 حدیث عائشہ رضی عنہا ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہ مانگ کہ جیسی سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت سے کرنا
 مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے
 اذہ قدم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنتہ۔ حالانکہ طواف قدم دراصل سنت ہے
 پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشرع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک
 الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائیگا۔ فیجب بالصدقۃ اطہار الذوق بقبۃ عن الواجب بالاجاب
 اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارتہ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اطہار ہو اس طواف کے کم تہ ہو جائیگا
 اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ فکیونکہ طواف زیارت میں
 قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف
 الزیارتہ محدثا فعلیہ اشۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر کبریٰ کی قربانی واجب ہے۔ لانه اذخلہ نقص
 فی الزکون فکان اقص من الاول فتجب بالدم۔ کیونکہ اسے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص دم
 سے بہتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنباً فعلیہ بدنتہ۔ ادا اگر طواف زیارت سبحا
 جنابت کیا تو اسپر بدنتہ واجب ہے۔ گذار دہی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رنہ سے مروی ہے۔ ف
 یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ولان الجنایۃ غلط من الحدث فجب جبر نقصانہا بالبدنتہ اطہار التفادات۔
 اور اس دلیل سے کہ حدث سے جب ہونا زیادہ غلط ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے
 جبر نقصان میں بدنتہ واجب ہے۔ فکیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف
 نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سوہی لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سوہی۔ پھر سبب
 اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً۔ اور یوں ہی جب
 طواف الزیارتہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ فتو قربانی بدنتہ یا کبریٰ کی وجہ سے
 لان اکثر الشیء لہ حکم کلمہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ پس کل سات پھیروں میں سے
 چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بکۃ ولا یزج علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور
 کو اعادہ کرے جب تک کہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہ سکی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر المفید کے بعض
 نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید۔ یعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک کہ میں ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادہ فی
 الحدیث استجبا باوفی الجنایۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استجباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا
 اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ
 مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے۔ نفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ
 جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا یزج علیہ
 وان اعادہ بعد یام النحر۔ پھر جب کہ اسے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر
 قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد یام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا یبقی الا شیبۃ النقصان کیونکہ بعد
 اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شیبۃ نقصان کے۔ فاور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شیبہ سے کچھ دور
 نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ
 کہ در صورت اعادہ یام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد یام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کہانی شریعت

وغیرہ - الناجیہ - مع - اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہوا ہے کہ معتبر تو اول طواف ہی میں وہ وقت پہنچا اور حدیث کا مستند رکھ دیا ہے اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے - یہی صحیح ہے - م - وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلا شئ علیہ لانه اعادہ فی وقتہ - اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اسکو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند ابی حلیفۃ ہا تھا خیر علی ما عرف من بد صیغہ - اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی تاہم آنکہ ابو حنیفہؒ کی اصل سے معلوم ہوا - فت - کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابوبکر ارازیؒ البصا ص ۱۴۸ نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی صحیح ہے اور کرنی رح نے کہا کہ جنابت و حدیث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف خیر نقصان ہے - ایضاً میں کہا کہ یہی اجماع و افتاء ہے - مع - کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہو گئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت جنابت یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرے اسی سال حج کیا تو متنع نہوگا - کہانی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - مع - و لو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنباً علیہ ان یعود - اور اگر آقا فی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے - فت - یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے - لان النقص کثیر فیمر بالعود استدراکاً لہ - کیونکہ نقصان بہت ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوے - فت - جب کہ وہ بیعتات سے گنہ گار ہو گیا ہے اور اگر تہجد نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے - مع - وان لم یجد بعث بدنتہ اجزاء - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اسکو کافی ہو گیا - لما بینا انہ جاہرہ الا ان الفضل ہو العود - کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - فت - پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے - و لو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثاً ان عاد و طاف جائز وان بعث بالشاء فهو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدیث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر کبریٰ بھیج دی تو یہ افضل ہے - لانه خفت معنی النقصان و فیمہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خیفہ تھے اور کبریٰ بھیجنے میں فقر کا نفع ہے - فت - اور اسکی واپسی میں احرام لازم و اسکی حفاظت میں خطرہ ہے - و لو لم یطف طواف الزیارتہ اصلاً - اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا - فت - ما جار بھیجے یا زیادہ چھوڑے ہوں - فت - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بند لک الاحرام یہاں تک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے - فت - جو پہلے باندھا تھا لانه ایام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ ارد ہے - فت - یعنی بوطحلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف زیارت نہیں کیا - و ہو محرم عن النساء ابد اخی یطوف - اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو ہمراہ محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے - فت - لئلا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کر لیا اس پر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گندہ چار - مع - و من طاف طواف الصدر محدثاً فعلیہ صدقہ - اور جس نے طواف الصدر کو بدلہ وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے - لانه دون طواف الزیارتہ وان کان واجباً فلا بد من اظہار النفاذ - کیونکہ طواف اللہ تعالیٰ کثرت طواف زیارت ہے اگرچہ طواف و دہل واجب ہے تو وہ دونوں تفاوت ظاہر کرنا ضروری ہوا - فت - پس جب کہ زیارت میں کبریٰ تو دوسری

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کسی کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفہ انہ تعجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ فتنہ شل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرمی۔ الا ان الاول صح۔ مگر مدایت اول صح ہے۔ فتنہ رواہ القدری۔ ولو طواف جنباً فعلیہ شاة۔ اس اگر طواف وداع کو حالت جنابت کیا تو سبیر بکری واجب ہے۔ لانه نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم یعودون طواف الزیارة۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ فتنہ جنین جنب پر بدنہ آنا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری بہ کفایت کچائیگی۔ فتنہ تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارة ثلثة اشواط فمادونہا فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ فتنہ مگر اگر تھک وقت پر اعادہ کر لے سو فیض کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بجز نہ تمام کے ہے۔ لان النقصان تبرک الاقل سیر فاشعبه النقصان بسبب المحدث فیلزمہ شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہل اجزاء ان لا یعود وسیع شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط لقی محرماً ابداً حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یا تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گوارا اپنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔ فتنہ جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اپنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ فتنہ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و مادام بکرتہ یومر بالاعادہ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہوں اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامتہ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثة اشواط من طواف الصدر فعلیہ لحدقہ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ فتنہ ہر پھرے کے واسطے نصف صاع کہیں۔ ح۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بکرتہ اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کر لے۔ لان الطواف وراؤ العظیم واجب علی ماقد منہ۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب بنا ہے اگر کہ ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ فتنہ یعنی حدیث العظیم من البیت۔ و الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجین اللتین بینما وین السجیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیان جو کعبہ و عظیم کے درمیان میں انین داخل ہوتے حتی کہ عظیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد اخل نقصاً فی طوافہ۔ پس جب آئے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ فتنہ کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک عظیم کا بیت سے ہونا اخباراً لاحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فمادام بکرتہ اعادہ کہ لیکون موداً للطواف علی الوجه المشرع۔ پس جب تک کہ میں جو توکل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اخفاء۔ اس اگر اپنے نقصان جبراً طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ دھوان

یاخذ عن یمنہ خارج البحر حتی یشی الی آخرہ ثم یدخل البحر من الفرع ینزل من الجانب الآخر۔ اور پھر کھڑے ہو کر پھر کے باہر دایمن طرف سے شروع کرے پھر نیا یا تنگ کہ نجر کے آخر تک پہنچے پھر چھوٹے کشتی سے داخل ہو کر دوسری جانب نکلے۔ **فـ** یہ ایک پھر ہوا۔ گھڑا یقلعہ سبع مرات۔ یون ہی اسکو سات بار کرے۔ **فـ** ان رجع الی اہلہ ولم یعدہ علیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آگیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے لانہ ممکن نقصان فی طوافہ تبرک ما ہو قریب من الریح فلا تجزئہ الصدقہ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب چارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ **فـ** کیونکہ ہر پھر سے چارم چھوٹا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارتہ علی غیر وضوء وطواف الصدقہ فی آخر ایام التشریق ظاہر علیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدقہ کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک تبرک واجب ہے۔ **فـ** کبری۔ فان کان طاف طواف الزیارتہ جنباً فلیہ دمان۔ پھر اگر ایسے طواف زیارت کو جنات میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں۔ **فـ** دون بکریان۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ برامام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم یقل طواف الصدقہ الی طواف الزیارتہ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارتہ کی طرف طواف الصدقہ منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادہ طواف الزیارتہ بسبب الحدیث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدقہ واجب ہے اور طواف الزیارتہ بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ **فـ** تو طواف الزیارتہ جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف دواع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا یقل الیہ۔ پس طواف الصدقہ بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا۔ **فـ** بلکہ حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ و فی الوجه الثانی یقل طواف الصدقہ الی طواف الزیارتہ لانہ مستحب الا عادیۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدقہ کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کر دینے کیونکہ طواف الزیارتہ اعادہ کا مستحق ہے۔ **فـ** کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارتہ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارتہ کا وقت نہیں ہے۔ فیصبر تا رکع الطواف الصدقہ و موخر الطواف الزیارتہ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدقہ چھوڑے والا ہوا اور طواف الزیارتہ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فحبب الدم تبرک الصدقہ بالاتفاق۔ پس ان کا صدقہ ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ و تاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف۔ **فـ** یعنی امام رحم کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادہ طواف الصدقہ اداہم بکتہ۔ لیکن جب تک وہ کہ میں ہوں اسکو طواف الصدقہ اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ **فـ** پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن واپس جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا بنا پر آئہ ہم بیان کر چکے۔ **فـ** تو دوسری قربانی نہیں ہے جن میں ہو جائیگی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف سعی کی اور حلال ہو گیا۔ نماز اداہم بکتہ یہ حدیث ہے۔ تو جب تک کہ میں ہوں طواف سعی کو اعادہ کرے۔ **فـ** یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئی علیہ۔ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادہ الطواف کلکلمن النقص فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدیث کی وجہ سے اس میں نقص چھو جانے سے ہے۔ و اما سعی ظاہرہ تبع للطواف۔ اور سعی یہی تو اسکا اعادہ اسلئے کہ وہ طواف کے تابع ہے۔ **فـ** اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے سمجھے ہوگی۔ و اذا

اعلیٰ علیہ السلام ترفع النقصان۔ اور جب اسے وطن کو اٹھ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا جو نقصان ہو اور جو کچھ
 کے۔ اور اس پر بھی الی الہ قبل ان یعیذ قطیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
 تو اس پر بھی اس پر ترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ و لایومر بالحدود۔ اور اس کو واپس
 اس کے اہل وطن سے جا بھاگنا ہو تو قیام محلہ یا دار الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اور
 النقصان یسر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ و غلامہ یہ کہ اسے حدیث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
 تو اس میں خفیف نقصان ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
 نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اس پر قربانی لازم ہے۔ و لیس علیہ فی اسعی شئی۔ اور اس پر سبھی مفاد
 مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے آئی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سبھی کو پیچھے ایسے طواف کے
 جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ و کیونکہ طواف بحالت حدیث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سبھی میں بالاتفاق
 طہارت واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سبھی
 کو اعادہ نہ کیا۔ و نہ بھی سبھی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں۔ و اور دوسرا قول فیروج
 یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح تقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے۔
 و عمرہ جو عمرہ کا بیان تھا۔ و من ترک السعی من الصفا والمروة فعلیہ دم و حجتہ قاتمہ۔ اور جس نے حج میں سبھی صفا
 و مروة جو عمرہ تو اس پر دم واجب اور اس کا حج پورا ہے۔ لانی السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرک الدم دون
 الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سبھی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی نہ فساد حج۔
 و اور شافعی کے نزدیک یہ رکن داس کے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ غلطی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
 ثابت ہوا۔ و من افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی
 واجب ہے۔ و من افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ و قال الشافعی
 لاشئی علیہ لان الرکن اصل التوفات فلا یلزم تبرک الاطالۃ شئی۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں
 کیونکہ رکن تو اصل دتوف عرفہ ہے نہ طول و توف۔ پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ و لیس
 ان الاستدائۃ الی غروب الشمس واجب بقولہ علیہ السلام فاذا غاب بعد غروب الشمس۔ اور ہمارے حجت
 یہ کہ برابر دتوف رکھا غروب آفتاب تک واجب ہے بدیل قول حضرت علی علیہ السلام کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
 ہو۔ و لیس اگرچہ اس نطق کے ثبوت میں کلام ہے۔ لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک سمجھے
 لے لو یعنی جس طرح میں کر دن اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے ہیں اگر اس سے پہلے جائز
 ہوتا تو نظم فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ فیجب تبرک الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی۔ و
 اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ دتوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقع لیلا۔ بخلاف
 اس کے جب کسی نے دن گذر کر رات میں دتوف عرفہ پایا۔ و تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدائۃ التوفات
 علی من وقع نہارا لیللا۔ کیونکہ برابر غروب تک دتوف اس شخص پر جس نے دن میں دتوف کیا نہ رات میں۔
 فان عاد الی عرفہ بعد غروب الشمس لایقطع عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ بھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
 وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط ہو گئی ظاہر روایت میں۔ و لیس
 امام ہم سے نہایت کی کہ اسے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان التبرک

لا یصیر مستدرکاً کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واخلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور امانوں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ وفت پس زمرہ کے نزدیک ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع۔ ومن ترک الوقوف بالمرزوقۃ فعلیہ دم۔ اور جس کے مرزوقہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مرزوقہ واجبات ہے۔ وفت توبہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہو سکے۔ وفت اور جملہ بی شربین۔ وکیفہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الخمس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ خمس متحد ہے جیسے منڈے میں۔ وفت اگر تمام بدن کے بال منڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قریۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قرب ہونا نہیں معلوم ہوا اگر انہیں ایام میں۔ وفت تو بعد اسکے قفلہ نہیں ہو سکتی ہے۔ واما دست الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے۔ وفت حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کاری کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ وفت اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم تبایخیر ما یجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عندانی خفیۃ خلافا لہما۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ وفت اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ وورہ رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ وفت حتی کہ تیسرے روز شہنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ وفت اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلئے کہ خمس متحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وفتح ہو کہ دسویں کو صرف بی عمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روزین جہرات کی رمی ہے پس ایک روز کے بیون جہرات کا رمی کرنا چھوڑا اور آخر دن تک اسکو ادا نہ کیا یا تنگ کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ من ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تیون جہرات میں سے کسی ایک جہرہ کی رمی کو فت۔ وروہ کو لا باحالا لکن تیون کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ وفت ہر تنگرمی نصف صاع گیون۔ لان الكل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تیون جہرات رمی کرنا اُس دن میں ایک ہی نسک ہے۔ وفت ادا کرنے ایک جہرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ وفت پس مدقہ ہے۔ الا ان یكون المتروک اکثر من النصف فیمنہ یزمرہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ وفت مثلاً ایک جہرہ پورا چھوڑا اور دوسرے بھی یا ایک دو تنگرمی ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم التحر فعلیہ دم۔ اور اگر اپنے پورا تخرمین رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ آٹھ اسس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ کیونکہ یوم التخر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منها۔ اقل سطح ب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ وفت شلکات تنگرمیوں میں سے جاریا زیادہ چھوڑی تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک معنی اوپر تنگرمی کے کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یا تنگ کہ دم چارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کرے تو امام رحمہ کے نزدیک کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک
منہا حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک ٹکڑی یا دو ٹکڑیاں
ابن ٹکڑیاں مارنی چھوڑ دیں۔ وفت یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق نکل حصاة نصف صاع۔ تو سر ٹکڑی
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ و ما ینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ لکڑ ایک ٹکڑی کی
قیمت کو پہنچ جاوے تو جعفر چاہے کم کر دے۔ فان التروک ہوا لاقول فیکفیه الصدقہ۔ کیونکہ متروک تو کم
نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ وفت کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کہ دم کی قیمت کو
پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترا) تاخیر
بیا یا تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند الی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وکذا
اذا اخر طواف الزیارتہ۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ وفت تو امام رحمہ کے نزدیک
تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لا شئ علیہ فی الوجین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے
فت خوارہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا اختلاف فی تاخیر الرمی و فی تقدیم نسک علی
نسک لا یعلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی و یعلق قبل الفتح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و
صاحبین میں وہ صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار
پر مقدم کیا اور قارن نے بدی انحران کو قبل رمی کے سوچ کر کیا اور حاجی نے فوج سے پہلے حلق کر لیا۔ وفت پس امام کے
نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے واجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہذا ان مافات مستدرک بالقضاء ولا
یجب مع القضاء شئ آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک
رہی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ وفت بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز
ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز مقدم یا مؤخر نہ کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے بھی فرمایا کہ گھر لے اور
پہنچ جی نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محول ہے کہ حج یعنی گناہیں ہیں چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے
کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے فوج سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ فوج کر اور کچھ حج نہیں ہے پھر دوسرے
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ عقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اگر اصلاح نہیں ہے۔
منفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی
چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی محبت قول
ابن عباس رحمہ کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ وفت رواہ ابن ابی شیبہ
باسناد جدید۔ والیحاوی۔ پس یہ آخر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ
گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن الطحان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان الاحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب
ہوتا ہے۔ وفت بالاتفاق۔ فلذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت
کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ وفت لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں
میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و طواف وغیر میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت دسیع ہو۔ فانہم۔ فان حلق
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سواے حل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فطیبه دم - اور جس نے عمر کیا یعنی طواف سعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفہ و محمد - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لا یسعی علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحج - مصنف رحم نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمر لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - وفت - یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان الاستہ جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - وفت - نو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے شوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا یا ان اکثر کا البتہ تو کیونکہ محبت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے - علامہ برین اس سے ابو یوسف رحم کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں سمجھا - م - والاصح انه علی اختلاف - اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف ہے - وفت - جیسے معتمرین اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیث - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روئے گئے - وفت - جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو کہ منظر تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال میں رد کے لیے مکہ خالی کر دیں گے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا - وخلقوا فی غیر الحرم - اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا - وفت - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے - م - تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولما ان الحلق لما جعل محلاً صالحاً لسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نازکے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا - فانه من واجباتہ ان کان محلاً - کیونکہ سلام بھی نازکے واجبات سے ہے اگرچہ تحریر نازکے سے حلال کرنا ہوا ہو - وفت - احاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا اصابہ نساختا - احرام - پس جب حلق بھی نساختا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - وفت - جیسے نام نساختا کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح - جیسے مثلاً ذبح کرنا - وفت - یہی حدیبیہ کے قصہ سے استعمال محلل ہے - وبعض الحدیبیہ من الحرم فلعلم خلقوا فیہ - اور حدیبیہ کا بعض جہد حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جہد میں حلق کیا ہو - وفت - اعتراض ہوا کہ یہی قیاس کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا واللہی سکون فالن یبلغ محله یعنی یہی اس امر سے مدد کی گئی کہ اپنے محل پہنچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو یہی کہاں ممنوع ہوتی - جو احباب و بلکہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے محل میں آخر سے اور ناز حرم میں پڑھے تھے - مگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ یہی حرم سمجھے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے متوقت ہے - وفت - یعنی ابام الخیر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رحم کے نزدیک دونوں سے متوقت نہیں ہے - وفت - حتی کہ جب وہاں چاہے حلق کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان والزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان و زمان دونوں سے متوقت ہونا ہوتا ہے

و عند زمر توقيت بالزمان دون المكان - المذبح من الحرم کے نزدیک زمانہ سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ و هذا المكان في التوقيت - اذ به اختلاف توقيتها - ف - جنہ کو درجہ میں - فی حق التخصیص بالدم - قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے۔ ف - اما لا توقيت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے۔ ف - حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اسکے نزدیک حلق کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ لازم بھی نہیں ہے۔ اور یہ حج کے بارہ میں ہے۔ ف - والتقصير والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاتفاق والعمرۃ میں حلق وقصر کرنا بالاتفاق زمانہ سے موقت نہیں۔ ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بالاتفاق صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ لا توقيت به - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے۔ ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے کرے سوا ہے ایام منوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المكان لاننا موت به - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے۔ ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفاء مردہ ہمیں حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو ایام حج کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن - قال - ایام محمد کے جامع معین کیا۔ فان لم يقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجع - یہاں تک کہ لوٹ آیا۔ ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا۔ فلاشی علیہ فی قولہم جمیعاً - تو بالاتفاق اسپر کچھ ایام نہیں ہے۔ معناه اذا خرج المعتمر من عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانه انی بہ فی مکانہ فلا یزمرہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اسپر ضمان واجب نہوگی۔ ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یزجر فعلیہ ضمان - پھر اگر قارن نے زجر پر ہی سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیان لازم ہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ دم بالحق فی غیر آوانہ لان اوانہ بعد الذبح و دم بتاخير الذبح عن التحلق - ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے۔ ف - لیکن دم اول وہی بدی قرآن ہے اور دوسرا دم جہاں ہے۔ وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول ولا یجب بسبب التأخیر شی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اسپر کچھ لازم نہیں تاہم اگر کسی نے حلق سے پہلے کہ ان کے نزدیک تقدیم تاخیر سے کچھ وجہ نہیں ہوتا جامع معین میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیان ہیں ایک دم ان قرآن اور دوسرا پہلے کہ آسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا ہے ابو حنیفہ قول پر یہ تقریر صاف ہے ابو حنیفہ کی عبارت میں غایر کسی شاکہ کے کتاب میں تاخیر کر لیا اور صاحبین کے قول بیان کرنے میں اہم صنف نے صاف کیا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور ہو جسکی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم ان قرآن نکلے لیکن کتاب نے دم بالحق الخ کو دی اور مردہ کہ ایک وہ دم جو کہ آسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ دم۔

فصل - فی فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البرمحم علی المحرم - فاضح ہے کہ شکاری کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے۔ ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع - وصید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالیٰ اهلکم صید البحر و طعامہ متافا لکم الا یہ - یہ میل قولہ تعالیٰ اهلکم الا یعنی حلال کر دیا گیا قصائد سے واضح ہے شکار تری کا اور اسکا کھانا اور مالیکہ تحاریر سے واضح ہے

آخر تک - ف - اور عید البر حرام ہونا احرام تک بھی مخصوص ہے - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی البر - اور
 خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو - ف - اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے - بدائع میں ہے
 کہ بچہ سب عید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری بن ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی عید البر
 ہے جیسے فینک - مع - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی المار - اور عید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور
 رہنا پانی میں ہو - ف - خواہ سمندر ہو یا دریا یا جھیل وغیرہ - مع - اور ہمارے نزدیک صرف مجھلی حلال ہے اور باقی
 اس میں جزا نہیں ہے - اگر مانی ذخائرہ الاکل - اور کیڑا و فینک میں جزا نہیں ہے - مع - وحید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا
 فی اصل الخلقہ - اور عید وہ ہے کہ جو متنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو - ف - متنع یہ کہ بدون ترکیب کے
 باطن نہ اڈے - پس مرغی و مایوطہ لکھ گئی کیونکہ متنع نہیں ہے اور اصل خلقت میں منحوش کہنے سے پامزد کو تر شکار ہے
 کیونکہ اصل خلقت میں وحشی ہیں اور وہ ادمت جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ ادمت اصل خلقت میں
 وحشی نہیں ہوتا اور ذکر کہہ میں جو بھوری کے اسپر زکوہ نہیں ہوتی - قار وغیرہ اقسام لڑے وحشی بچہ و شکار میں
 جیسا کہ ابتاع میں تصریح کی - مالک رحمہ کے نزدیک جو لہلہ جادے جیسے پامزد کو تر اور سران پا وہ شکار نہیں رہا -
 اور ہمارے نزدیک شکار ہے - مع - بالجو خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے - و استثنی رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم الخمس اشد استثنی وہی الکلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحية والعقرب - اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کہ کتا و بھیرا یا جھیل و دیسی کو اور سانپ و بھونہ
 ف - فواسق جمع فاسقہ - چونکہ یہ جانور حیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا - قانہا متدیات بالاذی - کیونکہ
 یہ جانور ایندو دینی میں خود بدل کرتے ہیں - ف - بدون اسکے کہ اُن سے کچھ تعریف کیا جاوے - والہر ادبہ - اور
 مراد محراب سے - الغراب الذی یا کل البجیف - وہ کو آہی جو نجاست کھاتا ہے - جو اللہ و سی عن ابی یوسف -
 ہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ وہ کھانے والا کو جو کوا و غراب الزرع کہتے ہیں عید میں داخل
 ہے - واضح ہو کہ بیان مفاہمت غریب - اول یہ کہ بعض احادیث میں جنین احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
 اجازت ہے - اور بعض میں حرم کے اندر چند جانور دن کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں - کہ اگر حرم کو قتل کی اجازت
 ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے دہم کیا - ازہلی - و دوم یہ کہ بعض جانور دن کا قتل سرے
 سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ تھک کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں - مع - پھر مصنف رحمہ نے جو استثناء ذکر
 کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
 حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رحمہ مرفوع میں بائیس جانور کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بخبر
 جو با و کلب عقور و کوا و جھیل ہیں - رواہ البخاری و مسلم - مع - اور بھیرے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مرسل میں
 ہے - مع - حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمر رضی اللہ عنہما حدیث مرفوعہ میں یہاں کلب عقور کے بھیرا ذکر
 کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کتا کتا ہے اور یہی تفسیر طبرانی مذہب میں ہے
 ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر ذمہ علماء کو بھی ہوتے ہیں - مع - ابن عبد البر نے بیان بن عیینہ رحمہ سے روایت
 کی کہ کلب عقور ہر ذمہ جو عقور ہے - مالک نے کہا کہ جو جانور کو دن کو کالے ادا پیر حلا کرے جیسے شیر و جیت
 وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو ورنہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حلا آور جو کہ بھارت نے و انہیں جیسے لوٹری و سامی و بلی وغیرہ
 تو انکو بھیرا قتل نہ کرے - مع - حجاج بن ارطاة و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور ہی معروف تھا جو کتا ہوا

انہوں نے بھی شریعہ کو کلب غفور سے لاحق کیا مگر فرم نے اُسکو فقط بھیڑ یا قرار دیا اور مہبوط میں کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شریعت میں اہل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے مین کتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہیں کہ اس سے زائد ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب غفور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیر واضح ہے وغیرہ میں بدرجہ کمال موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین کے ساتھ اسبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و ابی اسنا و حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدد وان کرے یعنی ہائی حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ میں اس کے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُس میں ہو جائیگی پس اُسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رحم نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب غفور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجہ اولیٰ اسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہوں بلکہ جو اُن کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلوات اللہ علیہ نے ذبح قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ ذبح قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رن مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محمد بن جانودہ کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بھجھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت ہوگی۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ کوئی سارخہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں کتا کا بیان بھجھو و جو ہا و کلب غفور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دسی کو اوجھس خوار ہے اور حدیث ابو سعید رن میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رن سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بھجھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ جو بے دگر گٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ جانور اپنے ذاتی غیظ و شجاست سے انسانی مابیت کے دشمن ہیں۔ اور اسکی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ائمہ میں سے حید کے معنی میں خین ہیں۔ نعلیٰ نہایت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کو سے وغیرہ کے ہے اور سانپ بھجھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ میں درندے سب صید میں سوائے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں دے جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جنکو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہو اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفر رحم کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ البسوط۔ لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رحمہما اولیٰ ہے یہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو باقاعدہ صید اولیٰ ہے۔ اگر اسنے اضطراب میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ نف۔ قال و اذا قتل المحرم صیداً اذل علیہ من قتلہ فلیہ الجزاء۔ قد درمی نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو ولایت کی جس نے

مید کو قتل کیا تو محرم پر جوار واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدول یعنی جکود دالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جوار ہے۔ ع۔
 بھر دالت کے معنی آئے ہیں۔ م۔ اما القتل فلو لم یقتلوا الصيد وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ
 لا تقتلوا ثم یعنی تم شکار مت قتل کرو ورنہ جاکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ شکم تبعاً فجزاؤہ قتل من النعم الا یہ۔ اور جس نے
 تم میں سے صید کو عمدتاً قتل کیا تو جوار پر مثل مقبول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقبول ہو
 اسکے مثل جوار ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جائزوں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی
 ایجاب الجوار۔ یہ آیت جوار واجب کرنے میں نص صیح ہے۔ واما الدلالة ففیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلائل تو
 اس میں خلاف ہے شافعی رحمہ کا۔ ف۔ اور مالک رحمہ کا یعنی دلائل کرنے والے پر جوار نہیں ہے۔ جو یقول الجوار یعلق
 بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جوار متعلق بقتل ہے۔ والدلالة لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلائل
 کرنا کو قتل نہیں ہے تو حلال لا حلال کو دلائل کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جوار نہیں۔ ہاں اگر محرم کا شکار
 کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور جرم سے ہاں شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادہ
 اور ہمارے دلیل وہ جہم سے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جبکہ غلام یہ کہ
 ابو قتادہ رحمہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے انہیں ابو قتادہ رحمہ نے گور خرید لیا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں
 نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے
 دلائل نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کہا یا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشلہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور
 دلائل رہنمائی اور تہہ بتلانا جیسے ظان جبکہ شکار ہر حتی کہ یہ کہنا کہ کج ظان جبکہ بچا نہ بھرنے جاؤ۔ قال عطاء وجمع
 الناس علی ان علی الدال الجوار۔ عطاء رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلائل کرنے والے پر جوار لازم
 ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مرویہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زبیری رحمہ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔
 ابن عداتہ ضبلی رحمہ نے حضرت علی دین جاس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے
 مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رحمہ کو ساتھیوں
 نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلائل حرام ہیں پھر معلوم پھر جوار سے جرم بھی ثابت ہے۔
 م۔ ولان الدلالة من مخطورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلائل کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔
 یعنی حرام ہر حتی کہ دلائل کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا پھر وہ جوار بھی باشد حدیث ابو قتادہ رحمہ۔ م۔ ولانہ
 تقویت الامن علی الصيد او ہو آمن بخوفہ وتواریہ۔ اور اس واسطے کہ دلائل کرنا صید سے امن کھوتا ہو کیونکہ
 صید جو جہانے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا تہہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فقہاء
 کا اختلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور یوہ اسکی وہ حدیث کہ دلائل کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو
 نکبات میں ویسے ہی بدین کیونکہ جہنم بدراہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیا۔ ولان
 المحرم باحرامہ التزم الا قناع عن التعرض۔ اور اسلئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنا
 التزم کر لیا۔ فیضمن تبرک التزمہ۔ پس جو التزم کیا اسکے چھوڑنے سے ضمان ہو گا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت
 رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزم کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیا
 تو ضمان ہو گا۔ یہی طرح محرم نے خط صید کا التزم کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر
 دلائل کرے تو ضمان میں نہیں۔ لہذا لا التزم من جتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزم نہیں ہے۔ ف۔ حلال

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزء علی ماروی عن ابی یوسف وزفر۔ ملا وہ برین
 حلال کی ولایت میں بھی جزاء ہے بنا برآئکہ ابو یوسف وزفر رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ فن چنانچہ مختصر اگر نبی میں مذکور ہے۔ اور
 جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اس پر محرم کا
 قیاس کرنا محبت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی ولایت سے ولایت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
 الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو ولایت کہ جزاء واجب کرنے والی ہو وہ
 ہے کہ ایک تو جسکو ولایت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدق فی الدلالة۔ اور دوم وہ ولایت ہے کہ
 کو شکار مان لے۔ حتی لو کذب۔ حتی کہ اگر مدلول نے ولایت کر نبی الی کو جھٹلایا۔ و صدق غیرہ۔ اور دوسرے
 شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی۔ فن یعنی شکار پر محرم نے
 بکر کو شکار کی ولایت کی بکر نے اسکو جھٹلایا بکر خالد نے بکر کو ولایت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
 کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی المحرم لم یکن
 علیہ شیء لما قلنا۔ اور اگر ولایت کرنے والا محرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔
 فن یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ محرم کی غصوت
 نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا مکذب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے ولایت کی حتی کہ مدلول
 نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کال ہے۔ لکافی۔ منجھ شرائط کے اول یہ کہ ولایت سے متصل
 صید کا قتل واقع ہوا اور دوم ولایت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس ولایت میں صید بچکر بھاگ
 نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر کپڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار بکرا اور محرم نے
 اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اسکو ذبح کے لیے پھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ
 دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر مویا نہ ہو بہر حال میرے
 نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار بکر نے کا حکم کیا اور دوسرے
 نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو ولایت و حکم کیا پھر دوسرے
 محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو یمینون پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
 کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار بتلا دے تو یمینون پر جزاء ہے۔ کفائی الشیخ۔ و سوانی ذلک العائد بالناسی۔ اور ضامن واجب
 ہونے میں حمد آنے والے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانه ضمان یقعد وجوبہ بالاتلاف۔ کیونکہ جزاء
 ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹیک کرنا ہے۔ فن یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
 خواہ عمدہ تلف کرے یا بھول کر۔ فاشتبہ غرامات الاموال۔ تو ملوں کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ فن چنانچہ
 اگر کسی کا مال عمدہ یا سہو تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ و المقتدی والعائد سوار۔ اور ابتداء کرنے والا
 اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ فن ابتداء کرنے والے سے میرا کہ جس نے پہل کر کے فکار پر ضرب
 لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے ہار بنے ضرب لگا کر ملا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف کیونکہ
 موجب مختلف نہیں ہوتا۔ فن یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عمدہ سے مختلف نہیں ہوتا۔
 جسطرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کما جاوے کہ تم بھول چوک کو عمدہ سے کیونکہ برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
 میں صریح قول من قتل منکم متعمدا فجزاء انہ وارد ہے چنانچہ آیت او پر گذری تو تعدا کی قید معبر ہے۔ جواب یہ کہ اختلاف

و بال فعل بکشتا مذکور ہوا اور ہمارے اصول میں شہر کہ بھول چک سے دباں آخرت عنقریب ہوا یا میں جہاز جو کسی فعل پر لازم
 ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چک مثل عمد کے ہر۔ رہا آخرت میں قصد کرنے والا خائف ہو کہ شاید ہو
 زائد سزا ملے مگر بھول چک معاف ہو۔ ابن العام رحمہ اللہ ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اسباب
 برائے نجات کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اسے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے
 لیے جال پھیلا یا ہوا گرٹھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مراد تو ضامن ہو اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لیے
 گرٹھا کھودا یا بجیر لیے یا گڈھے کے لیے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہو۔ یوں ہی گٹھا ایسے جانور پر
 چھوڑا جس کا قتل مباح ہو یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اسے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر
 مارا اور وہ حلال ہو پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہو۔ اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم
 ہو۔ المبط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت لٹکا تو اسے استحقاق جزاء ہو جیسے جو کسی نے چھوڑا پھر حرم نے اسکو لٹکا اور وہ
 مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہو۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزا ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کر
 لیا اصل میں ہو کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد ہمارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہو۔ میرا ایک شکار
 کو اس سے دو قتل ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہو۔ اگر تیر کھا کر تیرا جس سے اندایا پھر مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہو۔ یہ
 جماعت کہ کامکان حسین کبوتر سے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پائس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہو۔ اگر شکار
 کو بھگانے سے اسے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہو جیسے محرم نے گٹھا چھوڑا اسکو دوسرے نے لٹکا تو ضامن
 ہو۔ مع۔ سبایان جزا مثل کا۔ والجزا عند ابی حنیفہ والی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل
 فیہ او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر۔ اور جزا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت
 لگائی جاوے اس جگہ میں جان وہ قتل مہایا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور
 مینی میں شہر سطح ہو کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جان ہلاک کیا گیا وہ اس کی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت
 ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ ع۔ م۔ فقومہ ذو اعدل۔ پس قیمت صید کو دو اعدا
 مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہو زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا
 مثل مقدور ہو۔ ثم ہو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا معذریہ دینے میں مختار ہو۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو
 چاہے اختیار کرے۔ ان شاء اتباع بہا بدیا و ذبحہ ان بلغت بدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے
 اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر ہو جسکے کہ بدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے فقوۃ
 بدیا بالغ الکعبہ۔ وان شاد اشتیری بها طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او غیر
 اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر نیون سے نصف صاع اور چھوٹا رس
 جو ہے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاد صاع۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے
 علی ما ذکر۔ بنا برآئیکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں
 نصف صاع گیون سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اس کے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہو
 کہ آیت میں قتل یا قتل من النعم۔ سے مثل ازراہ قیمت مراد ہو اور قولہ من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہی یعنی مثل اس شکار کا
 جسکو نعم میں سے قتل کیا ہو۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان
 فرمایا یعنی مثل مقتول کے دوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیدے

یسی مول شافعی دیکھ کر چنانچہ کہا۔ وقال محمد والشافعی بحسب فی الصيد النظم فیما نظیر۔ اور امام محمد و شافعی نے
 کہا کہ صید ہلک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جتنا نظیر موجود ہو۔ ففی النظمی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے
 فن۔ مادہ میں مادہ اور زمرین نر۔ و فی المصنع شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ و فی الارنب عناق۔ اور
 خرگوش میں بزرگ مادہ۔ و فی الیربوع حفرة۔ اور خنگی جو ہے میں حفرة۔ فن۔ یعنی مغز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ
 کا ہو۔ فن۔ و فی النعامة بدنة۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ و فی حمار الوحش بقرة۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ فن۔
 و فی قیمہ کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجوہ نے مجبور کیا۔ اول
 ایسی کہ میں انعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ نعم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے
 جو نامزد نہیں چنانچہ ہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزا ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم۔ تو نہ تعالیٰ
 فجزا انعم پس جزا ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ و مثل من النعم یا شبہ المقتول صورة۔ اور نعم میں سے ہلکا
 مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ فن۔ یعنی
 قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر نہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ و جب دوم نقل
 انعم میں۔ و الصحابة اوجبوا النظر من حیث الخلقة و المنظر فی النعامة و النظمی و حمار الوحش و الارنب علی ما بینا۔
 اور صحابہ رحمہ نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر ازراہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ فن۔
 پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاید وحی و اعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام
 المصنع صید و فیہ المشاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔
 فن۔ رواہ اصحاب السنن و قال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ کے امام محمد
 و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جتنا نظیر ہو۔ و مالک
 نہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ فن۔ یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد بحسب القیمۃ مثل العصفور و
 الحمام و اشیا ہسما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنشک و کبوتر و آنگے مانند۔ فن۔ فاختہ
 و ترمذی وغیرہ۔ و اذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول
 انند قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ فن۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو یہی خریدنا یا طعام
 یا صوم۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ و الشافعی یوجب فی الحکامۃ شاة۔ اور
 شافعی رحمہ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ فن۔ بالیقاس۔ و قیمت المشابہۃ بنہما۔ اور دونوں میں مشابہت
 ثابت کرتے ہیں۔ فن۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما لیس و یبدر۔ اس راہ سے
 کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عیب کرتا و بزرگ کرتا ہے۔ فن۔ عیب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور بزرگ آواز کرنا
 اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ جوتے ہیں۔ معنی نہیں کہ صورت کی مشابہت جوڑ کر یہ علت حرکات
 میں قائم کی گئی حالانکہ اصل بدن شرح کے قائم نہیں ہونے میں۔ م۔ و لابی حنیفہ و ابی یوسف ان المثل
 المطلق ہو المثل صورة و معنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت معنی دونوں میں ہو وہی
 مطابق مثل ہے۔ فن۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل
 مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری و غیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ و لایکن الحمل علیہ۔ اور مثل
 حقیقی پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باہفاق ظاہر ہے

وہ محالہ قتل صورتی یا قتل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ قتل علی الظن معنی۔ تو وہ قتل معنوی ہی کہل گیا۔ قتل
 نہ قتل صورتی پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں قتل سے قتل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ قتل معنوی یا قتل الایہ مراد
 یہ کہ پس محرم پر جزار پر مقتول جانور کا قتل معنوی۔ اور نہ قیمت ہے۔ گو نہ معنوی قتل اس طرح کما کی حقوق العباد
 اسوجہ سے کہ معنوی قتل تو شرح میں معنوی پر جیسے حقوق العباد میں۔ قتل شاکسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
 قتل کر دی پس حقیقی قتل ممکن نہیں تو معنوی قتل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گھوڑوں قیمت
 رنے میں اگر گھوڑوں مل سکتے ہوں تو قتل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے اور نہ قیمت یعنی قتل معنوی معنی ہے نہ قتل صورتی فقط
 جیسے جو کہ انکی صورت گھوڑوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی قتل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہ
 خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی ماحطہ میں کہ قیمت معنوی قتل کو اندازہ کریں۔ او
 گو نہ مراد بالاجماع۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بالاجماع مراد ہے۔ ق۔ ان جانور دن میں جلا قتل صورتی نہیں ہے
 اور جب قتل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا قتل صورتی مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
 اصول میں محقق ہے۔ اولاً فیہ من التعمیم و فی ضلوعہ التخصیص۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بن نہیں ہے اور قتل صورتی
 میں تخصیص ہے۔ ق۔ یعنی معنوی قتل تو بھر صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی قتل صورتی تو خاص نہیں
 جانور دن میں ممکن جیسا کہ مشابہ موجود ہو پس قتل معنوی اربع شہر تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کہی ایک اور کہی دوسرے
 تو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ قتالی فجزاؤ قتل یا قتل من النعم۔ من کلمہ من النعم
 متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول۔ اور جزا کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزا سے قتل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
 ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جیسا کہ خلاصہ یہ کہ جب قتل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صورتی
 یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صورتی و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا چند وجوہ معنی مراد ہے یعنی
 قیمت۔ بان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بشرط پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور غلط نہیں ہے
 منع کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قرب سے متعلق ہونا اولی ہے۔ پھر بیان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
 من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پاؤ جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہو گا
 جواب یہ کہ پاؤ کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والہر او بالنقص والہر اعلم فجزاؤ قیمتہ یا قتل
 من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد ماہر اعلم یہ کہ پس جزاؤ قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی کے قتل کیا۔ و اسم
 نعم یطلق علی الوحشی والایلی۔ اور نعم کا اسم وحشی رہا تو دونوں پر روا جاتا ہے۔ ق۔ صرف پاؤ کی خصوصیت
 نہیں ہے۔ لہذا قالہ ابو عبیدہ والاصحی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصحی نے فرمایا ہے۔ ق۔ ابو عبیدہ کا نام مہر بن یثربی
 قبیلہ اور اصحی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت مل گئی
 ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضعیف کی جزاؤ میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
 یونکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں ہر یا بائع الکعبہ الخ منکر ہے یعنی جزاؤ قتل کو بکری لیا جاوے یا طعام یا صوم۔
 والہر او باروی التقدير ہے۔ اور مراد اس جانور سے جو رعایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب
 المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ ق۔ یعنی قتل کفار کے قتل میں بکری آتی تو مراد یہ کہ کفار کی جزاؤ اس قدر قیمت ہے
 کہ اس سے ایک بکری دیا جاوے۔ لیکن یہاں قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہر یا خرید کر لیا جاتا ہے اور
 بہ نسبت طعام ہانت دینے ہار ذرہ کے کیونکہ ہر یا میں نسک حاجت بھی اور بقرون کو طعام بھی ہے اس واسطے کہ بکری فرانی

اور امداد و جلاوطنی یہ کہ گرفتار و بکری میں جیسے منہی مشابہت نہیں دہی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے کیا نہیں دیکھنے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہر اندہ کو تر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔ علیٰ ہذا اصحاب رضی اللہ عنہم نے بھی حید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اس طرح سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو بدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص ہی جانور اس کی جزار ہے۔ مگر کتبہ کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہے کہ حید کی جزار اندازہ کرنے میں نقد ورم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو بدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک ادلی ہے کیونکہ جزار میں ہی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہو گا نہ بنظر حیوان جو نہ نے کے۔ کما فی الکربانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت منوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سے لکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور وہ دونوں سے ٹیک کرنا اور اندازہ اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ بان ثرائی کا مینڈ حبابا منع یا اثرے والا کو تر تلف کرے تو صرف قید سے ذریعہ کی قیمت لازم ہے اور اس منوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں حید ہے اگر آئین سکھایا ہوا وصفت ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدایشی وصفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصفت پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں صرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کو تر مارا یا مانند اسکے جس حید میں خوبی و ملاحظہ ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کیا جاوے۔ اور متروک رہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اسکے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اسکے زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے انمانہ کیا جاوے۔ البھر۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله ہدیاً او طعاماً او صوماً عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو بدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا مہلک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں کا جنکو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینے پھر قاتل حید چاہے اُسکی بدی بجاوے یا طعام بانٹے یا روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی التحکیم فی ذلک فان حکماً بالمدی یحب النظر علی ما ذکرنا وان حکماً بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار عادلون کو ہے پس اگر انھوں نے بدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی لٹا کر کا بیان اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التحکیم شرع رفقا من علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں رہی کے لیے مشروع ہوا ہے چرمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم داسان اسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ و محمد والشافعی قولہ تعالیٰ حکم بہ ذوالعدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ الا یہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یکم بہ ذوالعدل منکم انہ یعنی حکم کریں اس مثل کا وہ عادل تر میں سے رہ جائیکہ وہ بدی جو کعبہ کو پہنچے والے۔ ذکر الہدی مضبوطاً لہ تفسیر قولہ یکم بہ۔ پس ہدیاً کو مضبوطاً ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یکم بہ کے تفسیر ہے۔ یعنی یہ کی ضمیر مضبوط مفعیل ہے

صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً

ہو اس طرف کے بڑی صفاء ہوا۔ پس ضمیر میں کو ہی بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ اور محمول حکم حکم۔ یا محمول حکم
 حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کرین ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تیز ہو یا حال ہو یا محمول ہو عدل کے حکم سے متعلق ہے کہ جب
 ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعاجم والعیام بکلمۃ او۔ پھر اسے تعالیٰ نے طعام و عیام کو کہہ کر اس کا
 ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الاختیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
 مل میں اختیار۔ ولفح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہر شے قبول
 ابو حنیفہ والی یوسف۔ کمائی یعنی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ جواب استدلال امام محمد۔ اس طرح کہ طعام و عیام عطف
 بدیہ پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطف علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزا پر نہ ہدی پر
 بدلیل اسکے کہ جزا مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزا مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف بدیہ
 پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزا پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ
 او عدل ذلک صیاماً مرفوع۔ ب۔ نفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزا پر نہ بدیہ۔ فلم یکن فیما ولان
 اختیار الحکیمین۔ پس طعام و عیام میں عادلون کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب میں نہیں
 تو ہدی میں بھی نہ ہوتی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلون کو بعد باقی کا اختیار قائل کو ہے
 و انما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلون کی جانب تو فقط تلف
 صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوتی ہے۔ و قولہ
 فی المكان الذی اصحابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا پس اس کا
 القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
 سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جان صید تلف ہوا۔ پھر غایب
 کہ عادلون کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع تبرا لایباع فیہ الصید
 یعتبر اقرب الموضع الیہ مایباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جان صید فروخت نہیں ہوتا
 تو اس سے بہت قریب مقام جان صید بیجا و خرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
 کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جو وقت صید قتل ہو واجب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن۔ ف۔ و قالوا
 والو ریکیفی۔ مثلاً نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ و المثنی اولی لانہ
 احوط واپہ عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
 جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولی و احوط میں۔ و فیصل یعتبر المثنی بہنا بالنص۔ اور
 کہا گیا کہ بیان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ ذوو عدل منکم الخ۔ فتح القدر میں کہا کہ یہی ظاہر
 واجب ہے اور شرح الصمد میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو امانت
 جمیعہ میں بصیرت ہو۔ و علی بنماص نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو قبول مثل شیخ خود کافی ہونا چاہیے گو میں نے نقل
 صریح نہیں پائی۔ اسے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل مفہوم جس سے عدل کرنا بصیرت کی تفسیل ہے روا نہیں بلکہ عادل
 ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو اشارہ تقویم فعلی بلا قائل صید اگر معتد ہو تو فاسق ہوئے سے اس کا اندازہ جائز نہیں نہ جائز
 ہوتا چاہیے اور مسترحی نے بھی جرحہ میں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے۔ و اسے تعالیٰ اعظم ہم۔ و الہدی لا ینزع الا بکلمۃ۔ اور
 ہدی نہیں نزع کیا دے مگر کہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجا یا اختیار کیا تو اس سے

کہ کے کہیں اسکو نوح مانگے۔ لقولہ تعالیٰ ہدیا بائع الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کہہ ہو نہجے والی قید نہیں ہے۔
 عین کہیہ بالا جملہ مراد نہیں بلکہ زمین حرم ہے۔ اور طعام و صوم میں کوئی قید مقصود نہیں ہے۔ و یجوز الاطعام فی غیرہ۔
 اور طعام دینا سوائے کہ کے بھی جائز ہے۔ خلافاً للشافعی جو معتبرہ بالمدی۔ اس میں شافعی رحم نے اختلاف کیا۔
 شافعی رحم طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ و نہ کہ ہدی کی طرح وہ بھی کہ میں دیا جاوے۔ پھر نقیص علیہ اور
 نقیص میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ و الجامع التوسعة علی مکان الحرم
 اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو۔ و نہ یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت
 سے اور طعام میں اناج سے ہر دو سخن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ و نہ کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں ہائی جاتی وہ یہ کہ
 نقیص علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ المدی قرۃ غیر معقوۃ فیختص بہاں او
 زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہو سکتی
 و نہ یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں زمری الحجہ و گیارہویں و بارہویں
 تک رہے۔ غرض کہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا سبب دینا دی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے
 اما الصدقة قرۃ معقوۃ فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت مقول
 ہے۔ و نہ یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و
 الصوم یجوز فی غیر مکہ۔ اور روزہ رکھنا بھی کہ کے باہر جائز ہے۔ لانه قربۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
 ہے۔ فان فزع بالکوۃ۔ پس اگر قائل صید نے کو نہ میں فزع کیا۔ و نہ یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی فزع
 کر رہی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ احزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ و نہ گویا اسنے شکار کی قیمت
 سے طعام دیدیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و فیہ وفار قیمۃ الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب تک اس کا گوشت
 مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ و نہ یعنی ہر مسکین کو جتنی گوشت ہو بھائی اسکی قیمت
 نصف صلح گیون یا ایک صلح ہو وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنه۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
 خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ و نہ کیونکہ فزع کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد فزع کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
 سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صلح گیون سے کم ہو چکے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
 فزع کرنے کے کہ ضائع ہو نہ یا کم ہو نہ چنے میں طعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نوئی۔ و اذا وقع الاختیار علی المدی
 یہدی یا بخر یہ فی الاضحیۃ۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اچھے میں جائز ہے۔ و نہ
 یعنی شکار قتل کر کے دالے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
 اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تو کہ کو قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم المدی منصرف یہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم
 جو مطلق بدولت قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ و نہ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کثیرہ و بقرہ
 ہر اند ہی قول مالک رحم ہے۔ و قال محمد و الشافعی یجوز صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
 میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں۔ لان الصغابۃ اوجوا عتاقاً و جفۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے غنم و غنمہ
 واجب کیا ہے۔ و نہ غنم نیرغالہ اور خبرہ بھی بکری کا چارہ ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اچھے کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ و یجوز
 و اسرار وغیرہ میں ہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ و عند ابی حنیفہ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
 یعنی انا الصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے سے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو نہ

کر دے۔ **ف**۔ اور قرآنی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صاحب دینی اور مسلم کے تعلق و جنوعہ انکار ہوا
 و طعام کر دیا۔ **ا**۔ قول انہی کہ قیمت کے سوا جانور سے اندازہ کر دینا لحاظ ہی افضل کہنے کے بعد و بعد تعالیٰ الم۔
 و اذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام بر واقع ہوا۔ **ی**۔ يقوم المسکین بالطعام عندنا۔
 تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ **ف**۔ بخلاف شافعی رحمہ اللہ کہ انکے
 نزدیک صید مقتول کی نظیر شکار کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ **ل**۔ لانه جو المضمون فی حقیر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول
 شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے۔ **ف**۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے۔ **و**۔ و اذا شری
 باقیمہ طعاما لصدیق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض
 طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع کیون یا ایک صاع چھو بارے یا جو دیوے۔ **و**۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین
 اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ **ف**۔ یعنی گیہوں سے کم
 نصف صاع یا چھو بارے جو سے کم از صاع۔ **ل**۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں یہ صرف
 الی ما جو المصنوع فی الشرح۔ وہ پھر یگانہ اس طعام کی طرف جو شرح میں معبود ہے۔ **ف**۔ کیونکہ ایک رقمہ کافی نہیں
 اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرح میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ نظر میں بھی معبود ہے۔
 شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ **م**۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کثر ہے اور زیادہ
 دینا روا ہے۔ **ن**۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاماً۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول
 کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ **ف**۔ یعنی اگر ابتداً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگانا پس
 قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ **ث**۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوماً۔ پھر ہر نصف
 صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ **ف**۔ جسکی قیمت سات سے کر لے۔ **ل**۔ لان تقدیر
 الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمتہ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ
 کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ **ف**۔ فابریہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزہ سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رحمہ اللہ نے
 کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزہ دن کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا
 غیر ممکن ہوا آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرح میں مسطح معبود ہو اسی طرح مراد ہوگی
 تقدیر ناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ **ف**۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ **و**۔ والتقدیر
 علی ہذا الوجه معبود فی الشرح کافی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اماند کرنا شرح میں معبود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ
 میں ہے۔ **ف**۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم
 کے کہ شلہ صدقہ دن میں دہی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن العمام نے صاع اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چارم صاع ہو۔
ق۔ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ **ف**۔ یعنی جو کچھ طعام حساب
 میں آتا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزہ دن کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ **ف**۔ فہو غیر
 ان شاة تصدق بہ۔ خود مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ **و**۔ ان شاة صاع عشر یوماً کا طار۔ اور چاہے تو
 اسکے عوض جوہ ایک روزہ رکھے۔ **ل**۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں
 ہے۔ **و**۔ کذا لک ان کان الواجب دین طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
ف۔ شاة ایک مسجد کی مارتائی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ **ن**۔ لظہم قدر الواجب

جب تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ فـ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرج بہت۔ پھر گندہ نہ ہو گیا ہو۔ فـ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً مستحساناً
 اسپر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر کچھ کی قیمت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور حکم
 بدیل استحسان ہے۔ واقیاس ان لا یفرم سوی البیض لان حیوۃ الفرج فیہ معلوم۔ اور قیاس یہ تھا
 کہ سوائے اندھے کے کچھ غنا میں نہ ہو سکتے کہ بچہ کا زہر ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض مدلیخ
 منہ الفرج اکی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اندھے اتوتوت کا ادھر رکھتا ہے کہ اس سے زہر نہ بچہ ہر آمد ہو۔ فـ پس اصل
 اس میں بچہ زہر ہونے والا ہے۔ والکسر قبل آوانہ سبب الموت۔ اور قبل وقت کے ٹوٹا بچہ کی موت کا سبب ہے
 فـ اور بیان ہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے اندھے کو مارا ہے۔ فـ حال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مارنا احتیاطاً
 اسی پر عواذ کیا جاوے۔ فـ کہ قبل وقت توڑنے سے مر گیا۔ و علی ہذا اذا ضرب بطن ظلیہ فالقت جینا
 میتا و ماتت فعلیہ قیمتہا۔ اور اسی استحسان پر اگر گاہن ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ مثال گئی اور مری تو
 محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ فـ اور اگر صرف بچہ مرنا اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زہر
 پیدا ہوتا۔ ویس فی قتل الغراب والحدأة والذئب والغرب والبقارۃ والکلب العقور جزاء۔
 اور کوئے نجس خوار اور چیل و بھیرے وچے دیکھتے گتے کے ارڈانے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ فـ اگرچہ محرم ہو یا حرم
 میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحبل والحمام الحدأة والبیۃ والغرب والبقارۃ
 والکلب العقور۔ بدیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہانی جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل
 کیے جاوے گئے چیل و سانپ و بھیر وچہ ہا اور کٹھاکتا۔ فـ رواہ البخاری و مسلم۔ اس حدیث سے حرم میں بھی
 انکا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم البقارۃ والغراب والحدأة والغرب والبیۃ
 والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے وچیل و بھیر وچہ
 دیکھتے گتے کو۔ فـ صحیحین کی روایت میں ایچہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں غریب کے بجائے چوہے ہیں
 مصنف رحم نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت میں ایل اوداؤد و فیو سے سابق گذری۔ لہذا مصنف
 نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیر یا بعض روایات میں مذکور ہے۔ فـ یعنی مع کلب
 عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیر یا ہے۔ فـ یعنی
 بھیر یا کاتھے وچھارنے والا موزی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹھاکتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام
 ہر ایسے موزی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کٹھاکتا و بھیر یا وغیرہ سب کو شال ہے۔ او یقال۔ یا کٹھاکتا۔ فـ
 کلب عقور سے ہی معروف کٹھاکتا مراد ہے۔ اور بھیر یا بطریق قیاس اس سے لاق ہے کیونکہ۔ الذئب فی حناء۔ بھیر یا کلب
 عقور کے معنی میں ہے۔ فـ یعنی بغیر تعریض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یا کل البیض وخیط لانه
 یتدری بالاذی۔ اور غراب یعنی نرغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ اجتدار میں پل کرتا ہے
 فـ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر بھیر نے کے ایذا دیتا ہے اور یہ لام مصنف نے کرنا ذکر
 کیا جیسا کہ شایع اکل حرم نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شایع کا سو ہے اور کر نہیں لگا۔ غراب کی دو قسم
 کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یا کل البیض والذی یخلط۔ مراد نرغ سے وہ نرغ و صرف گندگی
 کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہ مراد کھاتا ہے نجاست میں کھاتا ہے اور

تو دانہ کا سناٹہ کیا جاتا پس جو اب دیکر دانہ کا سناٹہ نہیں چکے نجاست کا سناٹہ ہوا۔ لائے بتدی بالاذی کیونکہ غلط کرنا
 نجاست سے پہلے کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ باقی کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں
 وہ پہلے نجاست پر جو بیج ڈالتا ہے تو وہ مثل جنس خوار کے ہر سم۔ اما العقیق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقیق تو وہ مستثنیٰ نہیں
 ہے۔ فـ۔ بلکہ اسکی قتل میں جزار لازم ہے۔ لائے لایسی خرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کھاتا ہے۔ فـ۔ اور اگر غراب
 میں داخل ہوا تو وہ نجس کو نہیں کھاتا اگر نایع کر کے۔ ولایتدی بالاذی۔ اور جس کھانے پر پہل نہیں
 کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کتا ہو یا نہ ہو
 فـ۔ کیونکہ حدیث احمد او دین صرف کتا ذکر ہے کتا صفت نہیں ہے۔ والمتانس والمتوحش معا سوا۔ اور
 دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ فـ۔ یہ بنا برآ کہ منہا بصیغۃ مستثنیٰ ہے اور اگر منہا بصیغۃ موصوفہ
 جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پاوا اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزار لازم ہے۔ لان المقبرنی ذلک الخفس۔ کیونکہ معتبر
 در بارہ جزار کے جنس ہے۔ فـ۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جس کبوتر میں سے پالو ہوا بھی حرام و جزار دونوں
 میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ و کذا الفارۃ الالطیۃ والوحشیۃ سوا۔ اور دونوں ہی ویسی جو با جنگلی وحشی
 جو پالو دونوں برابر ہیں۔ فـ۔ اسکا مثل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزار واجب ہے اسی جنس کا پالو ہوا اگر دین
 رہنے والا مارنے سے جزار لازم ہے۔ والنصب۔ اور سوسار۔ فـ۔ یعنی گوہ۔ والیرلوع۔ اور جنگلی جو پالے لیساں
 الخفس المستثناة۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فـ۔ یعنی ہر یئہ قیاس علت اذیت کے
 پانچوں کے ساتھ میں آنکو داخل نہ کیا جاوے۔ لائے لایبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں
 کرتے ہیں۔ فـ۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی یعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل
 البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئی۔ اور بعض دخل وبراغیث وفراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے
 یعنی تول شافعی واحد ہے۔ بعض کا واحد ہر جسکو پشہ یعنی چمکھتے ہیں اور غل کا واحد نلہ یعنی چوٹی۔ اور
 براغیث جمع برغوث جسکو یکک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ فراد چوٹی چوٹی یا کلونی اور
 اگر بڑی ہو تو اسکو حملہ کہتے ہیں م۔ یونہی حشرات الارض منقذہ خفس و سلخات و ذب و ذباب و زبور و دلمہ
 و صلیح البیل و مرمردام حین دابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں۔ المعبط۔
 ح۔ اسکا مثل بدن سے متولد ہونا اور صید ہونا جزار سے مانع ہے چنانچہ امام مہنف رحم نے فرمایا۔ لائے لیست
 بصیو و لیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ فـ۔ تو جزار
 ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیہ بطباعما۔ پھر جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں۔ فـ۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔
 والمراد بالقتل السودا و الصفرۃ الی توذی۔ اور جویشی سے مراد سیام جویشی باز رہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔
 و بالیو ذی لایحل قتلها و لکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولیٰ۔ اور جویشی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا
 حلال نہیں لیکن جزار واجب ہوگی (اگر ارادے) وجہ اول علت کے۔ فـ۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں
 اتول سیاہ چنٹا لان تجزیہ سے بغیر چمکھتے نہیں لائے لیکن چمکھتے خصوصاً منہاں کھانے میں موزی ہے۔ کھل مارے
 میں جزار نہیں قتل چمکھتے کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بائنا و مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جو یا
 جلا ارڈا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک قبیلہ بھر طعام۔ لائے متولدہ من القفۃ الذی علی البدن
 کیونکہ وہ اس میں کھل سے پیدا ہوا ہے بدن پر ہے۔ و فی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے

کچھ طعام دیدے۔ دینا بدل علی انہ پجزیہ ان یطعم المسکین شنباً یسیر علی سبیل اللہ باجمہ۔ اور یہ قول ابن عمر
 دلائل کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ نفیست کھارے بطور مباحث کے۔ **فت** نہ بطور صدقہ تبلیک کے۔ **فت** والہ لم یمن
 مشعاً۔ اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو۔ **فت** حتی کہ روٹی لاکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کھا کہ یہ فعل دوزخ دے
 یا اشارہ کیا تو متقی و عبود بن اشارہ کرنا اسے پر کفارہ ہے۔ سرورجی نے کہا کہ یہ بید ہے اس واسطے کہ فعل کچھ صید نہیں کی غلہ
 سے انا کہ امن ہو پس مارنے دے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہو جامع۔ **ومن قتل جرادة تصدق باشارہ**۔ اور جس
 محرم نے شیر یا بادلانی رہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ **لان الجراد من البر**۔ کیونکہ شیر یا بادلانی کے صید ہیں سے ہے۔ **فان**
ما یکن اخذه الا بحیلة ویقتصدہ الا خذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد
 کرتے۔ **فت** شیر کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں
 بڑا ہم وگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج با عمرہ کو نکلے تو ایک جفندہ خیرون کا سلٹنے آیا تو ہم نے انکو تلواردن
 و لایحیون سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی
 و ابو داؤد۔ جواب یہ کہ۔ اسناد بن ابو المنزم رادی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث دہم ہے اور صحیح ہے کہ کعب الہیاء
 کا بلی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ جھلی کی طرح یہ بھی بغیر نزع کئے ہوئے حلال
 ہے تو کیا صید البحر ہے۔ و تمرہ خیر من جرادة۔ اور ایک جھوہارا ایک شیری سے بہتر ہے۔ **فت** قول عمر بن الخطاب خیر من جرادة
 بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک جھوہارا ایک شیری سے بہتر ہے۔ **فت** رواہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
 مرسل و مسند۔ **منع**۔ و لاشی علیہ فی ذبح السلفاء۔ اور محرم پر سلفاء یعنی کھجور انا رڈانے میں کچھ دھم نہیں ہے۔ **لان**
من النوام و الحشرات۔ کیونکہ وہ کثیرون کو ثور دن میں سے ہے۔ **فت** فاشبہ الخنافس و الوزغات۔ پس وہ کثیرون
 کے کثیرون اور کثیرون سے مشابہ ہو گیا۔ **ویکن اخذه من غیر حیلہ**۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ و کذا لا یقتصد
 بالاختلاف یمن صید۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ **فت** اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ **ع**۔
ومن حلب صید المحرم فعلیہ قیمة۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودہ لیا تو اس پر دودہ کی قیمت واجب ہے۔ **لان**
البلین من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودہ تو صید کی اجزاء سے ہم پس کل کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور
 کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودہ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے۔ **ع**۔ **ومن قتل**
ما لایوکل لحمه من الصید کالسباع و نحوہا فعلیہ الجزاء الا الاستثناء الشرح۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا
 گوشت نہیں کھایا جیسے دندے و آنکے اتند (بارد شکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سو اسے انکے جگو شرح نے
 مستثنیٰ کر دیا ہے۔ و ہوا عدوناہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جگو ہم شمار کر چکے۔ **فت** بھیر یا و کلب عقور۔ اور یہی ظاهر الا
 جو اور ایک روایت میں دندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے۔ و قال الشافعی لا یجب الجزاء
 لانما یجلی علی الایاء و قد خلعت فی الفاسق المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ
 جانور اپنی ذات میں ایذا و بر جھول ہیں تو انہیں فاسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے۔ **فت** اور کلب عقور سے
 یہی معروف کتاب راہین جو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اپنی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد ہوا ہے حرکت سے عداوت
 ہو چناؤ سے لہذا الحیر و حیاء وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ **الغایہ**۔ و کذا اسم الکلب یسناد و السباع باسم بالغة۔
 اور یوں ہی کلب کا اسم ازماہ لغت کے عام درندوں کو شامل ہے۔ **فت** چنانچہ اس پر حدیث دلائل کرتی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قحط بن ابی سب پر دغا فرمایا کہ اطمع علیہ کلبا من لایک۔ یعنی الہی اس پر اپنے کتوں میں سے

ایک گناہ کر دے پس غنہ لعنہ کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔
 یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ متفق نے بدائع سے فیر و چتا و سیاہ گوشت قتل کر فی الجاہل
 نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ و لنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر روایت کے۔ ان السبع حیدر و حیدر
 و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولیٰ صطا و ہر اولد نفع اذہ۔ یہ کہ وہ دے حیدر میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
 میں مقصود ہونے کے خواہ کمال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلحہ کے ذریعہ سے شکار کھیلنا جاوے (جیسے چتا وغیرہ)
 یا اسکی ایماہ و در کرنے کی فرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہر۔ اور حیدر اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے
 گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق متفق لما فیہ من البطل العمد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا
 ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس
 کرنے میں پانچ سے بڑے جانے میں لیکن دار و ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور پرسان
 و جہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہر بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث
 صحیح میں وضع یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ حج ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ حیدر میں لیکن
 انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا و لعرف الملک۔ اور کلب کا حذف عرف میں درندہ
 ہے۔ نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
 ممکن ہے مجاز بیان نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیان حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور و وحشی نہیں
 ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز نفوی میں سر درندہ موزی کو شامل ہے قتال فلعن الحق لایعد وہ والہر تعالیٰ
 م۔ اور ظاہر راویانہ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے۔ ولا یجوز تعینہ شاة
 اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ وقال زفر حجب بالنعۃ ابغث اعتبارا بأكول اللحم۔ اور زفر
 نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جانتھک پہونچے قیاس ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
 جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام الضبع حیدر و فیہ الشاة۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے
 کہ ضبع یعنی کفتار حیدر اور اس میں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جابر بنہ اسطرح ہے کہ میں نے جو چھا کہ
 ضبع کیا حیدر فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث
 معمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے درندہ قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم۔ سے معافیہ
 ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر حیدر کے واسطے اسکا مثل یعنی ہر ابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
 کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا اتھی۔ نقلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و حیدر کو
 اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفخ۔ ولان اعتبار قیمتہ لکان الاستفلا جلدہ لالانہ
 محارب موز۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کمال سے نفع حاصل کرنے
 کے دخل سے ہوتا اسوجہ سے کہ وہ ثرائکا موزی ہے۔ ومن ہذا الوجه لایزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا۔ اور اس
 دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھایگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کمال ہے تو کمال
 کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کمال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ وہ اہم
 نے اوپر لکھا و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولیٰ صطا و ہر اولد نفع اذہ۔ تو صرف کمال کی خصوصیت کمال رہی علاوہ ہر
 قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل الا یہ میں تو مطلقاً حیدر و ضبع کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کمال کی اور معارضہ

آیت سے نہیں جو سکنا۔ شخص افغ۔ پس ظاہر کلام التحق رحم ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رحم کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ وادھامال السبع علی المحرم فقتله لاشی علیہ۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتباراً بالاجل الصائل۔ اور زفر رحم نے کہا کہ واجب ہے قیاس اونٹ حملہ آور کے قتل یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر دیا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یون ہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ماروی عن عمر بن الخطاب انہ قتل سبعاً وابدی کبشاً وقال انا اتد انماہ۔ اور باری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رحم سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رحم نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک کبرا بادی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ قتل۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر یہی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے صحیح ہے کہ اصول الخفیہ میں بحث نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع المتعذر یعنی مثل نواسق کے جائز ہے اسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع دواور کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا قرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ما دونہ فی دفع المتوہم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ق۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان کیون ما دونہ فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ق۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت توہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجواز حقالہ۔ اور باوجود شایع کی طرف سے اجازت ہونے کے جواز واسطے حق شایع کے واجب ہوگی۔ ق۔ ان اگر حق العباد بھی مطلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الاجل الصائل لانه لا اذن لمن صاحب الحق وجوباً بعد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو مقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور مقدار بند ہے۔ ق۔ یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت مل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شایع غرض مل نے قتل کی اجازت دی تو جزا احرام واجب نہیں۔ پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شایع کے کوئی حق مطلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو اسنے اسنے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے۔ ق۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ جو ک سے مضطرب ہو کہ صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما لوناہ من قتل۔ کیونکہ اجازت بدیل نص مقید بقفا۔ یہ چنانچہ ہم نے سابق میں عادت کر دی۔ ق۔ یعنی تو تعالیٰ فمن کان منہ مریضاً او بادی من راسہ الاثر۔ میں ضرورت کے وقت سرخندانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا یاس للمحرم ان ینزع الشاة والبقرۃ والبعیر والذبا جازہ والبط الا علی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے اونٹ و مرغی اور ہوا و بھوک۔ لان نذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں جو وحشی ہونے کے۔ ق۔ یعنی انکی اصلی خلقت تو حمل نہیں ہے۔ والہذا بالبط الذی کیون فی المساکن والنیاح فی لانه لوفت باصل الاختلاف۔ اور لہذا سے مراد

وہ ہاں پر گھرنے سے نہ ہونے میں رہا کرتا ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو دہی ہوئی ہے۔ فـ کسی وحشی جنگلی نہیں
 ہوتی ہے۔ جیسے کہ بوتر دن میں ہاں کو بھرنے کی قسم ہے۔ وگرنہ فوج حاکم ماسوا فطیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کے بوتر ہاں کو فوج
 یا تو اس پر جہاز لازم ہے۔ خلافاً لما لک کہ اہل اوت متاسس ولا یمنع چنا حیہ لیلو و نموضہ۔ بر خلاف قول ملک
 کے۔ وکی دلیل یہ ہے کہ ہاں کو بوتر خود ہاں کو لگوں سے انوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے منہ نہیں ہوتا اور ہاں کو ہاں سے
 ہونے کے۔ فـ یعنی اڑنے میں ہاں کو سستی کرنے میں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کر لے وہ صید کی طرح منع نہیں
 ہے۔ و سخن نقول الاحمام متوحش باصل الخلقہ متمنع بطیرانہ وان کان لعلی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ بوتر
 یعنی ہاں میں اصل خلقت میں وحشی مانع ہوا جو کہ اپنے آسمان سے منع ہے اگرچہ آسمان میں شست ہو۔ والا شین ہاں
 عارض ظلم معتبر۔ اور ہاں ہونا عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا۔ فـ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ الحاصل صید ہونے
 میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور یہ بھی بل جانا معتبر نہیں ہے۔ و کذا اذا قتل فلیما مستاک۔ اور یوں ہی جب
 ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یطہر الاستیساس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے
 تو بل جانا اس کو باطل نہیں کریگا۔ فـ جیسے برعکس یعنی اصل میں مالد و ہاں کو تو وحشت عارض ہونے سے صید
 نہیں ہوتا۔ کالبیعد اذا نذر لایاخذ حکم الصید فی الحرۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید حکم
 نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جائے۔ و اذا ذبح المحرم صیداً فذبحہ میتہ لایسل الکلمہ۔ اور جب محرم نے کسی
 شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہی اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ فـ اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف مضطر کو
 حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فـ ایک قول میں۔ بھل ماذبحہ المحرم فغیرہ لانه عامل
 لہ فانتقل فطہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اس کا فعل غیر محرم
 منتقل ہوا۔ فـ اور غیر محرم ذبح کرنا تو اس کو حلال ہوتا۔ رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ و لنا ان الذکاۃ فعل مشروع
 اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے۔ فـ جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ و ید افعل حرام فلا یكون ذکاۃ۔
 اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبہ الجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ فـ کہ ذبیحہ نہیں بلکہ
 مردار ہے۔ و ہذا لان المشرع ہوالذی قام مقام النیر بن الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا
 اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان غیر وجدائی کرنے کے قیاس مقام ہے۔ فـ کیونکہ گوشت
 پاک اور خون منقطع نہیں ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا جیسا کہ واسطہ آسانی دینے کے
 فـ پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہو اسکا مجموعی نے کیا
 تو مردار ہے اگرچہ خون بہا دے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے۔ فیعدم بانعدام۔ پس حلال ہونا عدم
 ہوگا جو ذبیحہ مشروع عدم ہونے کے۔ فـ پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم
 الذابح من ذک شیان۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا۔ فـ باوجودیکہ اس مردار
 کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قبیحہ ااکل۔ تو اس پر کھانا اس کی قیمت واجب ہے۔ فـ یعنی مع استقار کے۔ عندی فیستقام
 یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال الیس علیہ جزاء ااکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اپنے کھانا اس کی جلا و سیر نہیں کر
 صرف استقار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی توہم جیسا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی
 کچھ کھا جائے تو اس کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہذا ان خبرہ جنتہ فلا یزیدہ بالکمال الا استقام
 اس کی دلیل یہ ہے کہ محرم مردار تو محرم نہیں ہے بلکہ اس کے کھانے سے اس سے استقام کرنے کے لیے واجب ہے۔

تو حدیث مہول ہوگی اس بات پر کہ حرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید بیع کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او
 معناه ان یصاد باہرہ - یا یعنی یصاد کے یہ کشتار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 سمیعین جو اوپر گلدی آئیں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھوں نے کہا کہ یقین فرمایا
 کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہیں پوچھا کہ اسکی نیت میں نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر حمادی رحمہ اللہ نے یہی قول جو ہلال
 مدہب پر حضرت عمر و ابو ہریرہ و طلحہ بن عبیدہ السدوسی و عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر میں لکھا
 جا چکے - م - ثم شرط عدم الدلالة - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو حکم صید کھانا اس شرط سے حلال
 ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - و ہذا تمھیں علی ان الدلالة محرمہ - اور یہ شخص جو اس
 بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
 ہے - قالوا فیہ روایان - مثلاً حج نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں - ف - ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے
 محرم کو حکم صید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوسی نے مدایعہ اول
 پر تفصیل کی - و وجہ المحرمۃ حدیث ابی قتادہ رضی اللہ عنہ و قد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے اسی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس
 دے کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر کے کا حکم نہیں کیا - یا ان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا
 ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ غفیلہ
 کہتے ہیں تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں اہل نصیب وہ ادبعا و لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
 واسطے حلال ہے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاسر تعالیٰ اعلم - م - و فی صید المحرم اذا فوجہ
 السحلال فجب قیمۃ تصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص بیع کر دے
 تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقروں پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تحریم ہے - لان الصید
 استحق الامن بسبب المحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر شخص احرام باندھے
 تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
 جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے قول کے جو ایک حدیث میں جبین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور نہ کی صید کو نفرت
 و دلائل جاری ہوا کہ سے اتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق ہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
 ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حج کہ میں آپ نے حد و شمار اتنی غزوہ جل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
 کہ سے اصحاب اخیل کو سوا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
 کیا گیا تھا پھر اسکی رحمت و اقیامت باقی ہے اسکا رحمت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تغیر نہ کی جاوے اور اسکی
 برہی گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گراماں کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکارا کہ ملک کو پوچھانے کے لیے اسکا
 عباس بن مطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سوائے اذکر کے کہ وہ ہندی قرون و گھرون کے واسطے ضروری ہیں
 آپ نے فرمایا کہ سوائے اذکر کے - رواہ الا نسائہ فی صغیرہم وغیرہم - واضح ہے کہ نباتات سے ملو جو آپ جی ہونہ وہ
 کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا شکر لیکر کہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ اس
 کے حکم سے تمھارے سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال جو ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی

دخل المحرم بمبیدہ - اور جو شخص حرم میں سے مہر کے داخل ہوا - فتنہ اگرچہ محرم نہ ہو - فطیلعہ ان پر سہلہ فیہ - تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں آسکو چھوڑ دے - اذاکان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - فتنہ یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو - خلافاً لکشافی فائدہ بقول حق الشیخ بالظہری ملوک البعد لحاجۃ البعد - برخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کہ وہ فرمانے میں کہ جسدہ کے متعلق ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شریعہ کا حق نہیں ظاہر ہوتا - فتنہ بکسباج میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھئے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکو لانا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی المحرم وجب ترک التعرض لحرمة المحرم - اور ہماری محبت یہ ہے کہ یہ مہر جب حرم میں موجود ہوتی تو حرم کے احرام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اور صار ہو من صید المحرم فاشی الامن لما روینا - یادہ حرم کی مہر سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابقہ - فتنہ یعنی لایفر صیدہا - یعنی دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کنایہ کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت ظنان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہی فساد میں جس ہرن کا شمار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید المحرم ہے جب تک وہ ان سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم میں صید کا جو وہی صید المحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہم وہ البیع فیہ ان کان قائماً - پھر اگر اپنے صید کو فروخت کر دیا تو بے حق میں بیع ہو کر وہ بیانیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - فتنہ حتی کہ اگر کپڑا و صید و چیزوں کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع ہو کر بیانیگی بنا بر آگے کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - وان کان فاشیاً فطیلعہ المجزأ - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جہاد واجب ہے - فتنہ خواہ صید مرگیا یا مشتری اسکو کہیں لیکھا ہو - لانه تعرض للصيد تغویۃ الامن للذی استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جتنا مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا - فتنہ جو مستوجب جزا ہوتا ہے وکذا لکسباج المحرم البعد من محرم او حلال - اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - فتنہ یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جہاد لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - فتنہ یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وئی بیتہ ادنی قفص معہ صید طیس علیہ ان یرسلہ - اور جس شخص نے احرام باندھا حالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی بیچرہ میں صید ہے تو اس پر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے فتنہ یہی مذہب عبد السمیع الحارثی رحمہ اللہ اور مجاہد و ذہبی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بافتان احرام باندھتی ہے چھوڑنا واجب ہے - سعف - وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ - اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر اسکا چھوڑنا واجب ہے - فتنہ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانه متعرض للصيد باساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان فی یدہ - تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا کہ با اس کے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابة كانوا یخرجون وئی یوتہم صید وودواجن - اور جاری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھنے حالانکہ ان کے گھروں میں صید اور دواجن ہوتے تھے فتنہ دواجن جمع دواجن وہ ہرن وغیرہ جو کبھی کی طرح بل جادے - صید جمع صید اور مراد پرند و فیو جنگلی - حاصل ہے کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے - ولہم یقتل عنہم ارسلہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صید کو چھوڑنا بقول نہیں ہے - فتنہ حالانکہ اگر چھوڑنے تو اسکی قتل کی ضرورت تھی - وند لک جہاد العادۃ العاصیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاشی علت جاری چلی آئی ہے - فتنہ کہ برابر طبقہ تابعین تہجہ تابعین و ان کے بعد دواجن میں جبکہ یہی طریق رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صید کو چھوڑ دینا واجب نہیں جتنا اس پر چھوڑنے میں

صیدہا لایفر صیدہا

وہی من احد سے الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ فتنہ گویا بتیلا اعلان کے یہاں
 ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابو بکر بن عباس من یزید بن ابی زیاد من عبد المر بن الحماث روت قال کان حج الحجۃ۔ یعنی عبد المر
 بن الحدیث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طمع طمع کے میوہ چھوڑ جانے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدیثنا
 عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ اثم۔ یعنی مجاہد نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک
 جماعت کے ساتھ بن صید سے راجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے پس انکو ان میوہ کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا
 مع ت۔ یہ اسناد بے شبہہ حید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ میں تھے کہ انہوں نے ایک یہی علمنا مد جلا آیا تو بقول
 حضرت ابن مسعود روتہ کے۔ ما راہ المسلمون حنا فمرو عند الحسن۔ جو بات مومنوں نے بتوئی تھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
 اچھی ہے۔ کما رواہ احمد والطیالسی والبخاری والبیہقی۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بتیلا
 حدیث مرفوعہ کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے موشین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات میں مانند قوله ثم
 اولک ہم المؤمنون حقاً۔ اور اولک ہم المفلحون۔ اور قوله تعالیٰ رضی اللہ عنہم در ضوا عنہ۔ اور انہوں نے ایک بہت کثرت سے
 میں اور خود اجماع است بلا خلاف حجت ہے اور است سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام
 میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا ناعا اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے
 م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر فویہ واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے
 وہو یس متعرض من جتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالیت والنفص
 لایہ۔ کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور نفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ۔ فتنہ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت
 کیے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملک۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے۔ فتنہ اور ملک میں ہونا کسی صید سے
 تعرض نہیں ہوتا۔ قاضی خان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گردن میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنہیں جنگلی
 کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سبزی وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو
 محفوظ کرنا کچھ نہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ مفع۔ ولو ارسلہ فی معازرہ فو علی ملک۔ اما اگر محرم اسکو کسی جنگل میں
 چھوڑ دے تو بھی شرفادہ اسی کے ملک میں باقی ہے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ خان شخص نے اسکو اپنے ملک میں
 کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ کر لے۔ تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے
 خارج ہوگی۔ فلا معتبر ببقا الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فتنہ یعنی تعرض ترک کرنے میں
 یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ مرف ہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بافتان
 چھوڑنا واجب ہے و فرج احرام میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے
 اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان النقص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع۔ اور کہا گیا کہ اگر نقص اسکے
 ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے۔ فتنہ کیونکہ مال کو ہبا کر احرام ہے۔ پس کسی
 مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے کہا کہ دائرہ علماء کے نزدیک مرف نقص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال
 فان اصحاب جلال صید اثم احرام قدر سلہ من یدہ غیرہ ضمن۔ کہا کہ اگر محرم نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسے
 احرام باندھا پس کسی غیر کے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص خاسن ہوا۔ فتنہ کیونکہ مالک نے اسکو
 بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ بہ حکم ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فتنہ یہی قول
 مالک رحمہ ہے۔ وقال لا یضمن لان الکسر سل امر بالمعروف ناہ عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ مٹا من

نہیں چوگا کیونکہ چھوٹے والا امر معروف و نہی اور منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے جو کچھ کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو باجمہ میں پکڑا تو اس نے منوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اسے تعالیٰ نے فرمایا۔
 وما علیٰ احسنین من سبیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہٰذا ملک
 الصيد بالاختیار محترما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ دوسرے نہی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یطیل احتراما
 باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
 بدستور قائم ہے۔ وقد ائلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس ملک کو ضامن دینا۔
 ف۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اس نے حلال ہو چکی
 حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالہ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی
 ہو۔ ف۔ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ ف۔ اس لیے
 کہ احرام میں شکار کرنا منوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی منوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول
 اسکا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔
 ویکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو باین طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھرمیں چھوڑ دے۔
 ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعذرا۔ پس جب چھڑانے والے نے
 محرم کا ہاتھ اس سے شل کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اسکے ہاتھ میں آگئی
 توقیفہ شادیا اگرچہ اسکی ملک زائل نہ ہو۔ وفظیرہ الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
 جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ ف۔ معارف جمع معروف۔ مراد لہو لعب کی چیزیں مثل طہورہ و جربط و عدد
 وغیرہ اگرچہ چیزیں دخول طہورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے
 منیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک ضامن ہوگا اگر اس آلہ طہورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ
 تراشی و کھد سی ہوئی گھڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔
 م۔ واذا اصحاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو
 پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضامن نہیں ہے۔ لانه لم
 یملک بالاختیار۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اسکا مالک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم یبق مملکا فتملک فی حق المحرم۔
 کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا عمل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرّاً۔
 بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جیسے معنی یہ کہ اندم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم
 شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک خشی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری النحر۔ تو ایسا ہو گیا
 جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک یا لا جملہ نہیں ہو گیا
 فان تملک محرم آخرنی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں چھڑانے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا

فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے۔ فتنہ کیلئے اصل یہ کہ
محرم پر جزاء ایک فعل منوع کا کفارہ ہے اور منوع بیان یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض لمصیبت
بازا کہ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ واما قتال
مقرر لحدک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ فتنہ چنانچہ اول شاید جھوڑ دینا تو پھر امن
میں ہو جانا ممکن ہو تا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے مدد دے ہو گیا۔ یہ وہم نہ کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا
کیونکہ فرمایا۔ و التفریہ کا لا بتدانی حق النصفین۔ اور تفریہ کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتدا سے
فعل کے ہے۔ فتنہ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اسے ابتدا از قتل کر دیا۔ کشود و الطلاق قبل
الدخول اذ ارجوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ بین جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جب کہ
انہوں نے رجوع کیا۔ فتنہ صودت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر
کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ
پورا مہر لین دیا گیا پھر اگرچہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لیں۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ
ہندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہونے میں اس کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہر گز ضامن ہونے میں گویا ابتدا از ظلم ہے۔
اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدا کی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسے تو گرفتار کرنے والے محرم کا منفعہ کھو دیا کہ وہ جھوڑ دے
لہذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القتال۔ اور پکڑنے والا اس لئے دالے سے رجوع کرے گا۔ فتنہ یعنی گرفتار کرنے والے
نے جو کچھ تاوان دیا پر وہ قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔ ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال
زفر رحمہ۔ اور گناہ زفر ہے۔ فتنہ اور ضامن نے بھی ایضاح۔ لایرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔
لان الاخذ مواخذہ لصیغۃ ظاہر جمع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر موقوف ہے تو وہ تاوان غیر ہے پس
نہیں لے سکتا۔ فتنہ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ ایک فعل کا عوض ہے۔ ولما ان الاخذ انما یصیر سبباً
للضمان عند اتصال الملاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت
متصل ہو۔ فتنہ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا
محرم ہے۔ فتنہ یا قاتل جعل فعل الاخذ علۃ۔ تو قاتل نے پوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ فتنہ
یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ غیكون فی معنی مباشرة علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا
ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ فتنہ کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا
تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیمحال بالضممان علیہ۔ تو تاوان کا احاطہ قاتل ہی پر ہو گا۔ فتنہ پس جو اپنے تاوان
دیا وہ قاتل پر چاہیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہوتا ہے ہلاکت کے ہے پس قاتل نے
اپنی علت کو بدل کر دیا کہ قاتل ہو گیا۔ تو اس علت کا متکب بھی خود قاتل ہو لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے
کے خطا دار ہے تو ضامن ہوا اور نظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام صنف م اشارہ
کر تا ہے کہ خلاف صرف ذکر کا ہے اور ضامین نے امام رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا۔ ماسر اطم۔ اور اگر حلال سے صید ہم
کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دیا تو بافتاق دونوں کے ایک ایک جیسے دین پھر گرفتار کر دیا
نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ م۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حبشیش الحرم او شفق حبشست
بملوکتہ۔ اور اگر کسی نے محرم کی تمسک کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک میں ہے۔ و جو ملائیتہ النایس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم ہے جو جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ فضیلت قیمتی۔ نو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاشتے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ رع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہر اور دافع ہو کہ مسئلہ کی موت میں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جے یا از غر ہو کی تو اس کے کاشتے میں کچھ نہیں ہے یا از غر ہو کی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں ہیں ٹوٹی رسو گئی میں بھی کچھ نہیں پھر جی ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو کی جسکو لوگ اگاتے دجالتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاشتے و اکاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ یہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جانتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی رسو گئی ہے اور نہ از غر ہے تو اس کے قطع میں جڑا قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتھا مثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختل خلا یا ولا یغضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھاس کی بری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے ٹوڑے جاویں۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلاصی گھاس ہے اور شجر برابر تھا جو اس میں خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف بری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ دافع ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے اور انجملہ پھر دشمنی و تکلیف بان میں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ معاً۔ ولا یكون المصوم فی بندہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت قرار پر تقسیم کرے۔ لان حرمتہ تناو لہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ ہوجا احرام کے۔ ف۔ تاکہ نسل کا تادان ہو کہ روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان الاحمال علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تادان صل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ المصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ حال اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ و تمصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ و اذا ادا ہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جب کہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابدار سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا احترام قائم ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاشتے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملکہ بسبب مخطوہ شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کا شنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی قتلہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکالینگے۔ ف۔ اور کثرت قیمت ادا کر کے بیچنا شرع کرینگے جو خدا سے شیطان کے۔ تو جب حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکفر اہتہ بطلاط الفیصد والفرق بان ذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف فیصد کے اور فرق وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبئہ الناس عاۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے طور پر لوگ جانتے ہیں ہم نے اسکا سحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر مشورہ تھا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جاتے دکاشتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ و لان الحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

ایک گیارہ ہر حرم کی طرف منسوب ہو۔ **ف** چنانچہ حدیث میں بھی مذکور ہے۔ اور صحرا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو چونکہ گھاس کی گھاس کے آسکے ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبتہ الیہ علی الکمال عندہم النسبتہ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جانے کی نسبت دہر۔ **ف** یعنی ظان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت ظان کا گھاس یا بدھنی منی کہ اسے چایا ہو تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جانتے ہیں۔ واما نسبت عادیۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا۔ **ف** یعنی اس کے ہونے کی عادت زمان جاری نہیں ہے۔ اور انتہی انسان التحق بہا نسبت عادیۃ۔ جب اسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا بلکہ بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ **ف** یعنی اسکا کاشنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے ہونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین ملک میں آگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے۔ ہاں صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ ملک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ منی ہے جو مصنف رحمہ نے لکھا کہ۔ ولو نسبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں آگیا۔ **ف** اور اسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لھرتہ المحرم۔ تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حق اللشروع۔ بحق شرع واجب ہے۔ و قیمتہ اخرے ضمانا لما لکھ۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ **ف** فرض کہ ایک درخت کی داسطے در چند قیمت لازم آتی پس جو حق شرعی ہے فقرا کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اسکا مالک لگا۔ کالصيد المملوک فی المحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک۔ **ف** کہ جب اسکو سوا مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہاں قول صاحبین و جمهور علماء رحمہم مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی داسطے قول امام رحمہ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ وما جفت من شجر المحرم لاضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانه کیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں۔ **ف** یعنی اب ثمرہ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان داسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی خشیش المحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں جرائی جا دیگی اور نہ کاٹی جا دیگی۔ **ف** چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر سوا اذخر کے۔ **ف** کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاشنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس جرانے میں مفاقتہ نہیں کیونکہ جرانے میں ایک ضرورت۔ **ف** یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع اللہ و اب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چو باؤن کو روکنا متعذر ہے۔ **ف** یعنی محرم رکھنا۔ اور ایسی شکلات کو اسر تھالے نے معاف فرما دیا ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا مار وینا۔ اور یہی دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ **ف** یعنی لا یخفی خلا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے۔ پس کاشنا منع ہے۔ والقطع بالمشافر کا قطع بالمشاغل۔ اور مشافر سے کاشنا جیسے مشاغل سے کاشنا۔ **ف** دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔ پھر جب کہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ ضروری ہے کہ اصل کے محدث کاٹو مگر جانور دن کو مجبور ہو کہ سب جو جاوے گا تو ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محرم رکھنا جو ضرورت کے متعذر ہے جو اب اسلایا ہے کہ جب گھاس ملنے کا

مذکور ہے کہ انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔ اور انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔ اور انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔

مرفقہ نکل آوے تو کچھ ضرر نہیں رہتا۔ وحل الحشیش من الحسل ممکن فلا ضرر وہ۔ اور حل سے گھاس کا لہلا تا ممکن ہے
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرر نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ ف۔ کہ ادل تو اس میں ضرر نہ باقی اور
زوم نہ مخصوص ہے۔ لانا استثناء رسول الصری علیہ وسلم فیوز قطعہ ورمیہ۔ کیونکہ رسول الصری علیہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنیٰ کر دیا تو اسکو کاٹنا وجرانا جائز ہے۔ ف۔ اگر زوم ہو کہ پھر تم نے کماہ کو کیوں قیاس سے
استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ و بخلاف الکماہ۔ اور بخلاف کماہ کے۔ ف۔ یعنی برخلاف اذخر و کماہ کے کہ اذخر
و نعل من مستثنیٰ ہے اور کماہ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانا لیست من جملہ الثبات۔ کیونکہ کماہ منجہ نبات
کے نہیں ہے۔ ف۔ تودہ طاعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے قیاس سے نقل کیا کہ کماہ جسکو ساری
تھے میں ایام برسات میں زمین سے جتنی ہر جگہ مرئی کے انڈے کی طرح اور بعض جھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کتابوں
میں شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماہ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہیں جو دے زمین پر ظاہر ہو
اور کماہ زمین کے اندر ہوتی ہے اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ پڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات شمر گئی۔ انتہی۔ یعنی میں ہے کہ کماہ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (ربیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن ما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ میں سے کیا۔ ف۔ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ حرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب انہیں سے کوئی حرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ مرجع کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دا۔ اگر اس امر ممنوع
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ تعلیہ ولمان دم لہجہ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیاں جن ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ ف۔ کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عندنا باحرامین و قد
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رحمہ
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔
ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل دتوف عرفہ کے ہے اور بعد دتوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو
قربانیاں ہیں اور باقی منوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رحمہ نے ضمیمہ قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنابت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوزه
المیقات غیر محرم بالعمرة اول حج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس حرم میں اس پر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ جیسے مفرد پر ہر خلاف
لزم فرج لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد و تباہر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد۔
بخلاف نول زفر رحمہ کے کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں ہمارے دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کو لیتے ہیں
حتیٰ کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طور پر
بغیر احرام چلا آوے تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہو گا قارن اگر عرفات سے قبل احرام باندھا

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے رخصت ہو کر آئے تو اس پر ایک ہی قربانی ہو گی۔ اگر کسی نے اس پر شاکہ
 یہ قبول شیخ الاسلام جو ستافم - م - و اذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل - اور
 اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ و
 ہر ایک پر پوری قیمت سے بدی یا اتمام یا موم ادا کرے خواہ جل میں قتل کیا ہو یا حرم میں - ۳ - لان کل واحد
 منهما بالشرکۃ یصیر جائزاً بقاءۃ نفوق الدلائل - کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت کرنے والا
 ہو گیا جو دلت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ و حالانکہ محرم اگر دلت کر کے شریک ہو یعنی پتہ غلط سے درہنائی
 کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو درہنائی سے بڑھ کر ہر فرد جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک
 کے قتل پر ہے۔ فی متعدد البجاء متعدد الجنایۃ - پس نسل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوتی ہے۔ و
 لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں پر خفیہ محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م - اور
 اگر شریک کوئی قتل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ۴ - اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید ہرانا حلال
 ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ و اذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فلیسوا جزاء واحد
 اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ و فی ۵ - اور یہ
 اسی صید کی قیمت ہے جن کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو ہر ایک کی قیمت دیدین - لان الضمان بدل عن المحل
 کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجنایۃ - نسل جنایت کی جزائیں ہیں۔ و فی ۶ - اسی وجہ
 سے اس میں موم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نسل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
 یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فی متعدد بالتحد والمحل - تو محل واحد ہونے سے اسکا دانا بھی واحد ہوگا۔ و
 اور نظیر اسکی وہ قتل حسین نادان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کہ جلیں قتلار جلا واحد اخطاء - جیسے
 دو مردوں نے خمار سے ایک مرد کو قتل کیا۔ و مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
 جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیت واحدہ - تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ و
 کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
 تو نسل کا جرم نہ ان پر لازم آیا اور نسل بیان متعدد میں لہذا فرمایا۔ و علی کل واحد منهما کفارة - اور دونوں میں
 سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ و تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید حرم
 کے تلف کرنے میں دو چار حصہ شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تادین ہیں
 اور نسل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے پیارے اگر آدمی کو خمار سے قتل کرنے میں
 کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے قتل کا اس پر کفارہ ملے گا۔ و اذا بلغ المحرم الصید - اور اگر محرم نے صید کو
 فروغ کیا۔ و خواہ زندہ یا بعد نزح کے۔ اور پتا ہے۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ یا بیع باطل - تو بیع باطل
 ہے۔ و کیونکہ اسے قمار سے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر - تو حرام ہونا میں صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
 پس حرم کے حق میں جن صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔
 لان بیع حیوان عرض للصيد بقویۃ الامن - کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے و ہر ایک
 کو نے کے۔ و پس اگر محرم خود خریداری تو اسے وہ میں جو مثل شراب کے خریدنا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر اسے
 بزرگتر حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بیع بعد ما قتل بیع حرام ہے۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیعنا

مردان کی بیچ ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبیح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مرفوع ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردان کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخراج خطبۃ من المحرم۔ اور جس شخص نے محرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمدہ آیا کسی طرح نکالی۔ ف۔ ولدت اولاد فاعت ہی واولاد ہا۔ پھر بعد نکالنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واسکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا مرت ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فحلیہ جزاؤ میں تو اس پر ان سب کی جزا واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من المحرم بقی مستحلاً ما من شرعاً۔ کیونکہ ہرنی تو محرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے اس کی مستحق ہے۔ ولذا وجب ردہ الی مائتہ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے اس کے ٹھکانے پھیرنا واجب ہے۔ ف۔ اگر ملن ہو تو اسکو محرم میں پھر لا دے۔ وندہ صفت شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق اسن ہوتا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فقہری الی الاولاد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوگا اسکے اس کے ٹھکانے رکھا جائے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیق مٹا دی ہے چنانچہ جو عورت کہ ملوک ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزا نہ دی ہو۔ فان اودی جزاؤ یا تم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزا الاولاد۔ تو محرم پر بچوں کی جزا واجب نہیں ہے لان بعد ادا الجزاؤ لم یتق آئنتہ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق اسن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہنچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے ماسن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کو حصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ وامنہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء کے محرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ذمہ ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بنزد صید کے محرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ الی بیان کا اعتراض کہ قیمت کا محرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یکہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے یہ۔ لہذا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا م۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صفت غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دے تو ضمان سے بری ہو اگر آئے بڑا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کسی فاصب کو غصب واپس دینا بڑا کام ہے۔ حل میں صید کو تیرا را دھکا اور تیرا اسکو محرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزا واجب ہے اور مبطون مصرح نہیں وجب لیکن حکمنا حاصل نہیں۔ صفت۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب بیقات سے بغیر احرام گزرنے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اللہ وہ مقام جان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغیر من تعظیم کہ معظمہ۔ پس بیقات سے تجاوز میں قصد کہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد کہ ہو تو غرضاً وادواتے اگونی۔ اور جب آیا کہ نہ کار بنے والا۔ ف۔ یا بیقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں۔ ف۔ مثلاً۔ اور یا ایک موضع قریب کے ہو مگر محرم سے باہر اور بیقات کے اندر واقع ہو اس پر اور

اس کوئی یعنی آقائی کا تصدیق یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تہا یعنی بیقات سے بغیر احرام کے تہا ذکر کیا۔ پھر وہ حال سے خالی نہیں
 کہ یا تو بستان نبی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرہ۔ پس اس نے عمرہ کا
 احرام باندھا۔ وفت۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی
 فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجوع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔
 وفت۔ یعنی کوئی کے واسطے ذات عرق بیقات قریب ہر اس کی طرف پھرا اور طاسر الرادۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
 کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی بیقات کی طرف نہا اگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ منع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اس کے
 ذمہ سے بیقات کی قربانی ساقط ہو گئی۔ وفت۔ یعنی بیقات سے بغیر احرام تہا ذکر کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ
 واجب ہوا تھا وہ اس طرح بیقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجوع الیہ ولم یلب۔ اور اگر تہا
 کی طرف نہا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مکہ وطاف بعمرہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف
 کر لیا۔ وفت۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ وفت۔ الحاصل بیقات کی طرف لوٹنے
 میں تلبیہ کہنا ضروری۔ ونبأ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقالان رجوع الیہ مہم فلیس
 علیہ غمی لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ بیقات کی طرف احرام کی حالت میں نہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا
 خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ وفت۔ یہی قول شافعی ہے۔ وقال زفر رحمہ لایسقط لبی اولم یلب۔ اور
 زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ وفت۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنابہ
 لم ترتفع یا لعود و صابر کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا حج
 تو بیقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
 کو واپس آگیا۔ وفت۔ تو بالاتفاق لو تھا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ
 دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور بیان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس
 مع الفارق ہو۔ ولنا انہ تدارک المشرک فی آوانہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ اس نے مشرک کا تدارک اپنے
 وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔
 وفت۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف
 الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم تدارک المشرک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے مشرک کا
 تدارک نہیں کیا تاہم اگر گذرا۔ وفت۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا۔
 اور بیان تدارک وقت پر مفید ہے اور ابیہن امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عند ہما
 بعودہ محمدا۔ سوائے انہی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔
 وفت۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ المخرج من بیقات کما اذا امر بہ محرم ساکتا۔ کیونکہ اس نے بیقات کا حق یعنی احرام طاسر
 تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ بیقات پہ احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ وفت۔ بدو تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اس طرح بیان بھی
 تلبیہ کہنے سے تو نا ضرر نہیں۔ وعندہم بعودہ محرم طلیا۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہنے سے
 عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویمۃ اولہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اصل کے
 سے ہے۔ وفت۔ یعنی احرام میں ایک طرفہ عزیمت یعنی فصل باطنی ہوا اور وہ اپنے وطن کی آماجگاہ احرام باندھنا۔ دم
 یعنی اہل مدینہ اور باختر ہر وہ بیقات سے احرام باندھنا۔ فانما ترخص بالتاخیر الی البیقات وجب علیہ

حکمہ بالمشاء التلبیۃ۔ پس جب اسے میقات تک تاخیر کرنے کی زحمت اختیار کی تو تلبیہ پیداکو کے احرام کا حق ہو سلا
 رہا اس پر واجب ہے۔ وکان التلاقی بعد وہ طبعاً۔ اور حرم کی تلاقی تلبیہ کہنے ہوئے دھن سے ہوگی۔ فـ لیکن
 اس میں یہ تردد ہے کہ اگر اس نے زحمت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ قرابت کی اس پر واجب ہو۔ جواب یہ ہو سکتا ہے
 کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے نماز کیا تو اب اس پر جو ذکر کرنے میں
 احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ وعلیٰ هذا الخلاف اذا احرم بجمعة بعد المجاوزة مکان العمرة فی جمیع مذاکرنا
 اور اگر اسے میقات سے بغیر احرام نماز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو اب سب اہل میں جو ہم نے
 ذکر کیے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے۔ فـ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی
 نعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ و لو عاد بعد ما ابتداء الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الیدم
 بالالتفاق۔ اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق
 اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی۔ فـ نواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ
 کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر
 میقات کو لوٹا۔ و لو عاد الیہ قبل الا حرام لیسقط بالالتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف
 لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی۔ فـ جب کہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ و هذا الذی
 ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا۔ فـ کہ بغیر احرام کے میقات سے نماز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی
 ہے جو وہ مذکورہ۔ اذاکان یرید الحج او العمرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو۔ فـ اور اگر اس کا ارادہ نہ ہو
 فان دخل البستان لحاجۃ۔ پس اگر وہ بستان نبی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا۔ فـ شتا تجارت یا ملاقات وغیرہ
 کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ حرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ میں داخل ہوا چاہے
 حکمہ ان یدخل مکہ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو۔ فـ معنی یہ ہے کہ بغیر میقات سے احرام
 لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب
 کتابین ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہوا چاہے اس پر احرام لازم ہو یا نہ ہو۔ لہذا فرمایا موقوفہ البستان
 اور بستانی کی واسطے میقات ہی موضع بستان ہے۔ فـ یعنی بستان سے احرام باندھنا اس کے حق میں میقات سے احرام پر کیونکہ یہ
 اس کا میقات ہے۔ و هو صاحب المنزل سواء۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے
 دونوں یکساں ہیں۔ معنی اس بات میں کہ اس کے واسطے میقات ہی مقام ہے۔ اور اس فاقی کو میقات کا مقام ہے احرام لانے کی
 ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام
 واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ فـ بلکہ جائز نہیں ہے میں بستان
 میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ و اذا دخل التحق بالبدن۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان داؤن کے
 ساتھ لاحق ہو گیا۔ فـ اگرچہ چند روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ و للبستانی ان یدخل مکہ بغیر احرام
 للحاجۃ فکذلک لہ۔ اور بستانی واسلے کو کہ مکہ میں داخل ہوا اپنی ضرورت کے لیے بذات احرام کے جائز ہے خدا کے
 واسطے بھی جائز ہے۔ فـ اس کے معنی بقول ابن الامام رحمہم اللہ تعالیٰ ہے احرام لانے کے بغیر کہ مکہ میں داخل ہو گیا ہے
 رہا بیان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والہر اد بقولہ موقوفہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ موقوفہ البستان
 یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی مینہ و بین الحرم۔ تام مل جو اس کے درمیان

در بیان مانع ہے۔ فت۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ و قد مر من قبل۔ اور یہ بیان بطلان کے لئے کافی ہے۔
 و فت۔ الداغل الملحق بہ۔ پس یہ دن ہی اس شخص کا بیقات جو بستان میں داخل ہو کر بستان کے ساتھ پایا گیا
 ہے بستان ہے۔ فت۔ (ذفر ج) جو کوئی کہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی جملہ ہے کہ بستان میں داخل
 ہو۔ کافی۔ اس جملہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد کہ ہو تو اس کو آفاقی موافقت سے بغیر احرام تجاوز
 کرنا نہیں جائز ہے۔ امداد و ج۔ میں کتابوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل
 ہو تاہم اگر اس کو علم ہے کہ بستان سے کہ لا قصد کریگا۔ لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس جملہ سے بیقات آفاقی سے
 احرام پہلا اگرچہ بستان سے باہر داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ متقی نے تحقیق کی ہے۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں
 داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرام من الحبل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے
 اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ فت۔ یعنی بقصد حج۔ و تھا بعرقہ لم یکن علیہا شی۔ اور دونوں
 نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ بستانی والد داخل فیہ۔ ان دونوں
 سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستانی میں داخل ہونے والا۔ لائما احراما من بیقاتھا۔ کیونکہ ان دونوں
 نے اپنی بیقات سے احرام باندھا۔ فت۔ تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ
 ظاہر کلام مصنف یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں
 اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے کہ میں جاؤں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات
 کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں شقت و حج بخلاف ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے
 ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ کہ میں بغیر احرام کے داخل
 ہو گیا۔ فت۔ حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک اسے
 الوقت۔ پھر وہ اسی سال میں بیقات کو گیا۔ واحرم بچتہ علیہ۔ اور اسے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر
 واجب ہے۔ فت۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتیٰ کہ اسے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا
 باندھا۔ اجزاء ذلک من دخول مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے کہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ
 کافی ہو گیا۔ فت۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر ج لا یخیر یہ وجہ
 اقیما اس اعتبار ابنازمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفر نے کہا کہ یہ اس کو کافی
 نہ ہوگا اور قیاس میں ہی ہر قیاس کے جو وجہ نذر کے لازم ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ فت۔ یعنی
 وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل کہ مغلطہ ہونے سے واجب ہوتا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا
 تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر عمارت سے حج الاسلام
 فرض جو توجہ اسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی بیان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا
 کرنے سے جو نیک وجہ داخلہ کے لازم آتا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا بعد
 سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ و لک۔ اور ہاری دلیل۔ فت۔ یعنی
 اشخاص۔ تو ہم نے استخانتما بیان کیا کہ۔ و تلافی المشروک فی وقتہ۔ اسے متروک حج یا عمرہ تہ کی کافی اسے وقت
 میں کر لی۔ فت۔ یعنی سال کے اخیر پہلے کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی عذر نہ حج یا عمرہ
 دیا کہ قصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ذمۃ البقیۃ بالاحرام۔ کیونکہ سبب واجب تو اس بقعہ من قبل ہے

رنا احرام کے ساتھ ہے۔ فت۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کیا اذا اتاہ محراب حج الاسلام
فی الاشد او جیسے اگر ابتدا میں حج الاسلام یعنی قریشی حج کا احرام باندھے آتا۔ فت۔ تو حج کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا یوں ہی اس سال کے اندر کافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار وثائق ذمتہ
بر خلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پٹ گیا ہو کیونکہ حج واجب اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ خلافتا وی الا با حرام
مقصود۔ تو یہاں احرام کا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ فت۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المتذکر۔ جیسے ذکر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے تہ کی ادا اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فائدہ تیسرا وی بقوم رمضان من ذہ السنۃ دون
عام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ فت۔ بلکہ ضروری ہے کہ رمضان کے سوائے کسی عید میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مغلیہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور احرام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مغلیہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس حج
ذکرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ہے افعال ہے جیسا کہ حج قاسدین افعال پورے کرنا ہی ہے
سے لازم ہیں ہم۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے بیقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھ
وافسد ہوا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ فت۔ باین طود کہ چار پیرے طواف سے پہلے جامع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گنہ جاوے۔ فت۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہ
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ فت۔ جو وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید شل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی الامر سابقا۔ پس بیقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام تقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ فت۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فت۔ اور حج قاسدین افعال پورے کر لیا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ویس علیہ ہم ترک
الوقت۔ اور اسپر بیقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ فت۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے
جب اس شخص کو احرام بیقات سے قضا کیا تو اول تجاوز بیقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے لازم میں سو ہوا
وہ فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط عتہ۔ اور قول زفر فرم کے
قیاس پر ہم ساقط نہ ہوگا۔ فت۔ یعنی زفر فرم سے صحیح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے لگا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہی اس اختلاف کی۔ فت۔ جو دو صورتوں میں ہے۔
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ بیقات
سے بغیر احرام حجاز کر گیا ہے۔ فت۔ یعنی بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اودوم۔ نہیں
جائز الوقت بغیر احرام دا حرم یا حج ثم افسد حجہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے بیقات سے
حجاز کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسکو فاسد کر دیا۔ فت۔ خلافت قبل دعوت تفرقہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضا میں بیقات سے احرام لانے سے اول تہا مذکور کا دم ساقط ہو گیا اور زفر فرم کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ جردہ۔ اور زفر فرم اس تہا ذریعات بغیر احرام کو قیاس کرنے میں۔ بغیر احرام

المحظورات - اس کے سوا سے دیگر منوعات پر - فن چنانچہ دیگر منوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے بگاڑنا
 حرم واجب ہو اذہ قضاء سے ساقط نہ ہو گا تو بغیر احرام کے بیقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا۔
 لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا حرم ہر جگہ اس کی تلاقی نہیں بیقات بیقات سے
 تجاوز کے کہ اس کی تلاقی ہے۔ تو فرق جگہ وجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق البیقات بالاحرام
 منہ فی القضاء۔ اور جاری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص بیقات سے احرام باندھنے میں بیقات کا حق ادا کرے ہوگا
 ہو جائیگا۔ وہ جو بجلی انقضاء۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ فن گویا فوت شدہ کا قائم مقام
 یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے بیقات سے تجاوز نہیں کیا۔ ولایتی مقدم ہے غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے
 ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ فن پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
 لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے محل میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کر کے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں ملتا
 ہے۔ توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا۔ فن یعنی بغیر احرام تجاوز بیقات میں۔ اور دوسرے منوعات کو نہ میں
 فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر منوعات نہیں ملنے ہیں بیقات حق بیقات کے کہ وہ بڑا ہو جائے یا کہ چونکہ قضاء تو سابق فاسد
 کی ہر گز اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا بیقات سے ادا کیا تو اول میں بیقات
 سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
 اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا اور حایکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا۔ فن یعنی حل سے۔ ولم
 یعد الی الحرم وقت بعرفہ۔ اور حرم کی طرف نہیں وٹا اور عرفات کا وقت کیا۔ فن یعنی حل سے باہر ہی یا کہ
 عرفات کو جلا گیا۔ فعلیہ شام۔ تو اس کی پر ایک گبری واجب ہے۔ فن کیونکہ اس نے بیقات سے تجاوز کیا۔ لان
 وقتہ الحرم وقد جاؤہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا بیقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے بیقات سے بغیر احرام تجاوز
 کر گیا۔ فن اور تلاقی نہ کی۔ اور اگر بغیر مدت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السردی ۵۰۔ فان عاد الی الحرم
 ولہی او لم یلب۔ پھر اگر کی نہ کرنے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تعلیم کیا یا نہیں کیا۔ فن یعنی
 تعلیم کتنا ہوا یا نہیں۔ فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الاقائی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آقائی
 کے مسئلہ میں بیان کیا۔ فن یعنی نزع کے نزدیک کسی طرح قربانی نہ کہ ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 اگر تعلیم کتنا ہوا تو اس کو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو دھونے سے ساقط ہے۔ والمتنع اذا فرغ
 من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور شتمت جب عمرہ سے خارج ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا۔ فن
 حالانکہ ہنر نہ کی کے اس بیقات حرم تھا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی بیقات یعنی حرم کو ٹوٹا یا نہیں۔ اگر نہیں ٹوٹا۔ و
 وقت بعرفہ۔ اور عرفات میں تو وقت کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو شتمت نہ کہ بر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مکہ
 واتی بافعال العمرۃ صار بمنزۃ المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا دے تو بمنزہ کہ ماسکے ہو گیا
 واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور کہ ماسکے احرام حرم سے ہے جو وہاں کے جوہر سابق ذکر کر چکے۔ فن یعنی
 فصل منابت میں۔ تو اس شتمت نے اپنا بیقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتا غیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام باہر کرنے
 سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے۔ فن کیونکہ بعد انہ کے اپنے تدارک و تلاقی بھی نہیں کی۔ خالی رجح اسے الحرم
 و ابل فیہ قبل ان یقت بعرفہ فلا شئی علیہ۔ پھر اگر وقت عرفہ سے پہلے شتمت نہ کہ حرم کو ماسکے کیا اور اس میں تعلیم
 کیا تو اس پر کچھ حرم نہیں رہا۔ فن یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وہ جو علی الاختلاف الذی قد علم فی الاقائی۔

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے کہ کفالی کی صورت میں گنہگار۔ فسب جب کہ بیقات سے بغیر احرام تھا تو کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں داخل جانے سے بدعتی تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرح کے نزدیک کیسے ساقط نہ ہوگا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاعف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملا کر۔ فافح ہو کہ ایام حج میں آگائی کو عمرہ درج جمع کرنا بطور قرآن یا تنع کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم بالعمرة وطاف لهما شوطا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور باسکاطوط ایک پھر کر لیا۔ فسب یعنی چار سے کم کچھ شرع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ نودہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حنہ و عمرہ۔ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ فسب وجہ قضاے شریک کے کیونکہ ہر قضاے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرة احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ فسب اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھر سے کم کیا ہو۔ وقضا یا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لائنر لا بد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک جھوٹا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ کی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ مافق ہے۔ فسب برنبت حج کے۔ لانا اولی حالاً۔ کیونکہ عمرہ تہہ میں کمتر۔ و اقل اعمالاً۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضا۔ اور قضا کی سادہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونما غیر موقوتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے وقت نہیں ہے۔ فسب بلکہ سوائے حیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یات بشئی من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ فسب تو با اتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی مع۔ لکونما۔ پوجہ ایک جو ہم بیان کر چکے۔ فسب یعنی کم وجہ دم عمل کی قضا و آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعۃ اشواط۔ اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار پھر طواف کر لیے۔ فسب یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بامحلاف۔ پھر اپنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان لا کثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ فسب تو گویا اپنے کل طواف کر لیا۔ فقدر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا مستند ہو گیا۔ فسب کیونکہ عمرہ تو ہی طواف کعبہ ہے۔ کہا اذا فح مشا۔ اتد اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ فسب کہ اس وقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں اس حاصل طواف عمرہ کے ساتھ پھر من سے جب نصف سے زائد کر چکا تو با اتفاق عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ وکذا لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلک عند ابی حنیفہ۔ اور یون ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھرے کہے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ فسب اور صاحبین کے نزدیک مستند نہیں ہے۔ لان احرام العمرة عند تلبیک باواریشی من اعمالہا و احرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عمرہ کا احرام پوجہ ایک کے اعمال میں سے کچھ اور اگر کسی کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مکمل ہو گیا اور حج کا احرام بھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر التاکد البسر حدال یہ کہ حج احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ فسب پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرة ما حال تہہ المطال اصل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ جھوٹے میں جب کہ صورت ہے ہو یعنی کچھ شرع کر دیا پر عمل کو باطل کرنا مستند

آثار۔ ف۔ اور یہ حرام ہے چنانچہ تو اعلیٰ الصلوٰۃ میں بدل گدرا۔ ونفی رخص الحج استباح حرمہ۔ حج چھوڑنے میں
 اس سے استباح ہے۔ ف۔ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتدا سے نہ چھوڑنا
 جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وغلیہ دم باری رخص ایہا رخصۃ لہ نہ محفل قبل آواز نہ۔ اند کی برباکی
 قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہو چکا وقت آنے سے پہلے
 وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ ف۔ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ تعذر المضي فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا مقصود ہے۔ ف۔
 بوجہ مانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ ف۔ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی
 وجہ سے ادا نہ سکے۔ روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ گئی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے منع ہوا ہے تو جیسے محصر ہے
 ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے سے حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رخص
 العمرۃ قضاء ہا لا غیر ونفی رخص الحج قضاء و عمرۃ لہ فی معنی قانت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے
 کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضا سے حج ادا یا عمرہ
 کیونکہ وہ حج قوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اسپر حج مع عمرہ
 قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہا اجزاء۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ حج
 کو پورا کر لیا باوجود مانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لہذا اسی افعالہا کما الترحمہا۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال
 کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ ف۔ تو التزام احرام کے ساقط ہو گیا۔ غیرانہ منہی عنہ سے
 اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ والہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہ فعل
 کے تحقق سے مانع نہیں بتا ہے اگر ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل
 سے نہی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے یا بن معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے یہیں نہی
 و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی
 سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وغلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ بجمہ بینہا۔ کیونکہ اسنے وہ
 کو جمع کر دیا۔ لہذا ممکن النقصان فی علمہ لارتکابہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اسکے
 عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ ف۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ و بذاتی حق الملکی دم جبر
 اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ کی کے حق میں دم البھر ہے۔ ف۔ یعنی جبر نقصان کے واسطے
 مظاہرہ کے طور پر جو ہیں اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں۔ ونفی حق الاقائی دم شکر۔ اور
 اقائی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ ف۔ خواہ جمع کرنا بلکہ قرآن میں ہوا یا بطور منع میں ہو بہر حال وہ شکر ہے
 کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم یا حج ثم احرم یوم النحر یحکم آخری فان خلق فی الاول
 لامتنہ الاخری ولاشی علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے
 حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں خلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔
 کیونکہ اسنے وہ احرام جمع نہیں کیے جو کہ ہمت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک احرام دیکھا ہے۔
 وان لم یخلق فی الاولی فومتہ الاخری وغلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں خلق نہیں
 کیا تو بھی دوسرا سپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترانے یا نہ کترانے۔ ف۔
 یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حق یا نہ کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند الی ضیقہ حج۔ یہ اہم اور ضیقہ حج

مختصر ہے۔ **ف**۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کر لیا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اور یہی مہنتہ علی الحج غیر مشروع ہے۔ بسط
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر یعنی جو غیر مشروع ہے۔ **ف**۔ بلکہ عمرہ پر حج یعنی کرنا مستحب ہے۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تنیم سے عمو کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تحاپس تمتع میں ممکن ہے اور اگر
ایک احرام میں نہیں۔ پھر رخص عمرہ سے دم قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ نے عبد الملک بن عیمر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ **المنہج**۔ فان توجه الیہا لم یکن رافضاً حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یا تا تک کہ عرفہ کا وقت کر لے۔ **ف**۔ تب
عمرہ رخص ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ **ف**۔ باب البقران میں۔ **ف**۔
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ **ف**۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرہ۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ بعضی
علیہا۔ پس مدنون پر گند گیا۔ **ف**۔ یعنی مدنون ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ نزاہ و
علیہ دم۔ تو مدنون اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ مدنون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ مدنون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو مدنون اسپر لازم ہوئے پھر اگر مدنون کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لہجہ مینما۔ بوجہ جمع عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع مینما مشروع علی ما فرغ الاحرام بہا۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے۔ تاہم اگر پہلے گندھا تو مدنون
کا احرام صحیح ہو گیا۔ **ف**۔ تو مدنون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بهذا الطواف طواف التیمۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التیمۃ۔ **ف**۔ یعنی طواف التیمۃ
پر نہ طواف زیارت۔ وائستہ ولبیس پر کن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یزیر
تبرکہ فقی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ **ف**۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج مکمل
رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بما ہو رکن یکنہ ان یائی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ **ف**۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہا۔ لہذا اگر مدنون کو پورا کر گیا۔ **ف**۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جار وعلیہ دم لہجہ مینما۔ تو جائز ہے اور اسپر مدنون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔
پھر تمس الانہ وفسو کے لہذا کہ یہ قربانی قبل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رحمہ نے لکھا کہ۔ وہ دم کفارہ
وجیر۔ یہ قربانی کفارہ وجیر نقصان کی ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لہذا بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج میں وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ **ف**۔ اور یہ مکروہ
ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہے
کو نجد ہر آنکہ ہونے کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا۔ لہذا سندہ میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرخص
عمرہ۔ اور یہ مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشی من احوالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ مل کرنے
سے احرام حج متاثر ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یقف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

اندر چھوڑنا۔ فقہاء کا احرام باندھنا عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ بھرنا واجب اور کیا جاوے اسکا اجر میں قرار
 کی قرآنی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ و اما رخصت عمرہ تفصیلاً۔ اور جب استہابا عمرہ کو توڑ دیا تو اسکو قضاء
 کرے۔ نصیحتہ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شریعت صحیح ہو چکا۔ و۔ کیونکہ آقائی کے واسطے جمع شریعت ہے۔ و
 علیہ دم نہ فقہاء۔ اور اس پر ایک قربانی لازم ہے جو عمرہ ترک کرنے کے۔ و۔ پھر عمرہ سوائے حرد و عید و عقیقہ
 کے جب چاہے نفاذ کرے۔ و من اہل بعمرۃ فی یوم النحر اوفی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
 عمرہ کا یوم النحر میں ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ و۔ کہ شریعت
 صحیح ہو اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اس میں عمرہ کو توڑ دے۔ اسی پلزمہ البرفض۔ یعنی اس پر توڑ دینا
 واجب ہے۔ لانه قد اوسى رکن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا۔ و۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
 فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تودہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرے و
 ہو جائیگا۔ و۔ یعنی جب صورت بھی اور سبب معنی بھی۔ وقد کریمت العمرۃ فی بندہ الا یام ایضا علی ما ذکرہ
 اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا برآنگہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلذا یلزمہ رخصتہا۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا
 لازم ہے۔ و۔ واضح ہو کہ نایہ میں مسئلہ مذکور کہ بقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل
 حلق کے۔ اور غناہ میں کیا کہ ظاہر مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی
 البیانی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ بنی ہو
 ج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنا سے عمرہ
 بھرچ ہے نہ باطن میں خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف و طواف سے
 پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رخصتہا فعلیہ دم رخصتہا و عمرہ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ مجبوز نہ
 کی قربانی ادا کیا۔ ابن عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاء۔
 اور اگر وہ عمرہ نہ مار گیا تو کفائی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اسکا حکم کراہت۔ و۔ نافی نہیں ہے بلکہ۔ یعنی فی غیرہ
 ایسے معنی کی وجہ سے ہر جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ و ہو کو نہ مشغولانی بندہ الا یام با دار بقیتہ اعمال الحج۔ اور یہ معنی
 اسکا مشغول ہونا ان ایام میں بانی اعمال حج ادا کرنے میں۔ و۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
 کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیماً۔ تو تعلیم کے
 واسطے اس کے بے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ و۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود
 مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بغیر ذات خود ادا ہو گیا۔ و علیہ دم۔ اور اس پر قربانی
 واجب ہوئی۔ لہجہ میںہما امانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ و۔ جبکہ حج کے
 حلق سے پہلے عمرہ کا احرام عمرہ باندھا ہو۔ یعنی۔ اوفی الاحمال الباقیۃ۔ یا جمع بانی اعمال حج میں۔ و۔ جب کہ حلق
 کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و بند ادم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل انما حلق
 الحج ثم احرام لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
 باندھا کہ تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبادت اصل یعنی مبدوء کے۔ و۔ چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے مبدوء میں کہا
 کہ عمرہ کو رخص نہ کرے۔ و۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرنے کا ممانعت سے ہے
 و۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مانع ہے۔ قال القیسی ابو جعفر و مشائخنا علی ما۔ و۔ نہ ابو جعفر محمد بن

ہندوئی رحم نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ فت۔ یعنی رخص کرے۔ فان قالوا لا یجوز ان یحرم عمرہ او یحرم
قاصد یرفعہما۔ طحاوی کا ج فوف جو چاہا پھر اپنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رخص کر دے۔ فت۔ یعنی آدم کو
تو وہ عمرہ جو یا حج ہو۔ لان فان قالوا لا یجوز ان یحرم عمرہ من غیر ان یقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک
فی باب الطواف ان اشار الیہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کو نہ دالا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدین اسکے
کہ ہذا احرام یقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا بر آنگہ باب الطواف میں اشار الیہ تعالیٰ آویگا۔ فت۔ تو ایک
عمرہ وہ فوف حج کا کر لگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعاً بین العمرین من حیث الافعال۔ نہ
وہ دو عمرہ دن کا جمع کرنے والا اذراہ افعال ہو گیا۔ فت۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفعہما کما لو احرم
بعمرتین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمرہ دن کا احرام باندھے۔ فت۔ اور اس سے معلوم
ہو کہ اگر دو وقت کے نزدیک فوف حج کا احرام یقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہ بیان وہ دو عمرہ دن کا احرام باندھنا
والا ہو گیا۔ غرض کہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجۃ۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو
یصیر جامعاً بین الحجین احراماً فعلیہ ان یرفعہما کما لو احرم بحجتین۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جاتا ہے
تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو۔ فت۔ یعنی ابتدائی احرام
میں کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں اول
احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوف ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو ابھی احرام کی بناء
سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعلیہ قضاء ویاضۃ الشریع فیہا ودم رفعہما بالتحلل
قبل اداۃ۔ اور اس پر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شریع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے جو اس کے ترک
کرنے کے باین طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت۔ یعنی رحم نے کہا کہ علیہ قضاء وہا یعنی اس پر
پس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف رابع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رخص کیا اسکی قضاء واجب ہے
پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اسوجہ سے کہ فوف حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا مگر

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں۔ احصار لغت میں منع ہے۔ اور فوف حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد
یہ کہ وہ رد کا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتیٰ کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور آٹھ وقت عرفہ
نہیں پایا۔ اور احصار یہ کہ وہ رد کا گیا حتیٰ کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف
سے اتند دشمن و دندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسانی آفت سے مثل بیماری و فحش ہو جانا اور حدیث کا محرم مرجانا وغیرہ
جس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہو پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں۔ شافعی رحم نے کہا کہ احصار کا
دشمن کے نہیں ہونا۔ فت۔ فاذا احصر المحرم بعد ما وادھا بمرض۔ اور جب محرم زنج یا بعمرہ رد کا گیا ہو جب
دشمن کے بمرض پیدا ہو جائے کے۔ فمنعہ من المعصی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا۔
فت۔ یعنی دشمن و مرض وہ مجبر ہے کہ اسکو بیت الہربک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
عالم اللہ یہ یہ میں مشرکوں نے رد کا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جانے تھے۔ جائزہ التحلل سنو محصر کہ حلال ہو جاتا ہو
ہے۔ فت۔ بدین ادا سے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو اور شافعی رحم نے

کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر یہ جو دشمن کے - فن ہی قول الگ رح ہے - کیونکہ توہ تعالیٰ قال احصرتم الگ ہے - احصار میں نازل ہونے کی وجہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہ آپ کے اصحاب کو دشمنوں کے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے - فانما انتم ممن تمنع الگ ہے - یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا - تو احصار میں امن نہیں ہوتا - تو بدی نزع کر کے حلال ہو جاوے - پس احصار شخص دشمن کی وجہ سے ہوا - لان التحلل بالمدی شرح فی حق المحصر تحصيل النجاة - کیونکہ محصر کے حق میں بدی نزع کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے - وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض - اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے - فن تو احصار قطع دشمن سے ہوا نہ مرض سے - مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس اگرچہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں - م - ولنا ان آیت الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع اہل اللغة - اور باری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے دلیل اجماع اہل اللغة - یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے معانی جو معنی ممکن ہیں انہیں اختیار ہوا اور آیت احصار میں لفظ احصرتم - واقع ہوا جو احصار سے نہ حصہ سے اور محاصرہ نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض ہے - فانتم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو - کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر نہیں ہوتا ہے - فن یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو کہتے ہیں کہ احصر فلان - یعنی فلان شخص احصر کیا گیا اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ محصر کہتے ہیں کہ فلان محصر - یعنی فلان شخص روکا گیا - پس جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی یہی کہ جب تکو مرض روکے تو بدی سے حلال ہو جائے یعنی قبل وقت کے - پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو لا نصاریٰ فی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور ٹنگ بھی احصار ہے - کما رواہ النخعی وحسنہ الترمذی وصححہ النووی - منع - رہا یہ جو کہہ کہ بدی سے حلال ہونا مرت نجات حاصل کرنے کے فرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں - والتحلل قبل اوانه لرفع الحج الا ان من قبل امتداد الاحرام - اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز رہنے سے جو حج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو - فن حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا - اور اس میں حج عظیم ہے اور اگر فرض کر دو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی حلی ولات نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اٹک کر کھانا منع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجہ اولیٰ سے حرام ہے جو جب حج ہو جو دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولیٰ مدفع ہے - والحج فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم - حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حج بہت بڑھکر ہے - فن نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و باتھ و پانوں سے مجبوری ظاہر ہے - م - پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر نیرانی مرض - دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو - ابداً - و اذا جازلہ التحلل - اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا - فن یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب حج نہیں پا دیا تو حکم آیت وہ بدی نزع کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس - يقال لہ البعث شاة تنزع فی الحرم - اس کو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں نزع کجاوے - فن امدار کے نزع ہونے پر جان محصر حلال ہو جائیگا - لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب نزع ہوئی نہ افرایا - وعاہد من بیعتہ یوم بعثت فیہ ثم تحلل - اور جبکہ اتھ بدی بھیجے اس سے ایک روز صبر کا وعدہ محصر کے کہ اس دن وہ بدی کو نزع کرے یا اگر

حلال ہو جائیگا۔ **ف** یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا ترک ہو جو احرام میں منع ہیں۔
 واما یعیث الی الحرم لان دم الاحصار قربہ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھی جادہ کی کہ احصار کی قربانی ایک
 تقرب ہے۔ **ف** کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والا لراۃ لم تعرف قربہ الا فی زمان او مکان علی ما۔ اور
 خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ **ف** یعنی قیاس کو آپس میں
 نہیں مگر شرع نے بنیاد ہا کہ ذی الحجہ کی ۱۰-۱۱-۱۲ تار بخون میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربہ و ذلہ
 فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدوین زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والہ
 الا اشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اس تعالیٰ
 ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سر دن کو کٹ نہ دو کہ وہاں تک کہ بدی اپنی جائے حلال میں پہنچا دے۔
ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یدعی بہ الی الحرم۔ کیونکہ بدی اس جانور کا نام ہے
 جو حرم میں بدیہ بھیجی جاوے۔ **ف** اور طحاوی نے کہا کہ حدیثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدیثنا جویر بن عقیل
 عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لیس الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو ذبح ہوا یعنی سانپ یا بھوٹے
 کا ٹانہ لاکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک
 بدی ہے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور
 دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اس پر عمرہ قضاء ہوگا۔ **ف** ابن حزم نے کہا کہ ابن
 مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی منزلت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہ
 و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر میں ہے پس
 پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک بدی الحج میں مکان حرم و زمانہ
 نحر و دن کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بدی کی تعیین حرم
 ساتھ نہیں ہے۔ **ف** بلکہ جان و احصار سے روکا گیا دین ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصتہ۔ کیونکہ اسکی مشرور
 تو رخصت کے طور پر ہے۔ **ف** جس میں تخفیف دآسانی ہوتی ہے۔ والتوقيت یطل التحفیف۔ اور حرم کی تعیین
 کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ **ف** کیونکہ اسکے ذمہ یہ شکل باقی رہی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے بدی بھیجے۔ اور
 شافعی رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے
 مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ فلما المراحی اصل
 التحفیف لانه یتیم۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ اتنا تخفیف۔ **ف** پس تخفیف
 باطل نہیں ہوتی اور علماے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نفع حل ہے اور نفع حرم ہے تو شاید آپ نے
 حصہ حرم میں ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے بدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم الذین
 انصرفوا و عدوا من المسجد الحرام والہدی سکوفان ینلح محلہ۔ تو بدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مسوون
 کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے
 واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی نہ ملتا ہو۔ اسکو جائز ہوگا کہ مقام
 احصار میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر بچانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہیں ہے۔ مع۔ و یجوز
 انشاء لان المنصوص علیہ الہدی والانشاء ادانہ۔ اور اس بدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ بدی ہے

اسکے ہر ہر بکری پر۔ و تخیر بہ البقرۃ والہذۃ کما فی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ و بدنہ کالی ہی جیسا کہ ضحایا میں ہے۔
یعنی اٹھہ واجبہ میں جیسے گائے مادوث اور انبکاساوان حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد با
ذکرنا بعث الشاة بعینہا لان ذلک قد یعذر بل لان یبعث بالقیمۃ حتی تشتري الشاة ہذا ملک
و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہر ہر بکری کو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کہیں حال ہو جائے اگرچہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دے اور
و قولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہاکہ پھر تو حلال ہو جانا۔ ف۔ یعنی ہر روز موعود جب ہر ہر وہاں ذبح کر دی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارہ الی انہ لیس علیہ الحلق اذ التفسیر وہو قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مؤنث تا کہ ترا واجب بنتن ہے اور یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہما قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی اسپر واجب ہے کہ ہر روز موعودہ سر منڈا دے یا کتر اوسے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے حق یا نذر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانه علیہ السلام
حلق عام المحمدیۃ وکان محصرا بہا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں رجب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے (اپنا سر مبارک منڈا دیا اور حالیکہ آپ حدیبیہ
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈا آنے کا حکم کیا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔
پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یمان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہذا ان الحلق انا عرف قریبہ مرتبہ علی افعال الحج۔ اور
امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا واجب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج بر مرتبہ ہو۔ ف۔ یعنی بعد وقت
عرفہ و مزدلفہ و رمی الجمار کے سر منڈا انا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قباس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ
ثواب و طاعت کی ہے۔ تو جس طرح یہ اکتفا عبارت ہونا امر الگ ہی غرض ہے ہم نے جانا ہے وہاں تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی جباوت نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن دائرہ
ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وار ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استحکام
تحریم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈا انا اس واسطے تھا کہ
و ا پس جانے پر آ نکا عزم سنگم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف۔ اور کفارہ قریض مطہن ہون کہ اس سال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے کہ ملک کے موافق آئندہ سال میں ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب میں تعیل بانص ہے جو جائز
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک مقام اعصار خارج حرم میں حلق نہ کر لیا اور
اگر حرم میں ہو تو نہ کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کافی النسخ۔
اس حاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہر ہر حرم کو بھیجے اور بیعہ مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر دے نہ بد دن ہو سکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ ہر ہی بھیجے۔ لا حنیباہ اسے
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دوا احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث یہدی واحد لتحلل عن الحج و یبقی فی احرام العمرہ لم یحلل

نہن واحد منہما۔ اور اگر اسے ایک ہی بھی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے نہ وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ **ف** کیونکہ احرام اگرچہ دو میں گنھنے کے حق میں بمنزہ واحد میں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالتہ واحدہ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و لایجوز فسخ دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدیٰ احصار کو فسخ کرنا مگر حرم میں۔ اور جائز ہے فسخ کرنا یوم النحر سے پہلے۔ **ف** پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی حقیقت نہیں حتیٰ کہ دسویں سے پہلے حرم میں فسخ کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رح۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** خواہ احرام حج پر یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر بالبحر الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة مٹی شار اعتباراً بحدیۃ المتعة والقران وربما یعتبر انہ بالخلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالبحر کے واسطے ہدیٰ قربانی کرنا حرم میں کسی اہل وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے فسخ کرے بقیاس ہدیٰ منع ہدیٰ قرآن کے اور بھی صاحبین ہدیٰ احصار کو خلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدیٰ احصار اور خلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ **ف** پس جیسے ہدیٰ منع یا خلق مخصوص بیدم النحر ہے ہدیٰ احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفہ انہ دم کفارتہ حتیٰ لایجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ ہدیٰ احصار کو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اسکی شہادت موجود ہے)۔ حتیٰ کہ اس قربانی سے کچھ کھا لیا جائز نہیں ہے۔ **ف** بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیخص بالمكان ودون الزمان کسائر واما الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے عام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ **ف** کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران۔ برخلاف ہدیٰ منع وقرآن کے۔ **ف** کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ **ف** جو شکراً واجب ہوئی ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف المحلق لانه فی آوانہ لان معظم افعال الحج و ہوا لوقوف یتیمی بہ۔ اور برخلاف خلق کے کیونکہ خلق تو اپنے وقت پر ہی چلے کہ افعال حج میں سے بزرگ نعل اور وہ ووقوف عرفہ ہی اسی خلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ **ف** یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر خلق ہے اور وقوف مزدلہ منہی نعل ووقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالبحر اذا تحلل فعلیہ حجة و عمرہ۔ کہا اور جب محصر بالبحر نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ لہذا رومی عن ابن عباس و ابن عمر۔ ایسا ہی ابی جاس و ابن عمر سے مروی ہوا۔ **ف** امام حصاص رحم نے فقط حضرت ابن عباس و ابن عمر کو ذکر کیا۔ لیکن فیہ معلوم نہیں اور شیخ سرحدی شافعی نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عمرہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحة المشرع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ مشروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا۔ **ف** لہذا فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ حج ادا کرے۔ و علی المحصر بالعمرة التقصیر اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہو اس پر تقصیر عمرہ واجب ہے۔ والا حصار عنہما یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانہما لایؤتمت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رحم نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت تک ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ **ف** کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

و احبابہ احصوا بالحدیث و کاتوا عمارا۔ اور ہماری محبت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے احباب علیہ السلام
عشر حدیثہ میں احصاء کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ ف۔ چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موسما
و غیرہ میں صحیح ہے۔ ولان شرح التحلل لرفع الحج و بذل موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام
کھولنا تو حج و عمرہ کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ ف۔ کہ نہ کھولا جاوے اور
و راجع ہو تو حج شدید پیش آوے۔ و اذا تحقق الاحصاء فعليه التفصير لذل التحلل کما فی الحج۔ اور جب احصاء
عمرہ تحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر تفصیر عموما جب ہے جیسے حج میں۔ ف۔ قضاء لازم ہے۔ و علی القارن
حج و عمرتان۔ اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحد ہا فلما بینا۔ پس حج مالک عمرہ نہیں
وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ حج کی تفصیر میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ و الثانیہ لانہ حج منہا بعد صحۃ کشف
رہا و دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ ف۔ باحرام صحیح تو اسکی قضاء
لازم ہے۔ فان بعث المحصر بدوا و اعدہم ان ینذروہ فی یوم یبعثہ۔ پھر اگر محصر نے بدی بھیجی اور ساتھیوں
نے قرار دیا کہ ان روز معین میں اسکو زنج کریں۔ ف۔ چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے۔ ثم نزل الاحصار
پھر اسکا احصاء نازل ہو گیا۔ ف۔ شلابیاری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا۔ تو اس میں کئی صورتیں ہیں
فان کان لایدرک الحج والہدیٰ لایزیم ان یتوجہ بل یصیر حتی یتحلل بنجر الہدیٰ۔ پس اگر وہ حج و بدی
کو نہیں پاسکتا تو اس پر توجہ ہونا یعنی کہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہاں تک کہ بدی قربانی ہونے کے
ساتھ حلال ہو جاوے۔ نفوات المقصود من التوجہ و ہوا و اءالافعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود
ہو وہ فوت ہے اور مقصود ادا ہے افعال ہے۔ وان توجہ لتحلل بافعال العمرۃ لذلک لانہ فانت الحج
اور اگر اس مقصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کہ چونکہ یہ ایسے شخص
کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا۔ ف۔ اور فانت الحج فی الحال ادا ہے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں
صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ بدی نہ پاوے۔ و
ان کان بدرک الحج والہدیٰ لایزیم التوجہ۔ اور اگر وہ حج و بدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لذلک لانہ العجز
قبل حصول المقصود بالخلع۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے مذکر عاجزی نازل ہو گیا ہے
تو خلیفہ یعنی بدی نہ کو رہا ہے جیسے کسی نے عذر سے و منور کا خلیفہ یعنی تبیم کیا تاکہ ناز بڑھے پھر تمام کرنے سے
پہلے مذکر نازل ہو گیا اور بانی موجود ہے تو اس پر و منور کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب چڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں
ہے۔ و اذا درک بدیہ صنع بہ اشار۔ اور جب اپنے بدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ ف۔ حتی
کہ چاہے فردخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانہ ملکہ و قد کان عینہ مقصود استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی
ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ وان کان بدرک
الہدیٰ دون الحج لتحلل۔ اور اگر وہ بدی کو پاوے یا گناہ کو تو حلال ہو جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ حرم میں
یہ بدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ ف۔ پس
بدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو بدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان کان بدرک الحج دون الہدیٰ
جائزہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے یا گناہ بدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استحصانا۔ بدیل استحصار
ف۔ اور یہی مختار ہے اور قیاسا نہیں جائز اور یہی قول زفر ہے۔ و ہذا التقسیم لا یتفیم علی قولہما فی

بالجہ - اور صاحبین کے قول پر تقسیم ہونے کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دوم الاحصاء عند ہما
توقفت بیوم النحر من بدرک الحج بدرک الہدی - اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک ہجرت کی ہدی احصاء میں
بیوم النحر تو جو شخص حج پاؤں گا وہ ہدی بھی پاؤں گا۔ فہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نزع اور یہ صورت کہ حج
پا سکتا ہے ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر ہجرت میں ہیں نکلتی ہیں۔ وانما یتقیم علی قول انہ
اور یہ صورت امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے۔ فہذا کیونکہ ہم احصاء کے نزدیک دوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے۔ و فی المحصر بالعمرة یتقیم بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور ہجرت کی صورت
میں بالاتفاق تقسیم نہ کر سکتے ہیں کیونکہ احصاء عمرہ کی ہدی ذبح کرنا دوم النحر سے نہیں ہیں۔ سو صاحبین
وہو قول زفرانہ قدر علی الاصل و ہوا الحج قبل حصول المقصود بالبدل و ہوا الہدی - یعنی اس
مسئلہ میں زفرانہ حکم قیاس یا ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو۔ فہذا یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصاء نہ ہو کر
حج ہائے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرنا تھا بلکہ
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوتی۔ وجہ الاستحسان - دلیل استحسان کی۔ فہذا جو امام
کا قول ہے کہ - انا لو انا منہ التوجہ لضعف مالہ - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
فہذا یعنی ہدی - لان المبعوث علی ہدیہ الہدی لینذہجہ ولا یحصل مقصودہ - کیونکہ جبکہ ہاتھوں پر
بھیجی ہو وہ ضرور اسکو ذبح کر دیا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ فہذا کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے۔ و حرمة المال کحرمة النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
فہذا یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔ مگر جسم
کتاب پر کہ ہمیں دو وجہ سے مائل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو چاہے کرے گا۔ علاوہ برین اگر ہدی کو حد فہ کرے یا قربانی نقل تو بھی ضائع ہوگی۔ ہاں امام رح کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جبکہ ہاتھ ہدی بھیجی ہو وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ خیال
ہو کہ وہ ہدی دے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل تقضی وجوب تھل ہے حالانکہ استحساناً تھل جائز کا ٹیکہ
جواب میں ہو سکتا ہے کہ بعض ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن العمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے
انہی سم۔ ولہ الخیار - اور اسکو اختیار ہے۔ فہذا چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی۔ ان شاء
صبرنی ذلک المکان اونی لمیرہ لینذہج غنہ فیتھل۔ اگر چاہے تو احصاء کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے ہر ذریعہ جو پس حلال ہو جاوے۔ وان شاء توجہ لیوودی
النسک الذمی الزمہ بالاحرام و ہوا افضل۔ اور اگر چاہے تو توجہ ہوتا کہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور میں افضل ہے۔ لافہ اقرب الی الوفاء بما وعدہ۔ کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب
ہے۔ فہذا یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفا سے وعدہ ہے۔ ومن وقفت بعزہ ثم احصرہ۔ اور جب شخص عتات کا دین
کر چکا ہے عمرہ محصر ہوا۔ فہذا غنایا یا ہر جہاں زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لایکون محصر۔ تو وہ محصر نہیں ہوگا
فہذا یعنی شرعی احصاء اسکے حق میں معتبر نہیں۔ لوتجوع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہو چکا۔ **ف**۔ کیونکہ طواف زیارتِ مابعد سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گندی کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسے حج پایا۔
م۔ دین احصر بکتہ وہ ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا
 اور حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہو اور وہ محصر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت
 ہوگا اور احرام عمرہ میں طواف ہوگی۔ لہذا تعدر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحبل۔ کیونکہ تمام کراہتوں کو
 متعدد ہے تو ایسا ہوگا یا حل میں محصر ہوا۔ **ف**۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان
 قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی وہ محصر نہیں
 جو بدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف تفصیل دیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہو۔ **ف**۔ نہ وقوف
 عرفہ پر حتیٰ کہ حج فوت ہوا۔ فلان قانت الحج تحلل بہ۔ تو وہ بدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔
 حلال ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف دسویں محصری طح وہ بدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف
 عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنه فی التحلل۔ اور بدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔
ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ اما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ
 پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ وقوف عرفہ سے حج نل گیا پس فوت ہونے کا خوف
 میں رہا حتیٰ کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسالہ خلاف بین ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی حرم کہ میں طواف اور
 وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ **ف**۔ اس صحیح ما اعلیٰ تک
 من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ **ف**۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا
 قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ نفع۔ اسکا حاصل
 محصر کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستبد ہو کہ وقوف
 عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طویل ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع
 ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم بدی سے حلال ہوتا ہے۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ دین احرام باحج و قاتہ الوقوف بعرفہ حتیٰ طلع الفجر من یوم النحر فقد فات
 الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتیٰ کہ یوم النحر کی فجر طلع ہو گئی یعنی
 یوم النحر کی فجر ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا۔ **ف**۔ صورت یہ کہ شلا حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے
 میں اسکو دسویں کے فجر طلع ہو گئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بحد الیہ۔ جو ہر اسکے جو ہم
 ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ **ف**۔ بعد طلع فجر دیم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ
 بیان ہے چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے
 کہ طواف دسویں کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ **ف**۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں
 بلکہ احرام دراز میں حج ہے۔ وبقضی الحج من قابل۔ اور حج کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولادم علیہ۔ اللہ اس پر
 کوئی قربانی گزارے واجب نہیں ہے۔ **ف**۔ اسکا صل جلا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج فقہا رکرسے اور حج کا ثبوت ہونا عرفہ کے دتوت فوت ہونے سے ہوتا ہے اور دتوت عرفہ فوت ہونا اسلحہ کے دتوت
 کی نحر طبع ہونے سے پہلے کسی دت رات یا دن میں اسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ فقوالہ علیہ السلام
 فانت عرفہ یلیل فقد قائم الحج لیلۃ تحلل بعمرہ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت علیؓ اور علیہ وسلم
 کے کہ جس کا دتوت عرفہ رات میں بھی فوت ہوا کہ اسکا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اسپر سال آئندہ میں
 حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بنی مصعب
 کو مشرف ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے
 ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التمشلی پر حسین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلمؒ نے صحیح
 میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و ثعلبی و
 حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ بانی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مخرج کناہی کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو
 تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف رادی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے
 کہ فانت الحج ہر ماہ محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں فضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمرؓ
 سے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی مجھے میسر ہو مسجد سے رواہ مالک فی الموطا۔
 جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتویٰ دیا ہے۔ بدلیل آگے شافعی رحمہ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے
 مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فانی ہو تو اپنے اہل وطن
 میں لوٹ جاوے۔ الحج۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر بدی وہ لانا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا
 کہ ابن عمرؓ معنی اسرعتہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلافت حدیث ہو تو حدیث قبول
 نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت
 ہے اور فانت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ان اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو فسخ کرے ورنہ آئندہ
 سال کی قران یا متمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ خالص
 سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرة لیست الا
 الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنف رحمہ نے عمرہ کی تفسیر کو قربانی
 ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج
 عنہ الا باواحد الفسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منع ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی
 طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ گمانی الاحرام الہیم۔ جیسا کہ احرام بہم میں ہوتا
 ہے۔ ف۔ یعنی اسنے صرف احرام کی نیت و طیبہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ
 کسی کو طواف شرج کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م۔ وہ ہوتا عجز عن
 الحج۔ اور بیان یعنی نوات حج کی صورت میں مدح سے نوازا ہو چکا۔ ف۔ کہ دتوت کا دت ہی نہیں ہے بلکہ
 علیہ العمرة۔ تو عمرہ اسپر نہیں ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فانت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادیم علیہ
 لان التحلل دمع بافعال العمرة۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال
 ادا کر کے ہوا۔ ف۔ اور مخرج حج بھی ثبوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے
 ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فانت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینما۔ تو فانت الحج کے حق میں عمرو کرنا

بجز کہ قربانی کے عصر کے حق میں جو اسی عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کجا و نیکی۔ ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہر اور جو کہ محصر
 بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہے کیونکہ بغیر اسے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح
 ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرہ لا تقوت۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
 رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے بدی سے کجا حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
 میں حج شدید ہو نہ بسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا
 وہی جائزہ فی جمع السنہ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے۔ ف۔ جو وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
 ایام رمضان میں لہذا اہل کہ تراویح کی تردید میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا سنہ
 ایام یکرمہ فیما فعلہا۔ سوائے پانچ ایام کے کہ انہیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں۔ وہی
 یوم عرفہ۔ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ۔ ف۔ جس دن حج کا وقت عرفات ہے۔ و یوم النحر۔ اور
 دوم یوم النحر۔ ف۔ جس دن رمی و ذبح و طواف وغیرہ ہے۔ ولایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق
 کے ہیں۔ لما روی عن عائشہ رفا انہا کانت مکرمہ العمرہ فی ہذہ الایام الخمسہ۔ بدیل اس کے جو حضرت
 عائشہ رفا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ ف۔ یہ روایت
 سبقتی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و دو روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید بن منصور کی روایت
 ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔ ابن العلام نے کہا کہ گراہت سے گراہت تحریمی کا
 اشارہ ہے۔ مع۔ ولان ہذہ ایام الحج فکانت مشیتہ لم۔ اور اس تماس سے کہ یہ ایام ادا سے حج کے میں
 توجہ ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ ف۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج
 پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شایع
 سے نہیں پائی۔ مع۔ وعن ابی یوسف انه لا مکرمہ فی یوم عرفہ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
 بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج
 یعنی دو وقت عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظهر من المذہب ما ذکرناہ۔ اور
 مذہب میں اظہر قول جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف
 سے بھی اظہر قول ہے۔ ولکن مع ہذا لو ادا ہائے ہذہ الایام صح و یقی محرم ہا فیہا۔ ولکن ما بدو لک
 کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ ف۔ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا کیا
 ہو۔ مع۔ لان الکراہتہ۔ کیونکہ گراہت۔ ف۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ۔ بغیر ہا۔ بلکہ عمرہ کے
 خارج معنی سے ہے۔ و جو تعظیم امرا الحج و تخلص وقتہ لم۔ اور وہ امرا حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
 خالص کرنا۔ ف۔ پس جب ذاتی گراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوتی ہے فصیح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا
 صحیح ہوگا۔ ف۔ پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت
 میں نماز عصر ادا کر دے یا نقل شریع کر کے تمام کر دے۔ والعمرہ سنہ۔ اور عمرہ سنت ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ
 ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے۔ یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ ادا کرنا شافعی نے۔ ف۔ بدیہ
 قول میں کہ۔ عمریفتہ نقولہ علیہ السلام العمرہ فریفتہ کفریفتہ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدیل قبل حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ ف۔ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دار قطنی و حاکم کی

روایت مرفوعہ مرفوعہ ہی بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی صاحب نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لیثہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ میں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول لکھ لیا اور حاکم نے موصول روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں مکہ شہادت و صلوة و زکوٰۃ کے بعد وارد ہوا ان تک و تعمر۔ یعنی اور یہ کہ توجع و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الدارقطنی و ابن خفصہ و الحاکم۔ ابو زرین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مرد و بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی و ابن جان و الدارقطنی و امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے و قال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج و العمرہ سر۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی شل حج کے واجب ہے۔ قول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جو کو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التلخیص نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلا جیسے اذان و قنوت اور بیت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو زرین رحمہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ چھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس وقت متعین ہوئے کہ اسکے معارفات احادیث مانا موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ ولما قولہ علیہ السلام الحج فریضہ و العمرہ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن المثنیٰ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق محبت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاة سادی قابل محبت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دضعیف طرق دیگر ہیں جو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درج حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح ہو نہی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج توجہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی محبت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن خزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ابان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام بھی بن سعید نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جاہل مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم ان میں کو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے علی بن حیدر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمرو بن نفیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن بغول ابن العلام نے اسکی حدیث درج حسن سے کم نہیں ہے۔

اور قبل جدا سر بن مسود پر ہدایت ابن ابی شیبہ اسناد صحیح کند چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض جو نا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبد البر نے مرہا اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ البیہقی رحمہ اللہ اور حق یہ کہ جو ابن العامر نے کہا کہ خال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ و لانا غیر موقتہ بوقت و ستادی بنیتہ غیر ما کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جب کاج فوت ہو گیا اور حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ مع ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ و ندہ امارۃ الثقلینہ۔ اور یہ صفت اسکے نقل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نقل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نقل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا جو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استہلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انما مقدرة باعمال الحج۔ عمرہ مقدرة باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اولاً ثبت الفرہیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہو نا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرہیۃ کے واسطے چاہیے نفس قرآنی یا ما عند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور بیان کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نقل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال دہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ و قد ذکرناہ فی باب التمتع والسر تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واسطہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لم ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوة۔ خواہ نماز ہو۔ ف۔ ہاں طور کہ تو اقل بڑھکر اسکا ثواب خزان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان دیدہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ ف۔ یعنی نقل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقہ یا صدقہ ہو۔ ف۔ روپیہ یا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیر ہا۔ یا انکے سوائے۔ ف۔ مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماۃ الاذی من الطرق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موزی چیز و در کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ نام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ دان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچے گا۔ اور اہل السنۃ اسکو روکتے ہیں۔ لاروی عن ابی ہریرۃ

انہ صلی علیہ وسلم نے اپنے آپ کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کے گواہی دی۔ فتنہ یہ حدیث ایک جامع کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ رحمہما سے ابن ماجہ نے بطریق عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابو ہریرہ عن عائشہ مرفوعاً حسنہ احمد بن اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رحمہما حسنہ احمد بن اور حدیث حذیفہ رحمہما عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رحمہما یغنی۔ و رواہ ابو یعلیٰ و ابی ہریرہ و الدارقطنی اور آثار و اخبار و باب قرآن یسین و غیر بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ منع۔ جعل تضحیۃ احد کے الشاقین لامعہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دی۔ فتنہ اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و بقولہ تعالیٰ غافر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و قم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ و قل رب ارحمہما کارییانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور ناز جنازہ پر دعا متواتر متواتر ہے۔ پس جب غیر دین کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ مغزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم اسرائیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے نہ انھیں الشرح اور مترجم کے نزدیک تحقیق القام حسین کچھ تخصیص و غیرہ کی ضرورت نہیں اور مغزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تو بنیق انہی فرد علی اسطرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہی فرمایا کہ ان لیس لسان الاماسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے۔ ہم اسرائیلان لائے لیکن مغزلہ کے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر نہم نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا چڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہو علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرات و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی سلمان نے اسکو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یحود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آدینکے جیسے مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یحود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید سمجھ و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جو قیامت کے امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و مافیہا کی جات کو طلب کیا اور انکے دونوں میں نفاق و بیعت پیدا ہوئی حتیٰ کہ انکی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جب کہ انھوں نے علم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ و یحود غائب و بکثرت ہو گئے اور چونکہ انھوں نے دنیا کے ملاحظہ اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک و کفر
 پیدا کیا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین بنائے کہ بچارے مومنین غریب و محتاج معاش کے طرح طرح
 کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے ہیں انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتوں
 و سختیوں میں بہ مومنین خالص توحید انکی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہی پس جس نے ایمان کی نیل
 قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں بھونٹیں مگر غراب بد اعمال جو نے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جنم
 کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہر اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جانی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کر دیوالے
 سے نکلے مگر توبہ جڑ لا محالہ جنم میں جی ہر پھر جو برتاوہ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر تو ان میں کی پابندی پر ہو تو وہ ہم
 دنیا کو لے سکتا ہر تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
 دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہر اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہر پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن
 و کافر اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہو گا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
 کہ کافروں کو انکی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیا دے تو وہ بہت اعین اور بڑا ناشکر ہر
 ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو انکی معاش دنیا دی پوری فرما دے گا اگرچہ تحلیل ہو۔ اور وہ دنیا ہر
 دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے نکلے مگر آخرت چاہتے ہیں پھر وہ دنیا بھی لذت کی خواہش سے چلتا ہے۔ جب یہ معلوم
 ہوا تو قول لاتر از ذر آخری۔ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا دے گا۔ اسکے یہ معنی
 ہیں کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپرد دوسرے کا بار نہیں بڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اہل بیت نے دنیا
 میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوئے سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہر اور نہیں دیکھتے کہ جب
 کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والوں کی فحلت سے انپر قسم و دیت ہر اور یوں ہی غدار سے قتل کا بدلہ
 برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر غار دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہر پس اسی کی نظیر میں سنی ہر حتیٰ کہ
 آدمی کو اپنے سنی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا لیکن سنی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی
 وجہ سے جو کچھ ثواب فیردن کے فعل کا ثواب ہے یہ ہو یہ اسکی سنی میں داخل ہر چنانچہ حدیث میں جنت کے کی فرمائی اپنی
 امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
 رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا ہے اسکی سنی نہیں ہر کیونکہ سنی
 وہی جسکا نتیجہ نکلا پس مغزہ کی حالت ہر کہ انھوں نے سنی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے یا نہ ہاؤن آد کو قرار دیا
 حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہر اور صواب وہ تحقیق ہر جو توفیق الہی عز و جل بیان ہوئی۔ ناستقم۔ پھر
 واضح ہو کہ اہل امت میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و ضربانی
 وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہر لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل
 صوم و صلوٰۃ میں اختلاف ہر حتیٰ کہ نفع القدر میں لکھا کہ امام مالک، شافعی رحم کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہنچتا ہر
 میں لکھا ہون کہ علماء حنفیہ میں بھی اختلاف ہر اور فتویٰ ہے کہ انکا ثواب پہنچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
 کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہوتا
 پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہیں سے ہیں نے لکھا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسم بکے پابند کہ سوم
 و چم وغیرہ کرتے ہیں پہلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہر اور براہی کو کھانا نہ دینے میں حقارت و شکایت

اس نیت سے مال ہر باد اور کچھ ثواب نہیں تو مست کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی سودی قریب لیتے یا سرکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض دارث مابائع ہیں تو ان عورات کے ارتکاب سے مصیبت میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے دست ترکہ و جوار کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرنے میں ادنیٰ رسم بھی اور مال راہگان ہر گرجہ قدر کہ ساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہر ثواب کا شریعہ قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اصرار نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدیہ کرنے سے بہت کم ہو چکا پس اگر صلح تو اسی قدر ہر کہ حلال مال سے بیت نہائی یا کثیر خیرات کی وصیت کرے ورنہ دارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندون کی طرح حق و تاریح کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اصرار تعالیٰ سے مدد قبول فرمانے ثواب کی اتھا کرین پھر اس کو بدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہر نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی سودی لینا اگر جو اس بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہر اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدن اس کے حج و شقت شدید لاق ہو لہذا جس شخص کو حلال تلیل میسر ہو اور آئے اخلاص نیت سے مدد کیا تو الدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدعتی و نام وغیرہ میں بیت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال بر باد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہر خود با صبر و شہد انفس نادمن سیات اعمال و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محفۃ۔ ایک محض مالی۔ فن۔ جس میں بدن کی شقت نہیں ہر۔ کا لڑکوتہ۔ جیسے دکانہ فن۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہر۔ و بدعتہ محفۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ فن۔ جس میں مال کا بیج نہیں لگایا جیسے نادر۔ فن۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہر۔ و ہر کتبہ منہا کالج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہر جیسے حج۔ فن۔ کہ اس میں بدن کے افعال و بیج مال ہر لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ قبول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہر اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہر۔ پھر ایصال صواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً جہیز کج ظہر کی ناز فرض ہر اپنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ متخلج ہر۔ ہاں اگر نقل طور پر مال دیا یا ناز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو ہو چکا جب کہ اصرار تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہر یا نہیں مثلاً زید پڑھ کر ظہر کی ناز فرض ہوتی پس اسے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا اگر کسی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ و النیابہ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار و الا اضطرار حصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہر اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں جو حاصل ہو گئے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ فن۔ یعنی زکوٰۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم مقدار کو ہونچا دیا جاوے پس جب اسے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے ہونچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی جو جہیز یا غیرہ کے خود ہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیار ہو یعنی خود اپنی قدرت سے ہونچا سکتا ہر مگر بے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوٰۃ میں عبادت ہی کہ مقررہ کو مال دیدے جس کا دینا نفس پر شاق ہوتا ہر۔ تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ و لا تجری فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں فن۔ خواہ اپنے اختیار میں ہو یا جاری سے معذور ہو۔ لہذا ان المقصود و ہوا تعاب النفس لا یصلح

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعجب دینا ہی نہ رہی عبادت کے نہیں حاصل ہوتا ہے۔ **ف**۔ بلکہ نائب کو تعجب
ہو اتوار کی عبادت ہو جائی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب جو نے کی عبادت سے پہلے بھی عبادت ہوئی
پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ و تبحری فی النوع الثالث عند العجز یعنی الاول و
ہذا المشتقہ بتقصیص المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہر اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی
جو وجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ و تبحری عند القدرة لعدم تعجب
النفس۔ اور بحالت اختیار میں نہیں جاری ہوتی وجہ نفس کا تعجب نہ ہونے کے۔ **ف**۔ حاصل یہ کہ
جو عبادت کہ مال و بدن و دلوں سے مرکب ہر اس میں مالی عبادت سے مشابہت نظر آئے ہر اور بدنی عبادت
سے بنظر مشقت بدن ہر جس میں نے اسکے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو
اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہر حتی کہ نیابت جاری ہو اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت
بدنیہ محضہ کے ہر حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکب ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہے
اگر وہ خود افعال و سفر کا تعجب اٹھا سکتا ہو تو اسی پر لازم ہر نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہو اور اگر
عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار میں رہ گیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادا سے
افعال سے عاجز ہے۔ و الشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہوئی
شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ **ف**۔ حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر
ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ **ف**۔ یعنی تمام
عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہر نائب کا فعل اس کی طرف سے ہو
اور یہ حج فرض میں ہے۔ و فی الحج النفل يجوز الانابة حاله القدرة لان باب النفل اوسع۔
اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ **ف**۔
کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہر باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہی افعال
نواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو بدیہ ہو چکا اور رہا نیابت کی صورت
میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن الجحوج عنه۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج
انہیں شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا۔ **ف**۔ یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے
ابتداء واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ و بدلتک تشہد الانخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس
باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ سب اسی کی شاہد ہیں۔ کحدیث التثعیتہ۔ جیسے تھییم عورت کی
حدیث۔ **ف**۔ جو صحاح السنہ میں سوائے ابو داؤد کے مروی ہے اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبیلہ شعم میں
ایک عورت نے اپنے مندر درباب کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانه علیہ السلام قال فیک
حجی من ابیک و اقترسی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ
کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ **ف**۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج دعوہ کر اور نواب نائب کو دیدے۔
و عن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ ان الحج یقع عن الحاج و لا اثر ثواب التثعۃ
حج توج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانه عبادۃ
بدنیہ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ **ف**۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر ادب کہ حج معنی بدنی

جہاد ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند البغز اتمیم الاتفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خج کرنا جی کہتا ہے کیا گیا۔ کافہ یہ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں مذکور ہے۔ فن کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو گیا اس کے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہے نہ آگے سے روزہ ادا کیا۔ فانہم۔ قال ومن امرہ رجلا ان یخرج عن کل واحد منہما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کہا ہر ایک نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بھجہ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا بیعت کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا کہ بیک بھجہ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی بیک از جانب فلان اور فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ فی عن الحجاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ فن۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جائیں گے ویضمن التفقہ۔ اور وہ تفقہ کا ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہر ایک کے لیے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الامر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ یعنی اسنے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے ہر حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحجاج عن حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ فن۔ پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ وکل واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے۔ فن۔ مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے ہر حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ منظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یکن ایقاعہ عن احد بما لہم الا ولویۃ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیتقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جائیں گے جب کہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جبکہ حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی ہیں حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہو جب کہ اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ معنی رح نے جامع منیر کی شرح متابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج نہ کو ر ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا وکیل وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کتاب میری سمجھ میں امام مصنف رحم کی دلیل زیادہ متفق ہے اور اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت ہے ہر توجہ مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو ہر حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے جہاد نہ ہوگا جب کہ نیت نہیں لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ لوانہو جائیگا اور یہ دلیل مدق متفق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب۔ ولا یکنہ الیہ

عن احمد بن محمد بن حنبل - اور دلیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک سوکل کے واسطے کرے۔
ف - اور اس کا پسند وہی کچھ نہ کہ اس کے صرف افعال اسکے والدین نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے سوکون کی
 طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام
 ادا ہو جاتا۔ **بخلاف ما اذلیج عن ابو یوسف** - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا۔
ف - یعنی بدین اسکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج ادا اسکے
 واسطے عبادت حاصل ہو پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے۔ **فان لم یکن**
عن احمد بن حنبل - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ **ف**
 خود امان کے لیے یا باپ کے لیے۔ **لا یشترع یحصل ثواب علمہ احدہما** - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
 کے واسطے بدیہ کرنے میں شریع ہے۔ **ف** - یعنی بدین حق لازم کے نقل دینی کرنے والا ہے کیونکہ اسکے نفقہ و حکم سے
 اس کی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
 ہو یعنی ثواب اسکا انکو ہو چنانچہ اگر حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دیدے۔
اولہما - یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ **یعنی علی غبارہ بعد وقوعہ سبھا لثوابہ** - پس وہ اپنے تھپا
 پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے۔ **ف** - یعنی چونکہ مقصود بیان اپنے فعل سے حج کر کے
 اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب اس کا سبب موجود ہوا
 تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا بدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
 سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ **خلاصہ یہ کہ شریع سے حج کر کے وقت یہی مقبرہ ہے کہ آئے**
خود خالصاً و ہمداً - ادا کرے کما اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دینگا پس اگر اپنے حرام
 سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہے نہیں ہے پس اصل فرق دلیل
 کے سوکون کی طرف سے حج کرنے ہیں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے ہیں یہ کہ وہاں فرزند نے افعال
 حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
 موجود ہے۔ **وہنا یفعل حکم الامر** - اور بیان دلیل تو فعل حکم موکل کرتا ہے **ف** - حتیٰ کہ افعال ہی
 دلیل کے نہیں بلکہ سوکون کے واقع ہونے۔ **وقد خالف امرہما** - اور حال یہ کہ دلیل نے دونوں سوکون
 کے حکم سے مخالفت کی۔ **ف** - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
 کیونکہ اسی صحت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور مقبرہ ہے مگر اپنے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت
 کر لی۔ **اور مقرر ہوا کہ دلیل جب سوکون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے**
یتبعہ - تو یہ افعال حج دلیل کی طرف سے واقع ہونگے۔ **و یضمن التفقہ ان انفق من مالہما** -
 اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا مناسن ہوا بشرطیکہ دونوں سوکون کے مال سے خرچ کیا ہو۔ **لا یشترع نفقہ الامر**
المیخ - کیونکہ اپنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا۔ **ف** - اور یہ کام اگرچہ
 شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا۔ **تو خرچہ اپنے اپنے کام میں آٹھا ہے**۔ **وان ایہم الاحرام**
اور اگر دلیل نے احرام کو منہم رکھا ہو۔ **بان نوسی عن احمد بن حنبل** - بیان ہے کہ دونوں سوکون اگرچہ
 ایک کی طرف سے بغیر میں یکے سے نیت کی۔ **ف** - تو اس میں نہ کہ حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں مولکوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی بہم نیت پر گزرا گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو سچی دلیل مذکور اپنے مولکوں کا مخالفا ہو گیا۔
ف۔ اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولیۃ۔ وہم اولویت نہ ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدولت ترجیح کے شیعہ اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے معین ٹھہرا دیں گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل مضی اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اسے مولکوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **ف**۔ یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے مولکوں میں سے ایک کی طرف سے ہر پھر افعال شریع کرنے سے پہلے اسے اس ایک کو معین کر دیا کہ ظان مولک کی طرف سے۔ تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔
ف۔ کہ ایک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف راجح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **ف**۔ کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و ہوا قیاس۔ اور قیاس ظاہر بھی ہے۔ لانہ مامور بالتعین و الابیہام یخالف۔ کیونکہ دلیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور بہم کرنا اسکے مخالفت ہوا۔ یقع عن نفسه۔ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتیٰ کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے بہم احرام میں کیا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تعلیم کیا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مولکوں کے تعین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعین نہیں جائز ہے۔
ف۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام بہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتمزم ہنا کہ مجھوں۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجھوں ہے۔ **ف**۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجھوں مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہنا البھول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی دلیل کے ابہام احرام میں مجھوں وہ شخص جس کا حق ہے۔ **ف**۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک خدا مجھوں کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجھوں ہے۔ پھر وضع ہو کہ قیاساً اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شریعہ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شریع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبہم بصلح وسیلہ بواسطہ التعین۔ اور احرام بہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعین کے۔ **ف**۔ یعنی اس طرح کہ بہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام بہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **ف**۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الاحاصل اول بہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شریع کرنے کے وقت بہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا بخلاف ما اذا ادى الی الافعال علی الابیہام۔ یہ خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **ف**۔ تو اب تعین میں ہو سکتی۔ لان المودی لا یستعمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **ف**۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کیا اس میں تعین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ بہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالفت ہو گیا۔ **ف**۔ کیونکہ مولک

سے مواظقت تو عین کر کے من حی۔ الحاصل بیان چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر عین ایک کی طرف سے بمسم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہر اور اگر ادا سے افعال طواف و قوف سے پہلے کسی کو عین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً عین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ عین کہ کس کی طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر عین کر کے قبل ادا سے طواف اور قوف کے تو بلا جملع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چارم یہ کہ ایک مؤکل عین کی طرف سے احرام مگر بمسم کج ہے یا عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ ہف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالذم علی من احرم۔ امام محمد رحمہما نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کرے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ لانه وجب شکر الما و نفقہ الما و نفقہ الما و نفقہ الما و نفقہ الما۔ کیونکہ یہ بدی تو شکر اس توفیق کا جو اسے قیاساً نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی۔ ف۔ یعنی ایک احرام میں۔ واما ما مور ہو المختص بندہ الشعۃ لا یحقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ وندہ المسالۃ تشہد لصحة المروسی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے کہ وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رحمہما سے مروی ہے کہ حج واجب ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ ف۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔ یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واجب ہوتا تو بدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرح نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہون اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ ہف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق واسد اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرانے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اپنے مال کی وہ نسل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی النجیر کفاعلہ اونجہ۔ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا نسل فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی بد انظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج جو ادا اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رحمہما کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہو گا قرآن میں بدی ایک نیک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان حج عنہ۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ ف۔ والاعثمان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ ف۔ پس اگر دونوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالفت ضامن ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ۔ اولاً بالقرآن۔ دونوں مؤکلوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت دی۔ فالذم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہو گا۔ لیا قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ حقیقہ ایک احرام میں دونک ادا کرنا اسی سے مستحق ہوا۔ دوم الاحصار علی الامر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی مال مؤکل میں محسوب ہو گا اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وندہ امند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ اور جہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف علی السجل لانه وجب

مکمل و خفا کفر را خدا و الاحرام و نهار الطهر راجع الیه فیکون الدم حلیہ۔ اور عید سے کفار
 حاجی بھی دکیل پر ہو کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوں تاکہ وہ ایک احرام میں ہو سکے
 طہر منع ہو اور یہ طہر فقط رکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولما ان الامر جہ اللہ سے
 او دخل فی نذرہ العمدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عید میں
 ڈالا۔ فن۔ یعنی عیدہ احرام میں ڈالا۔ تعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا جھڑا بھی لازم ہو۔
 یہ ولایت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ دکیل کا اس میں تصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
 فعل کہ اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کفندہ پر کچھ الزام نہیں لانا صید قتل کرنے وغیرہ جو موکل کی
 وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہو گئے۔ م۔ فان کان حج عن میت
 قاصر خالدم فی مال المیت عندہا۔ پس اگر شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس قصور ہو گیا اور امام
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دم الاحصاء الیت میں ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف
 کے۔ ثم قبل جو من ثلث مال المیت لانه صلہ کا لزکوۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
 تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے۔ فن۔ صلہ اسکو کفنے میں جو مال عوض کے مقابلہ
 میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ میں جات کی باقی ہو چکی
 اور ان میں کی یا نذرہ کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جادے۔ وقیل من جمع المال
 لانه وجب حقا لہا مورفصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصاء میت کے کل ترکہ سے واجب
 ہوگا کیونکہ یہ دکیل کا حق واجب ہوا تو وہ فرضہ ہو گیا۔ فن۔ اور فرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔
 ودم البیوع علی الحاج۔ اور بیع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانه دم حیاتیہ
 و ہوا لہائی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ فن۔
 کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ فن۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ نفقۃ
 اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوتوف حتی تسد حجه۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب آپ
 نے وفات عرنہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ فن۔ تو موکل کے عرنہ کا ضامن ہے۔ فان
 الصبح ہوا لہا موربہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو دکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ فن۔ تو جب اس نے اپنے فعل
 سے حج فاسد کیا تو ضمانت اور ضمان ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانه ما فاتہ
 باختیارہ۔ برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا۔
 کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ فن۔ کیونکہ ادل تو وہ امین قرار دیا گیا وہم۔ تصور نہیں کہ
 قضا ہو حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ وبلغ جو کہ جب قبل وفات کے جماع کرنے سے
 اس کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح البیوع الضعیفۃ ضیخان۔ لہذا جامع
 احد الوتوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ محمول مقصود انما مر علیہ الدم فی مالہ لکما عینا۔
 اور را جس صورت میں کہ نائب نے بعد وفات عرنہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا لہذا نفقہ کا ضامن
 بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا قصور حاصل ہو گیا اور دکیل پر اس جامع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب
 ہوگا جو حد کے پہنچان کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اسکے اختیار ہی مرم سے عید قربانی کرنا لازم ہے۔

و کذا تک سا سردار الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنا
 پر اسی وجہ سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان الحج عنہ۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے
 حج کر دیا جاوے۔ فن پھر وہ مر گیا۔ فاجو اعنہ رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک چار
 کو حج کرایا۔ فن باقی طور کے ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے
 کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کو کوفہ تک پہنچا۔ مات اور میت
 نفقہ۔ تو مر گیا یا اسکا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ حج کر چکا ہے۔
 فن یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔
 حج عن المیت من منزله ثلث باقی۔ تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے باقی مال کی تہائی سے حج
 کر دیا جاوے۔ فن مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا
 تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فن جہی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر
 باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار باقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو
 پس ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے
 اور دونوں میں اختلاف ہے۔ و قال الحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے
 حج کر دیا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہنئانی اعتباراً لثلث۔ پس کلام اس سند میں
 ایک تو تہائی مضرب ہونے میں۔ و فی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ فن یعنی کس جگہ سے حج کرایا
 جاوے۔ فن اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ وصیت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار
 میں ہے چنانچہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلانا ہے پھر
 وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمدہ کو رد قول ابی حنیفہ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار
 میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ فن کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی مضرب ہے۔ اما عند
 الحج عنہ باقی من المال المدفوع الیہ ان یقی شئ۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے
 باقی مال سے حج کر دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ فن مثلاً کونہ میں نائب اول مر گیا اور نصف جمع ہو گیا
 بطرحیکہ باقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والاطلت الوصیۃ۔ اور اگر
 کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتباراً بتبعین الموصی اذ تبعین الوصی کتعیۃ۔ برقیاس
 معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے۔ فن
 توضیح قیاس۔ ہر کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود
 کچھ مال معین کرنا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں
 ہو گا۔ و عند ابی یوسف حج عنہ باقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک
 اول تہائی میں سے کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کر دیا جاوے۔ فن یعنی اگر ممکن ہو۔ لانه جو اصل
 لفظ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی لفظ وصیت کا اصل ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ چار ہزار درم تھے تو اس میں
 سے تہائی ایک ہزار میں سے تیس ہزار درم تھے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ میں چوری کیا تو باقی ۳۳۳۳ - درم تھائی سے اگر حج مکہ ہو جہان سے باقی ہر نوکر دیا جادو
 کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تھائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قصۃ الوصی وغیرہ المال
 لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی ساء الموصلی لانه لا خصم له لتقبض۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ
 وصی کا ثبوت کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصلی نے نام لیا ہے
 کیونکہ موصلی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کر لے گا۔ فن یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے ہاتھ کر
 جد کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصلی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج
 پورا کر دے کیونکہ موصلی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں
 سپرد ہو جاوے۔ وکم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔ فن کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فیصلہ
 کیا اذہا تک قبل الافراز والغزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل ثبوت ہوا کہ وصیت کرنے کے تلف ہو گیا
 فن ثواب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جسکی تھائی سے حج کرنا چاہیے۔ اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصلی کی جہت
 وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیصح ثبوت باقی۔ پس باقی مال کی تھائی سے حج کرادے۔ فن
 حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر باقی کی تھائی سے حج کرنا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔
 اور در بیان دوم۔ فن یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرنا لازم ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موصلی کے گھر
 سے۔ وجہ قول ابی حنیفہ وہو یتقاس ان القدر الموجود من السفر قد یطول فی حق احکام الدنیا
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہی قباس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم
 شمار ہے۔ فن بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصلی کا سفر ہے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن
 آدم انقطع عمله الا من ثلث الحديث۔ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل
 منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الہ۔ فن یعنی ایک صدقہ جاری درم علم جس سے انتفاع ہو سو دم فزاد
 صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و تنفذ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا
 احکام دنیا میں سے ہے۔ فن وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہونی جائز ہو چکی ہے بحقیقت
 الوصیۃ من دینہ کان لم یوجد الخرج۔ تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلتا پایا نہیں گیا۔
 فن یعنی وصیت کا نافذ کرنا دینی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جہت اول مرتبہ نائب رواہ کرنے
 میں سفر ہے جو امد موصلی پست کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب شرب ہو گا مگر حدیث کے متن امور میں داخل نہ ہو سکے
 دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت
 کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ
 سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م م م۔ اور صاحبین کے نزدیک جہت وغیرہ منقطع ہوا
 کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ دین سے حج کرایا جاوے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان۔ اور فقہان
 کے قول کی دلیل ادبی استحسان ہے کہ۔ ان سفر لم یطبل نقولہ تعالیٰ۔ اس سفر کو باطل نہیں ہوا بیل
 قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ ما جہز اسے اظہر وسوہ تم یدرکہ الموت نقد دفع جہزہ علی السر
 الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیہ کہ وہ اس تعالیٰ کے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے ہجرت اسکو
 موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ فن تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصد ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واجب ہے۔ بلکہ حج فرض واجب ہے۔
 ہو گئی۔ قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث یعنی
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے
 آخر تک۔ ف۔ ابو سیرین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت
 سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے
 واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک
 اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا۔ رداء الطبرانی والبیہقی۔ اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو
 ابو یعلیٰ الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور بانی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن
 اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث محبت ہے۔ واذالم یجزل سفرہ اعتبار الوصیۃ من ذلک المکان۔
 اور جب اسکا سفر باطل نہ ہو تو وصیت اسی جگہ سے مقبرہ ہوگی۔ ف۔ جانتک ہو چکر مر گیا۔ واصل
 الاختلاف فی الذمی حج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو توجع کرنے
 کو نکلتا تھا۔ ف۔ راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرادیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک
 جہان مرا ہے اسی مقام سے وصیت مقبرہ ہوگی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے مقبرہ
 ہوگی۔ وپیشی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مٹی ہوگا۔ ف۔
 کہ امام رحمہ کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک
 وہیں سے جہان مرا ہے۔ کہا گیا کہ قول صاحبین ادب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن ابل عن ابویہ مجتہ
 یخبرہ ان یجعله عن احدہما۔ فرمایا کہ جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا طیبہ کہا تو اسکو روک دیا
 کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے۔ ف۔ مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند
 نے ازراہ نگوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ
 جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ بھی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے
 کر دے۔ ف۔ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے۔ ذلک
 بعد اوار الحج۔ اور یہ بعد ادا کے حج کے حاصل ہے۔ ف۔ حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی
 نیت کر لی تھی۔ فلفقت نیتہ قبل اداہ۔ توجع ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی۔ ف۔
 مان بعد اوار کے اب جو کچھ کرے وہ مجبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی۔ تو یہ جائز
 ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاوار۔ اور بعد اوار کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے
 کر دینا صحیح ہوا۔ ف۔ جیسے دونوں کے واسطے یہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور
 کے۔ ف۔ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرے پر مامور ہو اگر وہ دو آدمیوں
 کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستحق حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تہبیک کرے
 تو اول بھی باطل اور بعد اوار کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقتنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا برآئہ
 ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم مرفوع۔ واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز
 ہے لیکن میں یہ لانی ہے کہ حرج میں سے اکثر حصہ مکمل کرنے دیا ہو کیونکہ کل نفع حق کی ایک گھونٹ پانی دریا

شیخ کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ بیسک عن شریعت
 کہتا تھا یعنی شریعت کی طرف سے حج کا احرام باندھنا تھا تو فرمایا کہ شریعت کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی
 یا فرات ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شریعت کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا چاہیے
 کہ اس حدیث کو عبد بن سلیمان نے سعید بن ابی حویرہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت
 کیا اور عبد بن سلیمان خود ثقہ و ثابت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد الصمد انصاری
 و محمد بن یسروہ اور ابو یوسف انصافی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی حویرہ سے یوں ہی مرفوع
 روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند عند رحم کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی
 سعید بن منصور نے اپنے سنن میں و درسی اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی پینچ
 نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقت میں ابن عباس
 کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مایہول تھا جیسا کہ خلق و رمی و بیع کی تقدیم
 و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث غصیہ میں
 اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال بنانے
 میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج تو فر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ نحو ہی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی
 طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا
 کرے۔ بدلتیخص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ چارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ہفت۔ الہدی
 اونٹناہ شاة۔ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور
 بکری کا لفظ بھیث و دنہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں اونٹنی درجہ بکری ہے۔ لما روے
 انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال اونٹناہ شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے
 ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب
 ہیں بلکہ شافعی رحمہ نے عطارم سے مرسل روایت کی جس میں سلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحمہ میں حکام
 ہے۔ پھر عطارم کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سلع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے
 بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیا کہ ابو حمزہ کو متع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری
 یا شترک الہم یعنی اونٹ یا گائے یا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن السام نے کہا کہ یہ ہدی متع کے ساتھ خاص ہے
 میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کثر ہدی اگرچہ متع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق
 ہو تو ہر چہ کثر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ قال و ہون ثلثۃ انواع الابل و البقر و الغنم۔ فرمایا اور
 ہدی میں تین قسم کے جانور ہیں اونٹ یا گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانه علیہ السلام لما جعل الشاة اودنہ
 لا یزالن یکون لہ اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کثر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلیٰ ہونا

تہذیب النہایہ جلد اولیٰ - لایبریری میں اور مذکورہ بالا

مذکور ہے۔ و سہو البقر والحمزور۔ اور اعلیٰ گاہے واوٹ ہے۔ فہم یعنی سہنے احترازی کیا کہ حدیث مذکور
 مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کتاب کہ حدیث صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں واوٹ دگاہے
 و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف سے کو بیان صرف
 یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر ہیں بلکہ بکری کثیر اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطار اور ابن عباس
 کافی ہے تو جب بکری کثیر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گاہے ہے اور اس سے بڑھ کر واوٹ ہے۔ اور مطلق بدی ہونے
 میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدیہ بھی جاوے
 لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے نزع سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ فہم جیسا کہ لغات میں صحیح ہے۔
 والاصناف الثلثہ سوار فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں نہیں برابر ہیں۔ فہم تو ہر ایک
 بدی ہے اور نزع میں ان میں تینوں قسموں کا بدی سمجھا ثبوت ہوا ہے۔ بجز ابن میں سے بکری کثیر تو بدی فرد
 بستر میں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے کون سے لنگرے جبکہ ارکا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔
 لایجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ فہم
 طحا یا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تو لنگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ
 مسافر پر واجب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع بدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا
 اضحیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے فہم ردا ہے اور عیب سے خالی ہو اور نقطہ فرائض میں سے
 جہج جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانه قریۃ تعلقت ہا راقۃ الدم کا لاضحیہ۔ کیونکہ بدی
 بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ فہم یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت ہی
 کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع سے خون بہا دیا جاوے اور رہا آسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح
 بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔
 فیخص صان بھل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ فہم یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی
 ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور حبیط کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری دگاہے
 واوٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کثیر درجہ کی بدی۔ جائزہ فی
 کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوا اے دو موقع کے۔ فہم اذانہ اول میں طح
 طواف الزیارتہ جنباً۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ فہم تو اس پر بدی کفارہ ہے۔
 ہر اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے۔
 فہم۔ دم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ فہم یعنی مسکا
 حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز
 ہے۔ فائدہ لایجوز فیما الا بذاتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوا سے بندہ کے۔ فہم اور بدی ہر ایک
 نزدیک واوٹ دگاہے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ فہم۔ وقد بینا المعنی فیما سبق
 اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ فہم یعنی جنابت میں کما کہ شلوا جمع ہوا اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ بجز مانع
 ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ بجز کچھ قطع
 بعض میں سے کفارہ ردا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز لاکل من بدی التطیع والاشتہ ما تقران

اور بدی تنوع اور بدی قرآن میں سے۔ لانا دم شک مجوز الاکل
 منہا بشرک الاضیحة۔ کیونکہ یہ شک کی قرآنی ہے تو اضمیحة کی طبع اس میں سے کھانا بھی جائز ہے۔ وفت اور عا سبزی
 کہ خود تعالیٰ کہن تنوع بالعمرو الی لکج فامسیر علی الدی الایہ۔ میں بدی تنوع بلکہ قرآن و تنوع کی قرآنی کو ماحیات
 انحال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی الطبع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ
 ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کما فی النسخ
 وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم بدیه۔ اور بیشک صحیح ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا۔ وفت بلکہ ہر ایک بدی میں سے ایک کھرا کھوایا۔ وفت۔ و حسان
 المرقہ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ وفت جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم و غیرہ سے مسجح ثابت ہے
 اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے یہ ایاذبح قرآن میں چنانچہ
 آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تنوع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو بانی ہدایا الطبع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں
 کھایا تو بدی طبع و تنوع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدار میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔
 ویستحب لہ ان یاکل منہا۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدایا میں سے کھاوے۔ لہذا روینا۔ بدیل اسی حدیث
 کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یون ہی
 مستحب ہے کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضمیحة میں معلوم ہوا ہے۔ وفت یعنی تعالیٰ فقر کو صدقہ دے اور
 تعالیٰ بدی سے اور تعالیٰ اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
 واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ نتیجہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قرآن میں
 و قسم میں اول مد کہ حسین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قرآنی اسلام اور دم القرآن و دم تنوع اور
 نفل قرآنی جب کہ حرم میں پہنچ کر ہو۔ دوم وہ کہ حسین سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قرآنی نذر اور کفارات
 اور دم الاحصاء ہے۔ پھر حسین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں
 ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح
 کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا تصور نہیں ہے اور اگر خد تلف کیا
 اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو حسین صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب
 نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیچ جائز ہے۔ البتہ کع وفت۔ ولایجوز الاکل من یقیۃ الصدایا۔ اور
 جو بانی بدی میں آئین سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لاناہا ومار کفارات۔ کیونکہ دے کفارہ کی قرآنیان ہیں۔
 وفت انکو ساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح
 ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصور ہوئے۔ وفت جب کہ ہجرت کے سال ششم میں ہوا
 رنے کے بعد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے
 مزیض میں نئے نکل کر آپ کو رکھا اور آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں میں رند کے بنے
 وہ خالی کرے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں۔ مگر حکم اس سال رد کے گئے۔ وبعث اللہ ایا علی بدی
 ماجہ الاسلامی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے اصول بیان کیا۔ قال لہ لا تاكل انت ولا تنکح
 منہا شئینا۔ کو ناجیہ سے لرا کہ ان میں سے کچھ تو مکہ کا بود اور غیر سے ساکھی کھاویں۔ وفت منہا بدیہ

نہیں کوئی عذر ہو کہ وہ ان کو نہ سمجھا رہا تھا

تاجیہ الخزامی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھیمی اور فرمایا کہ اگر مرنے کے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل بھیج دینے کا چہ جو گردن میں ہر آنکے خون میں رنگین کر بھر آئے اور لوگوں کے درمیان سے روک دو کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے اور اسین یہ مذکور نہیں کہ اسین سے تو ادریرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ بان واقعہ ہی مرنے ادر غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل نعرہ ذکر کیا اور اسین ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر اونٹوں بدی ہر ناجیہ بن جندب اسلی کو عامل کیا کہ آگے لیجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ نکال کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواہرین آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اسکو نحر کر دے اور اس کے کلاں کو اس کے خون میں رنگ دے اور اسین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزامی ابو عبیدہ میں ہے کہ جب توجہ نہ پرم لے کا غوف کرے تو اسکو نحر کر دے پھر اس کے نعل کے خون میں ڈبو کر اس کے صفو کو بان پر چھاپہ مار دے اور اسین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اس حدیث میں کچھ علت ہر پاؤں کے واسطے ناجیہ وغیرہ کو وجہ تو نگرہی کے قلع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تمنع ہونے کے واسطے حجت ہر اور اور کلام بیان اسوقت کہ حرم میں پوچھ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قرآنیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کہانی الفتح۔ ولا يجوز ذبح بدی التطوع والمتعة والقرآن الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا بدی نفل اور بدی تمتع اور بدی قرآن کو گریوم النحر میں۔ ف۔ یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہر پھر بدی تمتع اور بدی قرآن میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال و فی الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ پس بدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہر زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ و ہذا ہو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف۔ جو اصل میں مذکور ہے کہ بدی نفل کو حرم میں پوچھنے پر پہلے جائز ذبح کرے لان القرۃ فی التطوعات با اختیار انما ہدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ بدی ہیں۔ و ذلک یمحق بتلبیغہا الی الحرم۔ اور بدی ہونا اسکو حرم میں پہنچانے سے متعلق ہوتا ہے۔ ف۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ بدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جائز وہ بھائی غیر یوم النحر و فی ایام النحر افضل۔ پھر جب بدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سواے میں اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القرۃ فی اراۃ الدم فیہا انہ۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ ف۔ اور بدی نفل کی طرح بدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک دم الامصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ رہی تو نگرہی کی قربانی جو شکار اسلام سے ہر وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انیسویں ایام محرم میں قربت معلوم ہوئی جو حسین قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سواے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقرآن۔ رہی بدی تمتع و بدی قرآن۔ ف۔ جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلفظہ تعالیٰ تکلموا انہا و طعموا البائس الفقیر۔ تو بکرم قول الہی فرمیں تکلموا انہا

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ **ف**۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذکور ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا حکم یقضوا النحر۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفت آتارین۔ **ف**۔ یعنی ناخن کترین و بال و پیل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قرآن کریں پھر تفت دور کریں۔ و قضاہ التفت مختص بیوم النحر۔ اور تفت آتارنا بیوم النحر میں مخصوص ہے۔ **ف**۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی بیوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر بیوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفت آتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک مختص بیوم النحر کا لازمیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران و تمتع ایک قربانی نسک ہے تو بیوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں اسے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف دامۃ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہو گیا اس سے پہلے جو از نہیں۔ ویجو ز فوج بقیۃ الہدایا فی اسی وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا فوج کرنا جب چاہے جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی کفارات و نذر و احصاء و نفل کی قربانیاں جب چاہے عزم میں ذبح کر دے۔ و قال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتباراً بدم المتعہ و القران فان کل واحد دم جبر غلہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر بیوم النحر میں قیاس قربانی قرآن و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی قرآن و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قرآن و تمتع کی قربانی جبر مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبر ہیں مختص بیوم النحر ہوگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رحمہ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی نفل یا مورچہ پورنے کے لاندہم آئی وہ بیوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے۔ کہانی یعنی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں منافقت ہے۔ و لنا ان ہذہ و ما کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس بیوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ **ف**۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت بحجر النقصان کان التبعیل بہا اولی لا ارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تا کہ بدن تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعہ و القران لاندہم نسک۔ برخلاف تمتع و قرآن کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہی اسلئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز فوج الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا فوج کرنا نہیں جائز مگر حرم میں۔ **ف**۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اس کے لئے فرمایا۔ ہدایا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو۔ **ف**۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فقصار اصل فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ **ف**۔ اور دم الاحصاء میں فرمایا۔ ولا تملقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ تم مہلک الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے فوج کا محل حرم ہے۔

ولان المہدی اسم لما یدعی بہ الی مکان و مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہو کسی جگہ کو بدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہو۔ قال علیہ السلام منی کلما نحر و فحاج کلکما نحر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہ میں سب قربانی کی جگہ میں ہوتی
 یہ حدیث مطول ابو داؤد و ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و بناریج نے ابو ہریرہ سے مرفوع
 روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمو میں مردہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء
 نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض بدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے
 مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان تصدیق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم
 اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ ف
 یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے
 فہ کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی ذبح کرنے کی قربت
 میں راے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقہ قرۃ معقوتہ۔ اسواسطے کہ
 صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ ف یعنی عقل کو اسکے مداخلت میں دخل ہے اور وہ فقر کی
 رفع احتیاج ہے۔ والصدقہ علی کل فقیر قرۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف یعنی حرم کا فقیر
 ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یحب التعریف بالمہدایا۔ فرمایا اور
 ہدایا کی تعریف واجب نہیں۔ ف تعریف کے دو معنی تھیں پہلے اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
 دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو و ذون میں سے کوئی معنی بے جا وین ہر حال
 واجب نہیں۔ ف۔ لان المہدی نبی عن النقل الی مکان لیتقرب بآرائہ دم فیہ لاعتن التعریف
 فلا یحب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے قربت
 حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
 دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی شخص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدی کی گئی
 کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرفت کرنا جاوے وہ اس اسم
 سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی المتعہ فحسن۔ پھر اگر ہدی
 متعہ (یا قرآن) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف مگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانه تیوقت ہیوم
 النحر فمسی لا یجد من یمسک فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اسواسطے کہ ہدی متعہ کا ذبح کرنا ہیوم النحر سے
 مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص مہر نہ ہو جو ہدی مذکور کر کے رہے پس ضرورت پڑی کہ اسکو عرفات
 میں بے جاوے۔ ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آگاہ میں اچھا
 دینی بھی ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم لکب فیکون جنابہ علی التثبیر
 اور اسواسطے کہ ہدی متعہ تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف تاکہ طاعت کو اعلان
 سے اور کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب تو چہ خوبی کی ہدی
 متعہ و قرآن میں ہے۔ بخلاف دما و الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ ف کہ ہمیں
 درون و حین جاری نہیں۔ لانه یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ ہدایا سے کفارات

یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے۔ **فت** توجب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات
 یگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ **وسببہ** الجناۃ فیلیق بہ الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی
 اسکے لائق ہے۔ **فت** نہ مشہر کرنا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ **قال** والا فضل
 فی البدن النحر فی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و
 بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **فت** نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایان ہاتھ در ہر اکے باندھ کر یہ یعنی سیدہ
 ملا ہو اجماع دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہر جہ۔ **تقولہ** تعالیٰ فصل لربک والنحر۔ یعنی انحر
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ غار پر اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ **قیل** فی تاویلہ البحرور۔ اسکی تاویل
 میں کہا گیا کہ جزور کو۔ **فت** یہی اونٹوں کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ **وقال** اللہ تعالیٰ ان تذبحوا
 بقرة۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ **فت** تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ **وقال**
 اللہ تعالیٰ وقدیناہ بنح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ **فت**
 یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ **والذبح**۔ اور ذبح کہہ زناں۔ **ما**
للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مباح ہو۔ **فت** ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور
 نیندہ حاتمہ تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **وقد صح** ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور
 صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ **فت** جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں
 جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **وذبح** البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ **فت** چنانچہ ذبح
 غنم حدیث صحاح السنہ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے آئینہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین
 کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو بوجھا پس لوگوں نے
 کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے
 کہ وہ ذبح فرمائی لہذا مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی
 اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو آٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ہے۔ **لکافی** الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث
 جابر رضی اللہ عنہ عن عبد الرحمن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور
 یہ عمل ہے بنفس توبہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا لا یہ۔ یعنی جب بد نہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر
 ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوے تاکہ گرن۔ **فت**۔ لہذا فرمایا۔ **ثم ان** نحر الابل فی الہدایا قیاما
 اور اطمینان۔ پھر جائے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور جائے تو اسکو بٹھا کر۔ **فت**
 اور بٹھا کر نحر کرے۔ **وامی** ذلک فعل فوجس۔ اور جو طریقہ انہیں سے اختیار کرے اجماع۔ **والا**
ان نحر یا قیاما لماروی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے
 نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ **فت**
 لما ثبت فی الصحیحین۔ **واما** بہ کا نوحہ نحر وہا قیاما معقوله الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹوں
 کو کھڑے کر کے انکو کھڑا کر کے در حالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ **فت** جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضی
 اللہ عنہ میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ہاتھوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرر

نہ ہو چاہوے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نبین بلکہ افضل اسواسطہ کہا کہ یہ سنت عادت ہر نہ طریقہ عبادت
 قائم ہے۔ ولایذبح البقر والغنم قیاماً۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ فـ
 کیونکہ خلاف سنت ہے۔ اور۔ لان فی حالۃ الاضطجاع الذبح ابین فیکون الذبح البسیر۔ اسواسطہ
 کہ ٹٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہو اسنتہ
 فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ فـ پس ہی اولیٰ ہے۔ والا ولی ان یتولی ذبحا بنفسہ
 اذا کان یحس ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لکن
 ان البنی علیہ السلام ساق مائتہ بدعتی حجۃ الوداع فخرینفا و ستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں تلو بدعت چلائے پس (انہیں سے) کچھ اور پر ساتھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
 فـ یعنی ۶۳۔ بدنہ جعفر و ہر سون کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
 میں ہے۔ و ولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
 فـ اور حکم دیا کہ سر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
 ذکیں و جہول سب کو سائیکین تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے ہزار یعنی تمصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی الصحیح
 وغیرہ۔ بالجلہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قرینہ والتولی فی القریش
 اولیٰ لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
 متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یستدعی لذلك ولا یحسنہ
 مجوزاً تولى غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر
 کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ فـ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
 وہ بدگ کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دیں پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
 نحر نہیں کروں گا اگر ٹھیکہ کر پانوں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد نہ لگاؤ مجھے زیادہ اس کام میں قوی ہوا اور اصل
 میں ہر کبھی پسند نہیں کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں
 کتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہر جو ذبیحہ بطور قربت یا انجیل کرنا ہو اگرچہ وہ مشرک کا فریبہ۔ اور ہمارے
 زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مرد کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
 نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں نحر
 نہ بان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعاء مقصود ہو مثلاً کہ۔ بسم اللہ اکبر الہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
 اکبر الہی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ مراد اسکی نیعت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کر کے پچھے تسبیح
 کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
 یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرنا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
 اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے
 رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
 تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ حرام ہے اگرچہ
 حادث کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر جاری محمد کنابوں میں صریح ہے۔ بلکہ ذبیحہ

کہ چاہے رکھی جان قطعاً خالص تعلیم انہی غرضوں کے لیے نفع کرے پھر فریج کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے در
 پر برود عورت کرے۔ ملاحظہ فرمائیے۔ حال و تمصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے بدایا کے جلالہا
 کو۔ وفت یعنی جھوٹوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطا ہما۔ اور ان کے خطام کو۔ وفت
 یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ وادریس کو۔ و لا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ اور نہ دوسرے
 جزاء کی مزدوری کو بدایا میں ہے۔ وفت یعنی نصاب کی مزدوری میں بدایا کا گوشت یا کھان وغیرہ نہ دے۔
 لقولہ علیہ السلام لعلی رتم تصدق بجلالہا وخطا ہا ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ بدایا کی جھولین دہاگین صدقہ کر دے اور انہیں سے
 جزاء کی مزدوری نہ دے۔ وفت چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود رسالت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کار برداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت
 میں ہے کہ تمام بدن سب ان کے گوشت و کھالیں و جھولیں مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے
 جزاء کی اجر نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے
 پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الباقی الا الترمذی۔ وفت۔ و من ساق بدنتہ فاضطرالی رکوبہا۔ جس کسی نے
 بدنہ چلا یا سہرا سکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ وفت یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدی کا بدنہ چلایا
 اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہو گا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طو کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
 و ان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ وفت
 یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہو تو سوار نہ ہو یہاں تک
 کہ جب مضطر ہو تو سوار ہو نا جائز ہو گا۔ یہی ہمارا و شافعی رحمہما قول ہے۔ کیونکہ جاہل رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
 ہو چکا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طود پر بدنہ سوار
 پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطر ہو۔ کافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
 منع ہے اور تاہم اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
 سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس نفید ہے۔ وفت۔ لا تہرجلہا خالصاً لعلی تظاہر فی ان یعرف شیئاً
 من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا
 تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف مرت کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر
 پہنچ جاوے۔ وفت یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق ہو راہ او اسوقت اسکا
 کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہو گا۔ کیونکہ قرب تو خون بہانا تھا اور نہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قس
 محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سوار
 لینے کا محتاج ہو۔ وفت اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام راحی برجلایسوقی
 بدینہ منحال اور کبھا و ملک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ لٹکا
 ہے پس فرمایا کہ تیرا شیا ہو اسپر سوار ہوئے۔ وفت اصل اس سے فرمایا کہ سوار ہوئے اسے عرض کیا کہ بدنہ
 بدی ہے فرمایا کہ کھائے سوار ہوئے تیرا بسا ہو۔ یہ کہ زبان عرب میں نحر کے طود پر چڑھ کر جاتی ہے اور ظاہری
 غصہ مراد نہیں ہوتا۔ بخدیث صحاح السنین ابو ہریرہ سے اصحیح مسلم میں اس وجاہ سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض کے بقول حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی عنہم اپنے بدن پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جگہ ناچار مضطر ہو اور تیس اس مذکور بھی فیصد ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث کی تائید یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ فـ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے منع ہے اور بہر حال جانتا چاہیے کہ۔ و لو رکبھا فانتقص بہ کو بہ۔ اگر آپس سوار ہو گیا پھر اسکی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا۔ فـ بازادراہ و سبب لازم سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اسکا ضمان ہے۔ فـ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبھا۔ اور اگر بدمی مادہ کے دودھ ہو تو اسکو نہ دے۔ لان اللبن مقلد منها فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہوا تو اسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینضح ضرعھا بالمار البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے ٹھنڈوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آتا بند ہو جاوے۔ فـ سو کہ جاوے۔ و لکن ہذا اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ دے دینے و پانی چھڑکے کا حکم اسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبھا و یتصدق لبثھا کما یفرض ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اسکو دے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ ٹھنڈوں کا دودھ اسکو ضرر نہ پہنچا دے۔ فـ یا نہ دینا مفر نہ ہو۔ یہ اسوقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیچہ کو مان سے جدا کرنا منع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ دودھ شلی ہے۔ او لقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ قیمت بھی مثل منوی ہے۔ لانه مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ فـ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ شلی ہو اور اگر میر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق اتھی میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام بن کعبہ کا کہ ابن ابی العوام کا فطر رحمہ اللہ نے فضائل ابی حنیفہ رحمہ بن روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدیثنا بھی بن الیمانی حدیثنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا رد اللبن من البدن الخ۔ یعنی ابراہیم رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب بدن سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹنے سے تو اسکو صدقہ کرے یا اسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو مع۔ ومن ساق بد یا فطیب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی۔ فـ یعنی تمکین وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مر گئی بدون اسکے کہ وہ اسکو ذبح کرنے پاوے۔ فـ فان کان نطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی نفل ہو تو اسپر دوسری وجہ نہیں ہے۔ لان اکثرہ تعلقت بندا لکل وقتا کات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوتی تھی اور وہ محل جائز ہے۔ فـ پس کے زعم کیا کہ تو نے اگر اچھا قربانی خریدی وہ کم ہو گئی پھر دوسری خریدی

حدیثنا

پھر اول وہ دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہو تو یہاں بھی بجا ہے اسکے دوسری ہدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ احمیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہو لیکن فراد یہ ہر کہ فقیر کے جو جانور نفل احمیہ کے لیے خرید تھا اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتیٰ کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ نہ اس پر تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیان میں ہر کہ اگر فقیر نے احمیہ خرید اور وہ مرگیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ م۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو۔ فن۔ جو راہ میں مرگیا۔ فاعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اس پر واجب ہو کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باقی فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ فن۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہو گا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جطرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصحابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا۔ فن۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اسکی جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے۔ فن۔ جب کہ ہدی مذکور ازواج ہو۔ لان المعیب بشلہ۔ کیونکہ جو جانور عیدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتاوی بہ الواجب ظاہر میں غیرہ۔ اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہو گا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ فن۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف عیب سے بہتر نہ کامل ہو اسکو قائم کرے۔ و صنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے۔ فن۔ یعنی کھاوے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے۔ لانه التحق بسائر املاک۔ کیونکہ یہ بھی اسکے باقی املاک میں مل گیا۔ فن۔ جب کہ ہدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر ہدی کا نام آچکا ہے۔ و اذا عطبت البدن فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ فن۔ یعنی ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے باس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ فن۔ تو اس پر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہیں لیکن۔ فخر یا وصنع فعلیہا بدھا و ضرب بها صفحہ سناھا و لایا کل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اسکو نحر کر دے اور اسکے نفل یعنی گردن کا قتلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قتلادہ کو اسکے خون میں زہک کر کے اسکے صفحہ کو ہاں پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اسکو نہ کھاوے نہ خود ادا نہ دوسرے کو نہ کر لوگ۔ فن۔ بلکہ وہ فقراء کا حق ہے۔ بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیہ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو۔ فن۔ چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی نفل میں سے کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں ہو چکر قربان ہو جاوے۔ والمراد بان نفل قتلادہ تھا۔ اور نفل سے مراد اسکا قتلادہ ہے۔ فن۔ یعنی پانوں کا نفل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نفل کا اگر قتلادہ باہر نکلے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نفل کے قتلادہ صریح ہے۔ والحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اسکے کو ہاں کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدہ ذلک ان یعلم الناس انہ ہدی فیما کل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل بذلک کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جانیں

کہ یہ جانور بدیہی تھا پس اس میں سے نقرہ کھاوین نہ تو گر لوگ۔ ف۔ پس اگر فقرا فقیر جو ان کی خدمت
 آسکو کھا جائیں گے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالکل اگر حرم میں ہو چکر تو جو بولی تو خود اور تو گر
 ر نقاد سب ہی کھائے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ و۔ ہذا لان الاذن نہ تامل مطلق بشرط بلوغہ محلہ۔
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہنچ جائے۔
 ف۔ یعنی توہ تعالیٰ نکلوا منها دا معوا اتم۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہنچ جاتی ہو۔
 فیمنہ ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حل نہ ہو۔ ف۔ نہ مانے
 واسطہ اور نہ نقرہ کے واسطے کسی کو حل نہ ہونا چاہیے۔ الا ان التصدی علی الفقراء الفضل من ان غیر
 جزر السباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقرا پر تصدی کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی فدا و جھڑے
 ف۔ لہذا فقرا کو حل ہے۔ و فیہ نوع تقرب۔ اور فقرا پر تصدی میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے۔
 و التقرب ہو المقصود۔ اور تقرب ہی میں مقصود ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ بدیہی قطع فرج کر ڈالی ہو۔
 کانت واجبہ اقام غیر ما تھا۔ اور اگر وہ بدیہی تھا تو چاہے اسکے دوسرا نام کرے۔ ف۔
 کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ و صنع بہا ما شاء۔ اور بدیہی ہونے کے ساتھ چاہے کرے۔ ف۔ یعنی
 فروخت وغیرہ چاہے کرے۔ ف۔ لانه لم یبق صالحا لما علیہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں
 رہا جسکے لیے آسکو نافر دیکھا تھا۔ ف۔ پس واجب مذکور سے آسا بدیہی ہونا خارج ہو گیا۔ و ہو ملکہ کسائر
 اطلاق۔ اور وہ بدیہی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر الماک۔ ف۔ پس جب اسکی ملک میں خود گر گئی تو جو چاہے
 کرے۔ و یقلد بدیہی التطوع والتمتع والقران۔ اور حاجی تقلید کرے بدیہی یعنی بدیہی نفل کی اور بدیہی
 جمع اور بدیہی قران کے۔ ف۔ یعنی اگر حاجی نے نفع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدیہی دیا یا کسی نے
 نفل بدیہی میں بدیہی دیا تو اسکی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا تلافی اسکی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ
 جانور بدیہی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ آسکو دھند نہ کرن اور کوئی فاسق آسکو
 مار نہ کھا دے۔ لانه دم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے۔ و فی التقلید اظہارہ و تشہیرہ۔ اور تقلید
 کرنے میں اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے۔ فلیق بہ۔ تو تقلید اسکے ساتھ لائق
 ہے۔ ف۔ پس جائز ہے اور چون ہی اگر نذر کی بدیہی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ و لا یقلد دم الاحصار
 و لا دم البجایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی۔ ف۔ ہمارے نزدیک
 صحر نے قبل افعال کے حل ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیان
 خود کفارہ ہیں تو انکی تقلید نہ کرے۔ لان سببها البجایات۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا جب جرم ہے
 و الشرائع بہا۔ اور انکے حق میں پرہیز رکھنا خوب لائق ہے۔ ف۔ نہ تقلید سے اعتقاد کرنا کہ میں نے وہ
 ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیے ہوں۔ و دم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی۔ ف۔ اگر جرم نہیں مگر کفارہ
 جرم کی طرح اس سے بھی جبر قصان ہوتا ہے دم الاحصار۔ جابرہ میر قصان کر جوا ہے۔ فلیق بہا۔ تو
 یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لائق کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی وہ کفارہ کے ساتھ لائق ہے جیسے انکی تقلید
 نہیں دینے اسکی بھی نہ ہل۔ ثم ذکر الہ۔ پھر خود دی۔ نے بدیہی کا قصہ ذکر کیا۔ و مرادہ البعد
 لانه لا یقلد بشاة عادة۔ اور اسکی مرادہ یہ ہے کہ اسکی تقلید نہ کرے کیونکہ یہ عادیہ ہے۔

فت۔ حالانکہ بدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تعلیدہ عندنا لعدم فائدتہ التعلید علی ما تقدم والحدود
اور بکری کی تعلید ہمارے نزدیک سنون نہیں بوجہ تعلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واسطی علم فت
یعنی باب القرآن سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) خاصہ ارفاقہ میں بسوط میں ہے کہ جیسر کوئی قربانی واجب ہوئی
دپورا بدن نہ ہو تو وہ چھ نفقہ کے ساتھ ایک بدن میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء مید اور کسی پر دم متع وغیر ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متع نے بدی متع کے لیے بدن خریدنا تو اپنے واسطے واجب کر سنے کے بعد اس میں چھ نفقہ شریک
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفقہ شریک کرونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متع ہو کر سب یا ایک
با جازت باقیوں کے خرید کرے۔ بدی کا بدن اگرچہ جسے توبہ اس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیجا قیمت صدقہ
کرے یا اس کی بدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا بھر وارث راضی ہو کہ میت کی طرف سے اس کے ساتھ ذبح کرے
تو اسے حلال جائز ہے۔ اگر شرکار میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ بدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے رد نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دو
کی بدی ذبح کر دی تو اسے حلال و دونوں سے ادا ہو گئی اول جیسے مصلحت و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے۔ جو بدی میں
مذکور ہو یا یہی اشیاء بقرعید میں ہے۔ اگر بدن کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو بدی ہی تعلید
کے اسکو مکہ کی طرف ہانکا رفت۔

مسائل مشورۃ۔ یہ مسائل مشورہ ہیں۔ فت معنی کی طرح شریعہ میں۔ اس متع پر مسائل تفرقہ اور مسائل
مشتی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سائن ابواب میں سے ہیں۔ منع۔ اہل عرفہ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع ضعیف میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گو اہی دی
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ فت مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسویں کی فح
ہوتی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گو اہی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاء ہم
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ فت اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزم۔ اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتبار ابا اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں
کو وقوف کیا۔ فت یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں کے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گو اہوں نے اسکی
گو اہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا۔ وبذلک لان الوقوف عبادة تختص بزمان ومکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جائز نہ ہونا
ایسے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان و مکان ہے۔ فت زمانہ تو بعد زوال ہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر و ہم تک ہے اور جگہ محدود معین عرفات ہے پس اس میں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة
و نہما۔ تو بدو ان اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت وافع نہ ہوگا۔ فت بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقع عبادت بدو ان شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف مختصات کہہ نصفہ
سے ہے حتی کہ نووی رحمہ وقاری رحمہ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرتد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے
اور عالون و شائع کے لباس میں جو جاہل لوگ گردنزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالحدود وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

مردال معصوم سے تاخیر و ہم ذی الجہد اور بدولت اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس نے فجر و جمعہ کی قیامت
 نہیں پایا اسکا حج نوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف
 عرفہ کے جانا کہ انھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو دانت ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل
 فجر و جمعہ کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو ہم حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر و جمعہ
 کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بظرح مذکور وقوف معتبر اور حج ایسا ہوا
 اور بظرا کے کہ ادا سے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کتاب کہ اسی طرح
 امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب وستم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری
 تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہند
 شہادۃ قاضی علی النقی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ وستم
 جو گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلاں شخص یوم النحر کو کوہ میں موجود نہیں تھا
 یا زید و دیگر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد سے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہ
 قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں۔ و علی
 امر لایدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ وستم اور جو
 گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوئی ہے تو دونوں وجہ سے
 ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے
 لان المقصود منها نفی حج۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ وستم گواہ
 گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انھوں نے وستم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے
 امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو ایسے کہ۔ الحج لایدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل
 ہوتا۔ وستم کیونکہ تحت حکم کہ اور داخل ہونے میں کہ جکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم کلیہ کے مجبور کرنے کا
 اختیار ہو اور حج ظاہری کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بظرفیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو
 مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا نقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ وستم اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت
 نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شہرہ نے کہا کہ طلاق تین نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھے تین طلاق
 ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے
 دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے
 اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ
 نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنا۔ شیخ متقی لکھتا ہے
 نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی نہ گواہی ہے کہ نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گواہوں
 نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نوین ہمارے حساب سے دسویں پڑی
 بان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آگے انھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی ہی اثبات
 پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا سفر
 ساقط نہیں ہوا اور یہی مراد ہے کہ جب دونوں باتیں نمائندہ ہوئیں تو گواہی نہ گواہی قبول ہے گواہی ایسا ہوا کہ

نہ تو نفی ہے نہ بیان پر اقرار نہ ہے نہ حکم نہ قبول

خلاف قیاس جو ہم - قالوا فینبی للحاکم ان لا یسمع هذه الشهادة - فقہاء مثل شیخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ یہ
گوہی کی سماعت نہ فرما دے - فن - جو گوہار بنے بین کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - و یقول قد تم
حج الناس فانصرفوا - اور گوہار بنے سے کہہ دے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم بھر جاؤ - فن میں
سماعی گوہی نہیں سنو لگا - لانه لم یس فیہ الا الفاظ الفتنہ - کیونکہ اس گوہی میں کچھ نہیں سوائے
فتنہ جگانے کے - فن - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنة ما یصلح من الیمن یقطنها یعنی فتنہ خواب میں ہر اس مرد
آسپر لغت کرے جو اسکو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گوہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اُسکی سماعت سے
لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الحاج ہو یا نہیں پس اس کے
دل مضطرب ہو جائیگے جب دے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس شخص میں پڑے - پھر گوہار بنے نے
اگر پہلے تھا وقوف کر لیا ہو تو روانہ نہیں ہر اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد بن یوسف
ع - و علی ہذا گوہار بنے کو اس گوہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گزرنے کے بعد گوہی ہر اور
اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بتدریج گزرے کے ہر چنانچہ فرمایا - م - و کذا اذا شہدوا حشیة عرفہ
بر و تہ اللہ - اور یوں ہی جب گوہار بنے نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گوہی دی - فن -
جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولا یکن
الوقوف فی نفسہ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے
ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - فن - کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں انہی
وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گوہی بھی گویا بعد وقت
جائے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل ببلک الشہادۃ - امام اس گوہی پر عمل نہیں کر لگا -
فن - بکہ سماعت نہ فرما دے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس
گوہی پر عمل کرنا لازم ہے - کافی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی بالحجرۃ الوسطی والثلثۃ
ولم یرم الا ولے - امام محمد نے منبر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ
دریانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - فن - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا -
فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانه
راعی الترتیب المستنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - فن - اور جسکو چھوڑا تھا اسکو
ادار بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے عجبی ہوئی - و لورمی الاولے
وحدہ یا اجزاء - اور اگر اسنے فقط جمرہ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا - لانه تدارک المردک فی وقتہ
کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے تدارک اس کے وقت میں کر لیا - فن - کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر عمل
کفارہ لازم آوے - و انما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی - فن - کہ اول کو آخر کر دیا پس
سنت ترک ہوئی اور یہ سمجھا گیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال
الشافعی لا یجوزہ عالم یعدا لکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب جمرہ کو اعادہ
نہ کرے - لانه شرع مرتباً - کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - فن - پس جس صورت میں ترتیب
ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

سبحانک اللہ رب العزت و الجبروت و الملکوت

پہلے سے معلوم کر لی۔ فـ۔ حالانکہ یہ بل ترتیب باہ اتفاق نہیں کافی۔ اور اُپا بالمرؤۃ قبل البصفا۔
 (یعنی بن) صفائے بطریق دوسرے شرح کی۔ فـ۔ حالانکہ بالاتفاق بین کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا
 مناسب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہجرہ کا ان دونوں پر قیاس مع افتراق ہے۔ ولینا۔ اور جاری دلیل۔ فـ۔ دونوں
 میں فرق بیان کرنے کی اسطرح ہے کہ۔ ان کل جبرۃ قرینہ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جبرہ دینی ہر جبرہ کو رہی کرنا) خود
 ایک قرینہ مقصودہ ہے۔ فـ۔ مجموعی ایک قرینہ نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ ظاہر تعلق ابجواز
 بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر سی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر تقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ فـ۔
 یعنی ترتیب سے رہی ہونا ضرور نہیں بلکہ مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول تقدم زمانی متوسط و ثالث آخر
 ہو اور مضاف تازون میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے قیاس میں خلاف قیاس نہیں ہوا۔ فـ۔
 ہم نے وہاں ترتیب واجب کسی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر
 متعلق نہیں لہذا ہجرہ کی رہی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ فـ۔ جبکہ طواف سے
 پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قرینہ مقصودہ نہیں ہے۔ لہذا تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ فـ۔
 تو اصل مقصود طواف اور اس کی تابع سعی ہے۔ لہذا دونہ۔ کیونکہ سعی کو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ فـ۔ چنانچہ
 طواف بدو سعی کے مشروع اور سعی بدو ان کے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جبرہ کی رہی بذات خود مقصود و عبادت
 ہو ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمرؤۃ عرف فتنی سعی بانفس۔ اور مردہ سعی کا بھی حکم
 نفس معلوم ہوا ہے۔ فـ۔ یعنی مردہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نفس سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے
 میں جان سعی ختم ہو وہ مردہ ہے۔ اسلئے کہ نفس میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ ظاہر تعلق بہا البدایۃ۔ تو مردہ سے
 ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ فـ۔ کیونکہ سعی سات پیرے ہیں پس اگر مردہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی
 اور یہ خلاف نفس ہے۔ اسوجہ سے مردہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں مفاد مردہ دونوں
 پر ابرہین اور رہی ابھار میں ہر جبرہ کا رہی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن قبل علی نفسه ان
 یسج ماشیاً فانہ لایرکب حتی یطوف طواف الزیارتہ۔ امام محمد نے جن صغیرین کہا کہ جس شخص نے اپنے
 ادب لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یا تک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ فـ۔ یعنی حج کے سبب حال
 پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ ونفی الاصل خیرہ بین الركوب والشی۔ اور بسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس
 نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ فـ۔ پس بسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل
 ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ و ہذا اشارۃ الی الوجوب
 اور یہ وجہ صغیرین مذکور رہی اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ فـ۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وجہ الاصل
 اور اصل یہ ہے۔ فـ۔ کہ نذر نہ کرنا واجب ہو۔ یہی صحیح ہے انہیں۔ لہذا التزم القرینۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ
 تکلیف الصغیرۃ۔ کیونکہ اسنے قرینہ کا بھفت کمال التزم کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ فـ۔
 یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کمال ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر
 لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص بھفت کے اندر رہتا ہے اگر وہ سوار ہی نہ پارے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ
 حج لازم ہوتا ہے۔ فـ۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوتی ہے۔ اور ابو حنیفہ رحم نے پیادہ حج کو جانا کہ وہ کمال ہے
 اور نذر نہ کرنا کہ وہ کمال ہے۔ فـ۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوتی ہے۔ اور ابو حنیفہ رحم نے پیادہ حج کو جانا کہ وہ کمال ہے

مشت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا الوس رہا کہ میں نے پیادہ چ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو تقدم بیان فرمایا تو اللہ تعالیٰ باتو کو رجلا و علی کل ضامر آتے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کعب کے لیے نکالنے میں فرمایا کہ لو کہ آؤ گئے تیرے پاس پیادے اور ہرجمی ہوئی سواری پر اتار۔ اس میں پیادوں کو تقدم فرمایا اسکا حضرت معلم سے روایت ہے کہ جب پیدل چلنا کے واسطے ہر قدم کے ہلنے پر حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ معاف ۱۰۰ الحاحل سو گونہ توجہ فرض ہو جائیگی شرط بیقات سے باہر والوں کے واسطے ہر بائین حنی کہ جب میسر ہو تو آپس میں چل کر لازم ہے۔ جب پیادہ ہو تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ گناہ ادا نہ کرنا ضرر و نقصان متا لجا۔ جیسے کسی نے روزے رکھنے کی بددینیت کی۔ فتنہ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی بددینیت پر در رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر شہادوں روزے پر ہند پر نذر کیے پھر در بیان میں کسی روز نامہ کیا تو نذر ادا نہ ہوئی تا وقتیکہ بددینیت پر روزے پورے نہ کرے۔ اسی طرح بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و افعال الحج متشی بطواف الزیارتہ ہمیشی الی ان یطوفت اور حج کے افعال طواف زیارت پر متمم ہونے میں تو برابر پیدل سرنگا یا نیک کے طواف زیارت کر لے۔ فتنہ بعد اسکے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ شرح کتنا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی بسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے لیے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوتا کہ بندہ کے وجوب کرنے کا مرتبہ ایجاب انھی غرضوں سے نہ نذر ہو۔ یا یوں کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر ایسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو انکی استطاعت میں ہوا و مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معاوضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج پر اور اللہ تعالیٰ نے واجب کر دیا کہ نذر پر لہذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ فافہم و کلام آتا ہے۔ ثم قیل یتبدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر بیقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے فتح القدیر میں کہا یعنی بیقات سے پیدل ہو اور اگر سے بیقات تک سو ار جاوے۔ یعنی نے لکھا کہ اسی پر بخیر اسلام و شیخ قتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور بھی صحیح ہے۔ میں کتنا ہوں وجہ محنت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل بیقات ہو گیا تو وہاں سے پیدل ہونا واجب کہ طواف پر واجب ہوا اور اس میں ایجاب انھی غرضوں سے موافقت ہے پس یہ اصح و اذقہ ہے۔ ثم قیل من یتہ لان النظاہر انہ ہوا لہما اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ اگر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر ہے کہ اسکی یہی مراد تھی۔ فتنہ کہ اگر سے پیدل چلے جاکر حج کر لگا۔ یہی صحیح ہے۔ فاضل خان۔ اور یہی اصح ہے۔ معاف۔ ولو رکب اراق و مالانہ او خل نقصان فیہ۔ اور اگر وہ سواری ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کرنا۔ فتنہ قبول اول بیقات احرام سے اور قبول دوم اگر سے سواری کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ بددینیت کے تھامس پر چاہیے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن بیان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ عتہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی بن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سواری ہو اور پیدل چلے۔

دوا احمد داؤد اسناد حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہو آسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور پتہ بدی دے۔ ابن الحام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق بدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو ایسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ شکل ہے اسواسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں ہے اعتبار کی تو بلا وجہ بدیہ کی تہد کیوں ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے علاوہ برین صیح مسلم کے اتوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔ فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو حکم ملا وہ میں پیدل کی طاقت نہ وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تک جاوے تو سوار ہو جاوے و علی ہذا اقیاس پس جانشک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدیہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور بدی روایت اصل تو وہ برہنہ عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافة و شق المشی۔ مثلہ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو۔ فن۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل یمن یقعد المشی ولا یشتق علیہ شیء ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی آئین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور آسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو آسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو۔ فن۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ پھر قریب و بعید میں چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں فقہ الاسلام و عتباتی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بدیہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو حکم حدیث معلوم ہو اگر اللہ تعالیٰ آسکے پیدل رفتار سے فنی ہے پھر چونکہ آٹھ جہرات کی تو اسپر کفارہ بدی لازم ہوا اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے ادھر حج واجب ہونے میں سواری غلط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر ہوئے تو آسکی نذر بھی بقیاس ایجاب انکی غزوہ جل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خبر در نہ سواری میں کفارہ قریبانی ہے۔ فاقم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سو اسے بیت اللہ کہہ کے تو نذر کرے واسطے کہ اگر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھے پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو فعل اس قول کے مجھے بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے۔ اگر کہا کہ مجھے حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاذہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک آسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلان سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی آئیں ہے جو صحیح فالحمد ہم۔ اگر دیدنے بکر کو کہا کہ مجھے حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے جا یا تو نذر پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر لا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں آسکو دید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصود نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے نذر پر واجب ہو جائیگا اور یہی صیح ہے۔ مع۔ ہمسکہ واضح ہو کہ حکم و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون بدی کے حاصل کرے یا نہیں مگر کتر رجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ ادا اگر مولیٰ

ما جازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ فقہ حنفی میں بائع
 ہمارے یہ محرمہ قدر اذن لہائی ذلک مشتری ان یصلیٰ ویسما معا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام
 میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو رہا ہے کہ
 باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے۔ فقہ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ و قال زفر فیس ذلک
 اور زفر نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ فقہ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 لان نہ عقد سبق ملے۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے مشتری کے مالک ہونے سے چلتا ہو چکا ہے۔ فقہ
 یتکون من فسخ۔ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے
 کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ فقہ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو
 یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر دانت نہ تھا تو آپ عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان مشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام
 بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یصلیٰ۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرے۔ فقہ اگرچہ
 بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فلذا مشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ فقہ اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ
 ارغیٰ خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وند البیعی لم یوجد
 فی حق مشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے
 اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ فقہ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ فقہ
 النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ فقہ حتیٰ کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانه ما کان
 للبائع ان یفسخہ اذا باشر بذمہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جب کہ اسکی اجازت
 سے نکاح ہوا ہے۔ فلذا لایکون ذلک مشتری۔ تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ فقہ کیونکہ وہ
 بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال
 کر سکتا ہے۔ والواکان لہ ان یصلیٰ لایتکون من ردہا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا
 کہ محرمہ باندی کو حلال کرے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مکروہ کو بوجہ عیب کے واپس
 کرے۔ فقہ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ و عند زفر یتکون لانه منوع
 عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے منع
 ہے۔ فقہ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوڑ سکتا۔ و ذکر فی بعض الفسخ او یسما معا۔
 اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اور یسما معا۔ فقہ تو مستند مذکورہ میں یہ معنی ہے کہ مشتری اس
 محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور
 سے حلال کرے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول یدل علی انه یصلیٰ بغیر الجماع
 بقص شعر او یقلع غفر ثم یجماع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلائل کثرتی پر کہ جماع کے سوا
 کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے جماع کرے۔ والثانی یدل علی انه یصلیٰ
 بالجماع لانه لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلات کرتی ہے کہ اسکو جماعت سے
 حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مس سے جس کے ساتھ تحلیل طلع ہو جائیگی۔ فقہ تو جماع میں بھی

پہلے کسی سانس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جملہ واقع ہوگا۔ بالجملہ سوا سے جملہ کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض مشنوں
 کی عبارت سے نکلا کہ جملہ سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جملہ قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھوٹے وغیرہ سے تحلیل
 ہو جائیگی لیکن چھوٹا وغیرہ بھی مانند جملہ کے ہے۔ والا ولی ان یصلھا بغیر الجماعۃ۔ اور ادلی یہ کہ اسکو حلال
 کرنے سوا سے جماعت کے۔ فہم اور سوا سے بوسہ و سانس وغیرہ کے جو مانند جماعت کے ہے یقیناً لامر الجماع
 بغیر من تعظیم امریج۔ فہم و احرام کے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فروع اخلاف نہیں کہ خالی اس کلمے سے کہ منیج
 تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا یا وہ اسکے حکم
 سے منوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً لنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہؓ
 کو فرمایا کہ لنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصبح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
 دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہیں۔ اگر احصاء حج فرض میں واقع ہو تو دوسرے
 سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام ہے اگرچہ حسیب حج فرض ہو اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گناہ ہے
 لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ منف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ صبرم
 سے افضل عمل توج جاننے میں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل واجب حج ہے و پھر یہ کہ
 کو لازم پڑتا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں۔ رواہ البخاری و بیہقی
 فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے اور جملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لیے جہاد
 جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و دعا و اہل کے سم۔ حدیث سہل
 بن سعد رحمہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوا سے جنت کے
 رواہ السنۃ الا با و اود۔ حدیث عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک قربانی کرنے سے
 محبوب ترین چیز۔ الشریعی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے ہیں سے بعض مسائل
 ایسا ہوں۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر بدی واجب کرنا۔ نذر سے بدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
 کئے یا اپنے اوپر کئے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق بدی میں
 بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا سے یا اونٹ جو نیت ہو۔ قول کنز بدی بکری ہے یہ ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔
 م۔ اند بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ یا تو بہتر ہے اور برکس نہیں۔ اور جب بدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
 میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ منف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی
 اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث سم۔ دو بکریوں کی نذر کی اور اس کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز
 ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے واجب ہے کہ اپنے فرزند کو فوج کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور شحنا نا
 اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ کہ میں مجاہد ہوں بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
 مگر جب کہ کسی منوع میں مبتلا ہوئے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
 یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن السیب سے احرام کہ اور وہ ان ارتکاب خطا سے بچنا بہ
 کرنے میں جو روایات ہیں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الاحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
 لاکھ گونہ ناکند ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کنز میں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو
 دائمی احرام سے نہ شادین۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر موانعہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

باطنی عظیم و احقرام مذہبہ شورہ میں بھی کسی کو مشرک کے ہر اور جو لوگ علی بن ابی طالب سے ابھی تہیب ہو چکے تھے کسی
جوارح نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکوت سے دونوں کا احقرام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں مانگوں ہوں اور
باہر من ذلک۔ ہاں مبارک آنکھوں کے دنا و تمام مایہا سے دل خالی کیا اور ہاں گاہ بیوٹ کے حدانہ ہر اوپ
و عظیم و اجال کے ساتھ عظیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہر جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اُس کے
واسطے قیامت کو شفع اور شاہد ہوں۔ کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ مخصر سوم۔ زیارت ہزار بار مبارک حضرت
سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک افغانی
و شرح الفخار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہر جسکو قدرت ہو۔ ہزار ہ کے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اُس کے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ رداء الدار فطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں ہو مجھ پر ہر قیامت میں اُس کا شفع ہوں۔ رداء الدار
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُس نے میری زندگی میں میری
زیارت کی۔ رداء الدار فطنی۔ مع۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق و دفع کو دفع سے نہا
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے ہر کہ حسین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا و مایہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ جنت مغفور
لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمیٰ عطا ہو گا۔ پھر
اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اس کا حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے۔ مع۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو قدم نہ رکھا
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طہر پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قریب ہے۔ خاتمہ سم۔ پھر شاخ
نے لکھا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا نشد الرحال الا الی ثلثہ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ بنائے جاوے
مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور ذوالہری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح۔ مع۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اولیٰ یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا منوع ہے سوائے
ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اُس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب چنانچہ
میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری میں ہے کہ وہ طہر کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے آنکھوں سے دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی ہیں کہ حدیث حرم
میں مطلقاً سفر سے ظاہر امانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج یا شہد
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہو کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر قصود نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں مگر تسلیم کیا جاوے کہ اس کے طرق متفرقاً منقطع رکھنے میں تو کچھ شک
ہمیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد جو کہ ہر جگہ ثواب میں ہرگز نہ واحد
ہیں سوائے ان تین مساجد کے نہ واحد ہیں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ ہے تعجب نہ ہو جائز نہیں ہے
ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے۔ سہا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت خیر ہے یہ سب انچ

اور اس کے ساتھ ہی میں اور انکو اس حدیث کی حافت سے کچھ تعلق نہیں ہوا اور قول اول ضعیف ہے پس اسے وختار
 قول دوم پر مبنی یار شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہوا اگر کسی کو یہی ہوس جو چاہیے
 کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرے اور مختار
 میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ پر کفر حقہ پر مبنی گھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے
 کہ زیارت مرقہ شریف کے واسطے اکیلے خاص نیت کرے پھر جب وہ بدیعہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
 مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرید ہے
 معنی یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تعظیم فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزیرہ و لا تفرہ الا تہ۔ اور یہ جو بعض
 عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ہوا الحاکم۔ سے تہج کی
 ترجمہ کتاب کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مقدم باطل ٹھہرایا
 کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ
 آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علانی بھائی ہیں باپ
 ایک اور ان میں متعدد ہیں پس اس عامی و حق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور شاہ حضرت بارون و موسیٰ کی
 اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہو اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی
 علیہ وسلم کے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
 مہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی دفات سے جنبش میں آیا
 اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا طور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین
 جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں جہاں عوام کو عظمت و جلال اتنی غرور و جل سمجھانی چاہیے اور
 کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہاء ہے بندہ اس عظمت کے
 سامنے فنا ہو اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کمان خان غرور و جل اور کمان اسکی
 پیدا کی جوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشراف
 اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات حسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب
 ہے۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہوا و راہ میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب ہو سکے تو بہتر ہے کہ باہر
 آخر بڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
 تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر زیادہ داخل ہوا کہ بسم اللہ رب العزت و جل
 صدق و آخر جہنمی صبح صدق و داخل لی من لدنک سلطانا نصیرا۔ اللہم افرح لی ابواب رحمتک و ارزقنی من زیادہ رسول
 و حبیب و ازرقہ اذ بانک و اہل طاہرک و اغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
 و دلی عاجزی کے ساتھ احرام تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ و۔ اور ترجمہ کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما
 تو اسکو سب سے بڑا حکم و جہاں اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و ناپاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے مشہرک
 مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جادے کہ وہ ان ابراہیم و اسماعیل و یوسف علیہم السلام کی مانند ہو کہ ان کے
 نہایت کو پاک کرتا ہے۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے میں حضور

ہر سال ہوا دھا کیا کرے۔ وہاں ہی نزد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سومی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عثمان بن عفان اول مدفون و مدفون
 عباس بن عبد المطلب و مدفون حسن بن علی و مدفون زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مدفون صفیہ بنت عبد المطلب و فاطمہ بنت
 اسد علیہ السلام حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مدفون مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے
 کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی انگریز اور بقیع تھا برازواج مطہرات اور فرعیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلی
 و مدفون عبد الرحمن بن عوف و غیرہ میں۔ احمد بن حنبلہ کی خبر کو جادے اور اول مدفون حضرت عبد المطلب سید الشہداء و محمد
 شہداء اور احمد کی زیارت کر کے۔ محمد کوہ احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پہاڑ دن سے ہے اور آنحضرت صلی و اصحاب کو
 دو دستہ رکھنا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ جو محبوب رکھتا ہے اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہیں۔ کافی الصبیح۔ اور ابن ماجہ
 کی روایت میں ہے کہ احد جنت کے نزول میں ایک نزعہ ہے اور کوہ غیر جہنم کے نزول میں سے ایک نزعہ ہے۔ اور صحیح
 میں ہے کہ آپ مع ابوبکر و عمر کے احد پر تشریف لیگے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ مجھ پر کوئی نہیں سوا سے پیغمبر
 و صدیق و شہید کے۔ اور ترجمہ نے جمع کیا ان نصوص کو جسے ثابت ہے کہ پہاڑ دن و جادات و حیوانات میں ہوا سے انس میں
 کی قوت اور ایک وسیع ہے اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رہتے۔ ابن عمر رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی و گاندھ صاحب
 بن عمر رحمہ کی طرف ہوا۔ یہ احد میں لشکر کے نشان برقرار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں پس وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ
 ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ اپنی زیارت کیا کرو اور اپنے سلام کیا کرو پس قسم اس ذات کی جسے
 قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی اپنے سلام کیا اگر نہ کہ یہ لوگ قیامت تک اپنے سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ
 قیامت تک اپنی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں اپنی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی انگریز
 و اصدا علم۔ پھر منتخب ہے کہ پیغمبر کو مسجد قبا میں آدے کیونکہ حضرت صلی و ہر شیخ کو سوار ہو کر اس مسجد میں تشریف لائے تھے
 کافی الصبیح۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی۔ اور پہلا پیغمبر اس میں رسول اللہ صلی و رکھا ہے پھر ابوبکر صدیق رحمہ
 پھر عمر رحمہ نے۔ پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے۔ اور صحیح حدیث میں آیا کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے
 برابر ہے اور وہاں میرا پس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلی نے آپ دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں خوشبودار ہو گیا
 اور اسی میں حضرت عثمان رحمہ سے آنحضرت صلی کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے حضور کرے و اسکا پانی پیے اور مسجد افصح
 کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں ناز بڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رحمہ نے کہا
 کہ کہ آنحضرت صلی نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چار شبہ کے روز آپ کی دعا اپنے قبول ہوئی۔ اور
 جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک مسجد بنی ظفر ہے اس میں ایک پیغمبر جبرائیل آنحضرت صلی نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس
 عورت کو فرزند کی آمد ہو جب وہ اس پر بیٹھی اسکو فرزند عطا فرما دیا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و شاہد جو مدینہ
 منورہ میں ہیں سب ۲۰۔ ہیں انکو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوین میں جلسہ آنحضرت صلی کے حضور کیا اور پانی پیا
 جو انہیں میں سے برپا ہوا ہے۔ ف۔ کتاب الصلوۃ میں یہ بیضاہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد رحمہ سے نقل ہو چکی ہے۔
 فہم۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جا کر ناز بڑھے اور جو دعا بہتر و مغرب ہونے کے اور فرما دیا
 جبر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کر کے دعا مانگے جس طرح اسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لیے
 اور اللہ تعالیٰ سے یہ سب دعا کرے کہ اسکو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر وطن میں پہنچا دے اور رسول اللہ
 صلی سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لا دے مع
 عافیت کے اور یہ دعا روضۃ النجۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن

[illegible]

خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب میں الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع اختیار ہو کہ جسکی طبع دیا و مصلد میں موجود نہیں اور اہل اسلام حیان تک اسکی قدر کرین زیبا جو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائے اور کتاب ہاتھ میں ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ صحیح مسلم عام فہم زبان میں ہر استدعا کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا علم ہو اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر عبور تھے ہیں مترجم عظام نے انکو ذیل بیان میں بجا ہر کر دیا۔ چارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں۔ جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی مسئلہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا و وہ علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جو ارج۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد فلسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ۔ اردو میں اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ حجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ حسین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح معنی و فتح القدر پر و تخریج زبانی وغیرہ جو ششم ترجمہ ذیل میں جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تفصیح حیان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو، ہفتم اگر ائمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوتا کہ جن راویوں میں اتفاق ہو بمقامہ طول کلام نہ جس سے اصل مطلب سمجھ میں پریشانی لاحق ہو یا ان کے اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل و اذ کی ضرورت ظاہر ہو یا اصل یہ کہ حدیث میں دو موطا اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہو۔ دیگر ہیں اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محس اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن متشتت نہ ہو کہ زیادہ تر انھیں کا افادہ مقصود ہو ششم مسئلہ میں جو قیود میں صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کہ انکی معرفت و تحقیق ہو حتیٰ کہ بعض علمائے فرمایا کہ فتاویٰ شمس المائے و امام سہیلی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات میں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر جو نسیم جو مسائل ہدایہ شریف میں مخصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہیں حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاویٰ شمس المائے و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ مستندہ سے برہا کر جامع کر دیا یعنی میں الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل مذہب و فتاویٰ میں دیکھو سب سے عمدہ منفعت و کامل سعی تبلیغ یہ ہے کہ تذیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتویٰ ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ غویا اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہ میں صریح نام ہو اور کہیں رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اختصار و اد علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات میں اسکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کتبنا تعلیم میں کتب معروف و موزیل پر التعلیم کیا گیا ہے

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

رام چارين (کينڀڻي ۾)

11

لہذا وہاں ہے عالمگیری۔ ہر جہاز جہاز کمال و درجہ۔

جاء مع شرح المقام - السيد جمال الدين الكاشغري

معروف و مستند شدادین و طار عبدین اس شیخ و

ماں کے ہوتے ہوئے بچہ کی پرورش۔

ایمانی که در دل است و ایمانی که در عمل است

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم
موسمًا من موسمي القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والبرهان
والله اعلم بالصواب

100

شماره ۱۰۰ - این نام جدید کشمیر و گلزار

الحمد لله الذي جعل في كل شيء دليلا على قدرته

1980

江蘇省立第一中學

مجلس العلماء

محمد علی قزوینی

الحمد لله الذي جعلنا من عباده المخلصين

[illegible]

1998

17

سید محمد علی شاہ صاحب

... 1941 ...

[illegible]

1952年10月10日

... ..

1950年10月1日

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم

نفسه را در کمال قیامت و عذاب

بیانات فی احوال قرآن - سید محمد شفیع

مکرمی و شرفی - حق تعالی جل جلالہ اس شخص کو

کتاب بنیادین لغت عربی و اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

100

بسم الله الرحمن الرحيم

١٥٠٠

وہی ہے جو کہ ان کے لئے ہے



100

فتح الغیبر مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی مطبوعہ غیر
 کتب احادیث عربی
 تیسرے الوصول الی احادیث جامع الاصول - از
 شیخ عبدالرحمن بن علی بنی معروف -
 جامع ترمذی - امام ابو عیسیٰ صحاح ستہ میں سے معروف
 مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -
 قسطلانی - شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری
 سنی بارشاد الساری معروف بقسطلانی دس مجلدات میں پوری
 شرح خلاصہ -
 سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں ملا امام سلیمان
 بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -
 دلائل الخیرات - با ترجمہ فارسی و اسات مشہرہ و خواص
 و سار حسنہ معروف -
 تراذ السبیل الی الخیرۃ و السلبیل - ذخیرہ احادیث
 مولانا غلام یحییٰ -
 عناصر الخیرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب
 اردو بی نقطہ اردو کا مجموعہ -
 کتب تفاسیر فارسی
 تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ متعارف متداول
 پوری تفسیر خوشخط -
 تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف
 کتب حدیث
 اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا شمس
 عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح
 مع ترجمہ -
 کتب تفاسیر اردو
 تفسیر قادری - ترجمہ اردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی
 محمد الدین صاحب کابل دو جلد میں -
 تفسیر زیاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن
 کی کمال عہدگی سے کابل چار جلد میں از مولوی عبدالسلام
 تفسیر سورۃ فاتحہ - سنی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -
 تفسیر سورۃ یوسف - سے مصرعہ از مولوی اشرف علی
 ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -
 پنجسورہ مترجم - با ترجمہ اردو -
 کتب حدیث اردو
 مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا
 محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد میں -
 ایضاً - حسب مراتب بالا - مطبوعہ ۱۳۲۷ھ -
 تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو مشارق الانوار مترجمہ
 مولوی خرم علی -
 ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ
 مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -
 کتب اخلاق عربی
 احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ کی
 کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی -
 کتب تصوف فارسی
 انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی
 کلمۃ الحق - از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از انوار اللہ
 در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -
 مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ
 مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ -
 مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -
 مطلع الانوار نظم از طوطی ہندامیر خسرو دہلوی تجشی مولانا
 ابوالحسن فرید آبادی -
 حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ انس نامہ تجشی جدید -
 کیمیا - سخاوت - از امام غزالی رح معروف و متداول
 ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین
 از ملا معین الدین -
 مطالب رشیدی - از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ
 نقیحات الانس - مع سلسلۃ الذہب از ملا عبدالرحمن جانی

U.0504